

Чаттерджи А.К.

Идеализм йогачары

Содержание

[ВВЕДЕНИЕ 4](#)

[ПРЕДИСЛОВИЕ 6](#)

[Глава 1](#) ИСТОРИЧЕСКОЕ ВВЕДЕНИЕ 11

[Глава 2](#) РАЗВИТИЕ ЙОГАЧАРЫ 35

[Глава 3](#) ОПОВЕРЖЕНИЕ РЕАЛИЗМА 49

[Глава 4](#) НЕКОТОРЫЕ ОТВЕТНЫЕ ВОЗРАЖЕНИЯ 76

[Глава 5](#) ТРИ ВИДЖНЯНЫ 90

[Глава 6](#) ТЕОРИЯ ДХАРМЫ В ЙОГАЧАРЕ 113

[Глава 7](#) КОНЦЕПЦИЯ ЙОГАЧАРЫ ОТНОСИТЕЛЬНО АБСОЛЮТА 133

[Глава 8](#) ДИСЦИПЛИНА ЙОГАЧАРЫ 164

[Глава 9](#) КОНЦЕПЦИЯ ТАТХАГАТЫ 175

[Глава 10](#) ЙОГАЧАРА И НЕКОТОРЫЕ ДРУГИЕ ФОРМЫ АБСОЛЮТИЗМА 183

[Глава 11](#) ЙОГАЧАРА И НЕКОТОРЫЕ ДРУГИЕ ФОРМЫ ИДЕАЛИЗМА 209

[Список аббревиатур 235](#)

[Примечания 237](#)

ВВЕДЕНИЕ

Идеализм йогачара-виджнянавады был последним великим творческим синтезом буддизма, и его позиция в данной традиции сравнима с адвайта-ведантой в ортодоксальном индуизме. Возможно, это был единственный эпистемологический идеализм, сформулированный на индийской почве. Его влияние на другие системы мысли было громадным. Даже такие философские системы как ньяя, миманса и джайнизм, бывшие совершенно за пределами идеализма, должны были с ним считаться. Учитывая ту важную роль, которую идеализм йогачары играл как в буддизме и индуизме, так и во всей религиозной мысли в целом, удивительно, что до сих пор не было сделано полной и достоверной экспозиции данной философской системы. Эта брешь в нашем знании превосходно заполняется представленной здесь работой доктора Чаттерджи.

Автор рассматривает йогачара-виджнянаваду во всех её аспектах и отношениях: исторически, аналитически и компаративно. В первых двух главах данной книги ясно и детально показывается происхождение и развитие идеализма йогачары как результата тех плодотворных и динамических идей, которые относились к прошлым школам буддизма, особенно к саутрантике и мадхьямаке. Выявляется оригинальность йогачаринского синтеза буддийских учений, а также адекватное отражение индивидуального вклада таких философов этой школы, как Асанга, Васубандху, Стхирмати, Дигнага, Дхармакирти и Шантаракшита.

В дальнейших главах, которые формируют ядро данной работы, представлена конструктивная и критическая экспозиция метафизики йогачары, её идеализма и абсолютизма, а также её духовной дисциплины. Доктор Чаттерджи использовал почти все доступные источники, касающиеся этой темы, а также дал достоверное и убедительное описание данной системы мысли. Он не боится выходить за пределы буквального смысла текстов для извлечения их истинного значения.

Есть некоторая доля риска в таком предприятии, и поэтому в некоторых местах читатель вправе не соглашаться с авторской интерпретацией. Однако долг учёного состоит не просто в буквальном воспроизведении информации, но в интерпретации и реконструкции предмета.

В последних двух главах было проведено сравнение йогачары с другими формами идеализма и абсолютизма как индийского, так и европейского. Это послужило выявлению сходства и различия, которые очень часто расплывчаты. Данное сравнительное исследование является одним из лучших образцов глубокого анализа и ясной экспозиции.

Мне кажется, что работа доктора Чаттерджи приобрела бы значительно больше полноты и авторитетности, если бы более широко использовались йогачаринские тексты в китайских, тибетских и французских переводах. Однако я нисколько не сомневаюсь, что его работа, даже в данном виде, внесёт ценный и выдающийся вклад в наше понимание этой очень важной фазы индийской мысли. Это великолепный пример философского исследования как в отношении подбора рассматриваемых проблем, так и в отношении удобной формы подачи материала. Вряд ли в этой книге найдётся хотя бы одна тяжеловесная и унылая страница.

Для меня было большим удовлетворением сознавать, что мысли, изложенные мною при анализе базовой философии буддизма в моём исследовании системы мадхьямака (*The Central Philosophy of Buddhism*, Georg Allen & Unwin, London, 1955), были во многом восприняты и освоены моим студентом и другом, доктором Ашоком Кумаром Чаттерджи. Его исследование идеализма йогачары вполне может быть рассмотрено как продолжение моей книги об абсолютизме мадхьямаки. Две эти философские системы представляют собой революционное движение махаяны.

T. P. V. Murti

ПРЕДИСЛОВИЕ

В данной книге осуществляется попытка изложить метафизику буддийской школы йогачара, а также проанализировать её логические импликации. Думаю, что здесь было бы уместно представить некоторое оправдание такой попытке. Описательная литература, касающаяся системы йогачары, многообразна, но, к сожалению, некомпетентна. Есть академические исследования этой темы с исторической позиции. Однако вряд ли найдётся хотя бы одна

работа, которая бы рассматривала данную систему как особый вклад в философию. В лучшем случае она интерпретируется как фаза в историческом развитии буддизма. Все описания философии йогачары, данные в стандартных историях индийской мысли, слишком скудны. В подобных работах, из-за ограниченности объёма, не было достаточно полного обсуждения всех деталей. Трактаты, полностью посвящённые экспозиции буддизма, ничуть не лучше. Иногда такой анализ вводит в заблуждение. Йогачара описывается просто как идеализм. Для верной оценки данной системы необходимо помнить, что это форма абсолютизма. Центральной проблемой философии йогачары является осуществление логического синтеза между идеализмом и абсолютизмом. Йогачары были достаточно умны, чтобы видеть, что идеализм в конце концов приводит к абсолютизму в силу особого динамизма его собственной внутренней логики. В существующих описаниях этот момент не то чтобы отсутствует, но ему вряд ли уделяется то внимание, которого он заслуживает. Покойный Щербатской был выдающимся исключением из правил, которое лишь подтверждает это общее положение.

Некоторые конструктивные детали данной системы не были полностью проанализированы. В данной работе я просто постарался представить более или менее полную картину этой системы, собрать разрозненные детали в последовательную и связанную композицию, и рассмотреть это не просто как фазу буддизма, но, скорее, как оригинальную и конструктивную философию. Полнота была для меня больше идеальным, чем действительным достижением. Здесь нет учёной традиционности, а также требующейся для этого зрелости суждений. Однако, некоторые опущения сделаны мною намеренно. Первая глава претендует на историческое введение в метафизику йогачары, но в ней не найти истории в её популярном хронологическом смысле дат и событий. Не то чтобы такое хронологическое исследование не интересно, или не важно; просто в морфологическом анализе любой метафизики хронология дат и событий абсолютно бесполезна. В данной работе я попытался показать, что философия йогачары является логической разработкой базового буддийского эпистемологического паттерна. Первая глава является историей постепенного развития фундаментальной буддийской логики, достигающей своей кульминации в идеализме йогачары. Таким образом, опускание актуальных хронологических деталей оказываются оправданным и осознанным.

По той же причине не обсуждались второстепенные доктринальные отличия, представляемые разными учёными йогачары. Я принял *Виджняптиматратасиддхи* Васубандху как базовую работу в этой системе. Другие тексты рассматривались только как проливающие свет на проблемы, имеющиеся в данном трактате. Другие опущения из-за ограниченности объёма были сделаны в 8 и 9 главах, где описываются дисциплина и религия в системе йогачары. В строго метафизическом очерке они вполне могут быть проигнорированы. Там я поместил самое общее описание только для полноты картины. Смещение акцентов с этих проблем представляется также оправданным, хотя я и не знаю, насколько такая точка зрения действительно правомерна. Я прошу только, чтобы эта работа обсуждалась исключительно с позиции достоинств философского анализа, а не как образец исторического обзора.

Что касается плана этой книги, то первые две главы более или менее исторические. В первой главе обсуждается то, каким образом школа йогачары возникла из внутреннего динамизма, изначально присущего буддизму. Вторая глава посвящена основным учёным, текстам, подшолам, а также достаточно второстепенным деталям. Эти две главы не очень связаны с последующими.

В третьей и четвёртой главах анализируется эпистемологическая основа данной системы. Третья посвящена опровержению категории объективного, тогда как в четвёртой с позиции йогачары рассматриваются некоторые аргументы реализма. В пятой главе представлена разработка идеализма йогачары как конструктивной метафизики, а также осуществляется попытка показать, как сознание, единственная реальность, действительно диверсифицируется в многоуровневые формы так называемого эмпирического мира. Шестая глава - это снова уступка идеалу полноты; она посвящена теории дхарм, доктрине, представляющей наибольший интерес в буддизме, но уже в адаптации йогачаров.

В седьмой главе делается попытка проанализировать метафизику йогачары как форму абсолютизма. Безусловно, данная проблема может считаться сердцем данной системы. Все остальные детали понимаются как приводящие к этой логической вершине. Далее к этой главе добавляется раздел о доктрине “трёх истин”.

В последних двух главах проводится сравнение, но как таковые они ничего не добавляют к пониманию данной системы. Они были включены лишь для прояснения духовного сходства и различия между йога-чарой и другими родственными школами идеализма и абсолютизма. С этой целью Беркли и Гегель были избраны как представители различных форм идеализма. Я предполагал дополнить это разделом о Лейбнице, но сдержался из-за ограниченного объёма. Раздел о Джентиле, однако, был помещён как дополнение к статье, посвящённой Гегелю. Адвайта-веданта и мадхьямака были избраны как две явные формы абсолютизма.

В данной статье хотелось бы сказать несколько слов об использовании термина “идеализм”. Идеализм - это несколько двусмысленный термин, очень по-разному используемый в метафизике, так что его применение может приводить к серьёзному недопониманию в том случае, если он с самого начала не имеет чёткого определения. Некоторые учёные предпочитают рассматривать его в весьма вольной манере. Например, профессор С. Н. Дасгупта утверждает следующее¹: “Я называю идеалистической всякую теорию, которая заявляет, что реальность духовна... Идеализм не связан ни с одной из определённых эпистемологических доктрин... Идеалисты заняты утверждением природы реальности и поэтому не трудно представить, что может быть идеализм, который в основном соглашается с некоторыми формами реализма в плане эпистемологии, но, тем не менее, остаётся полноценным идеализмом.” Однако, я осмелюсь предположить, что эпистемология - это более основополагающая дисциплина, нежели чем онтология, и поэтому идеализм, по сути, должен рассматриваться в эпистемологическом смысле. Любая теория реальности предполагает теорию познания, благодаря которой она и определяется. О природе реальности ничего нельзя утверждать, пока не устанавливается некоторое положение относительно природы познания. Позиция профессора Дасгупты о том, что идеализм связан с доктриной “духовной реальности”, подразумевает системы Рамануджи и Нимбараки, но исключает систему Канта. Такой взгляд кажется мне непоследовательным. Использование данного термина в истории западной философии также демонстрирует, что, прежде всего, идеализм является эпистемологической доктриной. Кант, например, в своём знаменитом “Опровержении идеализма” не пытается опровергнуть никакой теории о том, что реальность духовна и пр. Дискуссия, развёрнутая неореалистами и критическими реалистами, является совершенно эпистемологической.

Идеализм, как эпистемологическая доктрина, означает, что познание конструктивно. Оно не обнаруживает свой объект, оно его создаёт. Но даже и это положение не свободно от неопределённости. Любая метафизика, проводящая различие между проявлением и

реальностью, так или иначе, принимает креативность субъективного. В этом смысле Кант, саутрантики и адвайта-ведантисты оказываются идеалистами. Идеализм, в строгом смысле этого слова, предполагает три важные вещи: (а) познание креативно; (б) в познании нет никакой данности; (в) само по себе креативное познание реально. Хотя Кант, саутрантики и адвайта-ведантисты признают первую пропозицию, то есть креативность субъективного, но они также признают доктрину вещи-в-себе, которая не создаётся, или же не создана посредством познания. Данные системы являются идеализмом, хотя и не чистыми его формами. Для мадхьямаки нет вещи-в-себе, то есть она также признаёт вторую пропозицию. Однако с её точки зрения креативное познание также является лишь проявлением. Это отрицание всякой метафизики, включая идеалистическую. Я считаю, что в индийской философии только йогачара представляет идеализм в его строгом смысле. В адвайта-веданте скрупулёзно устанавливается реальность данности, которая не познаётся, но предполагается в любом знании, и, в сущности, это не идеализм.

Данная система называется йогачарой, а не более известным названием виджнянавада, просто ради удобства различения. Школа Дигнаги и Дхармакирти занимает интересную позицию. В сущности, они принимают доктрину виджняптиматраты, а также нереальность объекта. Однако, когда они вступают в логическое обсуждение, то принимают точку зрения саутрантиков о познаваемой данности. Название виджнянавада резервируется для этой школы, тогда как чистый идеализм Майтреи, Асанги и Васубандху называется йогачарой. Вся же эта система в целом могла бы быть названа, как это и делается некоторыми учёными и историками, йогачара-виджнянавадой.

Необходимо также отметить ту позицию, исходя из которой писалась данная книга. Я не идеалист. Я считаю, что спекулятивная метафизика не выдерживает разъедающего испытания критицизмом, и идеализм здесь не исключение. Йогачара - это пример великой метафизической модели, но она ничуть не лучше всех прочих моделей. Единственным решением логических антиномий кажется диалектика мадхьямиков. Спекуляция - это не верный метод для метафизики, и он должен быть вытеснен критицизмом. Система йогачары, как спекулятивная метафизика, догматична. Однако её компенсирующей чертой является то, что это не просто идеализм; по сути, это абсолютизм. Она представляет один из альтернативных подходов к Абсолюту, и переход к абсолютизму произошел под влиянием мадхьямиков.

Недостатки и дефекты этого исследования многочисленны. Это может быть оправдано только самой попыткой осуществить такую экспозицию, а не каким-то позитивным достижением. Ничего не могу сказать об оригинальности, ведь я не представил ни одной новой метафизической системы. Однако смею надеяться, что здесь можно обнаружить некоторое новаторство в представлении и затрагивании отдельных проблем, которые обычно замалчиваются.

Я не знаю, как выразить свою признательность и благодарность моему уважаемому учителю, профессору Т. Р. В. Мурти. То немногое, что я знаю о философии, я получил у его ног. В этой работе было бы намного больше ошибок, если бы она не была полностью и тщательно им проверена. То, что всё же остались некоторые неясности, произошло из-за моих ограниченных возможностей. Его великий труд “Центральная философия буддизма” формирует теоретическую основу этой моей работы. На самом деле это лишь продолжение, а также дальнейшая разработка некоторых проблем, поднятых в этой книге.

ИСТОРИЧЕСКОЕ ВВЕДЕНИЕ

“Субъективность” - это основная идея буддизма. С самого начала это учение было “субъективно” и критично². Всегда сохранялось скептическое отношение к реальности какого бы то ни было переживания. Такие объединяющие категории как субстанциальность, универсальность, целостность и пр. отбрасывались. Хотя, конечно, значение этих категорий для эмпирического опыта не могло отрицаться. Таким образом, первоначальный постулат буддизма - это разница между тем, что существует в реальности, и тем, что проявляется эмпирически. Раскрытие субъективной природы определённых аспектов переживания было великим достижением, которое революционизировало не только последующее развитие буддизма, но и тенденцию всей индийской философии.

Содержание считается субъективным, когда оно пребывает только в мыслях и не имеет опоры во внешней реальности. Таким образом, субъективность предполагает конструирующий механизм мышления. Такова базовая буддийская концепция, которая резко отделяет её от реалистических теорий познания. История буддизма рассматривается как постепенное углубление такого субъективного сознания, начиная с более или менее реалистической метафизики и кончая полновесным идеализмом³. Но даже ранняя фаза буддизма не была реализмом в техническом смысле. Основания, позволяющие называть раннюю буддийскую философию реалистической, возникли только со временем.

Несмотря на множество школ и подшкол в истории буддизма, в общем, могут быть выделены некоторые фазы, имеющие отдельные метафизические особенности. В основном их три. Такие историки как Будон и другие описывают их как три “поворота Колеса Дхармы” (dharma-cakra-pravartana), а именно: реалистическая фаза, критическая фаза и идеалистическая фаза. Буддизм, таким образом, это не одна система, а целый комплекс, объединяющий, как было показано, три великие философии вместе с их сателлитами: реализм, критицизм и идеализм⁴. Семя идеализма в буддизме пребывало с самого начала, с самого момента обнаружения субъективности, которое и инициировало эту новую традицию индийской философии.

А. Сарвастивада и родственные ей школы формируют раннюю реалистическую фазу буддизма. Название “сарвастивада”⁵ значимо, но иногда вводит в заблуждение. Когда Будда говорит, что всё существует (sarvam asti), он под этим подразумевает, что все элементы существования (dharma) реальны⁶. Однако “целостности” (pudgala) не реальны (prajnaptisat). Таким образом проводится различие между проявлением и реальностью.

Прежде всего “пудгала” относится только к эго, загадочному “субъекту” или “самости”, скрывающейся за дискретными ментальными состояниями (skandha). Только последние принимались как реальное, тогда как предполагающееся единство, стоящее за ними, разъяснялось как умственная конструкция. Так называемое “единство” не имеет отношения к субстанции, но скорее похоже на единство, проявляющееся в непрерывном потоке постоянного (dharavat) изменения. Это так называемая субъективная классификация дхарм. Такая логика позже применялась ко всем “целостностям”, то есть ко всем объектам, физическим и ментальным. Это так называемая объективная классификация. Восприятие

целого тождественно и постоянно, несмотря на текущие изменения и различия; такова функция конструирующего воображения (kalpana). Постулирование целого называлось “взглядом относительно составного” (satkayadrsti), то есть приписывание “пудгалы” реальным дхармам.

Таким образом, негативное, или критическое отношение присутствует даже на ранней стадии. Оно называется реалистическим, поскольку дхармы принимаются как объективная реальность. Хотя ментальная конструкция возможна на основе дхарм, они независимы от конструкции и свободны от любого намёка на субъективность. Поэтому теория дхарм является реализмом. Однако она отличается от наивного реализма, который безусловно принимает реальность содержания восприятия именно так, как она проявляется. Хотя пудгала для сарвастивадина и проявляется в познании, всё же она воображаема, субъективна. Данная теория комбинирует элементы критицизма и реализма, и лучше всего её было бы назвать “критическим реализмом”.

Родственная школа тхеравады представляет интересную проблему. Хотя их тексты обычно считаются аутентичными канону подлинного буддизма, записанного на Пали и принадлежащего данной школе, о них мало что говорится в более поздних традициях. Когда подвергают критицизму раннюю реалистическую фазу, то неизменно обращаются к сарвастиваде или вайбхашике. Как бы ни было истинно то, что палийские тексты представляют первоначальное учение Будды, нет никакого сомнения в том, что тхеравада не имела никакого влияния на последующее развитие буддизма⁷. Философия тхеравады удивительно похожа на сарвастиваду, так что в этом смысле она не представляет собой новую систему, заслуживающую отдельного изучения. Так что интерес к этой школе может быть только историческим. Тем не менее, она была доминирующей на Цейлоне, в Бирме и в некоторых других частях южной Азии.

В сарвастиваде доктрины устанавливались догматически, без попыток логического обоснования, но это было исправлено школой саутрантики. Это не столько новая философия, сколько анализ смысла сарвастивадинского реализма. Саутрантика должна быть понята как сарвастивада, осознающая собственную логическую основу. Это не две отдельные школы, но две фазы одной и той же метафизической модели. Критический дух, характерный для всего буддизма, здесь усиливается. Некоторые дхармы, принятые в ранних школах, но имеющие сомнительное положение, отвергаются саутрантиками⁸. При этом, в соответствии с базовой метафизикой критического реализма, обычно поднимаются и обсуждаются проблемы чисто логического свойства. Но, несмотря на то, что реалистическая модель сохраняется, происходит очень существенное изменение с далеко идущими последствиями. Можно рискнуть предположить, что без саутрантики не было бы философии махаяны.

В своей метафизике саутрантика поддерживает три следующих тезиса⁹: всё временно и преходяще (anitya); все лишено самобытия и субстанциальности (anatma); все дискретно и единично (svalaksana). Первое положение выступает против постоянства и длительности вещей, второе опровергает любое единство, субстанциальность и целостность, третье отмечает реальность общностей.

I. Реальная вещь, в соответствии с логикой саутрантики, не может быть постоянной. Критерием реальности является эффективность (результативность) (artha-kriya-karitva). Если вещь реальна, она должна иметь некоторую причинную зависимость, то есть отношение или связь с другими существованиями. “Небесный лотос”, или “сын бесплодной женщины” не

имеют связь ни с какими причинными сериями и поэтому не реальны. Совершенно непродуктивная вещь является нереальной. Реальная вещь должна быть воспринимаемой.

Эффективность - это изменчивость. “Эффективное постоянство” противоречиво по сути. Можно предположить, что неизменное - это не нечто, имеющее постоянную длительность. Оно длится только до тех пор, пока не производится результат, после чего разрушается. Но, по сути, это вещь, которая либо разрушается, либо нет. Если второе, тогда она никогда не разрушается, и если её природой является уничтожение - она исчезает сразу вслед за рождением. И снова, постоянная сущность - это то, что никогда не изменяется, иначе она не сохранит своей тождественности даже на протяжении двух последующих моментов. Но если же она постоянна и неизменна, то никогда не перейдёт от непродуктивного состояния к продуктивному. Если это с самого начала непродуктивная вещь - она никогда и ничего не произведёт; если же она изначально продуктивная - она никогда не перестанет производить. То, что противоречит данному правилу, не может быть постоянным. Дхармакирти настаивает¹⁰, что объекты не могут быть постоянными. Если бы они были таковыми, тогда знание настоящего незамедлительно приведёт к знанию всего будущего, поскольку нет никакого изменения, обновления. Относительное постоянство ещё более несостоятельно. Если вещь вообще изменяется, она должна изменяться непрерывно.

II. Субстанция и целостность - это логически противоречивые категории. Всё воспринимаемое органами чувств является дискретным познаваемым. Если бы субстанция воспринималась, она воспринималась бы только через определённый орган чувств. Но глаз воспринимает только цвет, и никогда цвет и субстанцию. Ухо слышит лишь звук и ничего больше. Поэтому субстанция - это только имя, даваемое собранию чувственных данных, которые в действительности отделены и дискретны. Нет синего объекта кроме самого синего. Также и логическая концепция субстанции несостоятельна. Если субстанция является чем-то отличающимся от атрибутов, как тогда они могут быть связаны друг с другом? Например, яблоко сладкое и гладкое. Тогда получается, что одна половина сладкая, а другая гладкая? В таком случае больше нет одного, и это уже не объект. Но если целым являются оба, тогда эти два аспекта не могут быть связаны друг с другом. До тех пор, пока яблоко сладкое - оно отрицает другие атрибуты. Но оно одновременно также и гладкое, то есть не только сладкое. Это определённое противоречие.

То же самое рассуждение может быть применимо и к реальности целого. Что же такое “целое”, стоящее над и за частями? Когда все части разделяются, - остаётся ли что-нибудь? Каким образом существует “целое”? Существует ли оно полностью в каждой из частей или частично? Если первое, тогда оно ограничивается одной частью, которая становится достаточной. Но если же оно существует только частично в каждой из частей, тогда это превращается в бесполезное дублирование самих частей, и разница между целым и многими частями больше не может утверждаться. Более того, если части имеют противоположные атрибуты, какие из них должны приписываться целому? Оно должно обладать тем и другим. Таким образом, в одной и той же сущности противоречия не могут быть примерены. Целое, также как и субстанция, является простой конструкцией, приписываемой отдельным частям.

III. Концепция “общего (универсальное) (samanya)” оказывается предметом такой же критики. Если вещи дифференцированы, в них не может быть найдено ничего тождественного. Предполагается, что общее присутствует во всех своих частях. Но как же одна и та же вещь может одинаково присутствовать в различных местах и при этом оставаться единственной? Существует ли она по частям? Если нет, существование одной

“общности” в разных частях не может быть объяснено. Если она всё же существует по частям, она не может быть узнана до тех пор, пока не будут узнаны все её части, но это невыполнимая задача. Как же познается общее? Органы чувств познают только чувственные данные, но общее не является объектом восприятия. Когда вещь производится, каким образом в неё входит универсальное? Где оно было до возникновения частного? Происходит ли оно из другого частного, которое затем должно лишиться любой общности, если только их не было две? Когда и куда она уходит, когда частное разрушается? Может ли общее существовать безотносительно к частному? Воспринимаются только пять пальцев, но не шестое, то есть “пальцевость”. Общее - это всего лишь мыслительная конструкция (vikalpa). Только частное существует как данность. Реальное уникально и дискретно (svalaksana).

Саутрантика укладывает традицию “анатмы” на логическую основу. Тщательный анализ здесь развивается более или менее по кантианскому образцу. Разница между “вещью в себе”, “объективной данностью” и “мыслительной конструкцией”, работа *a priori*, неумолимо выводится с полным осознанием всех элементов данной метафизики. Это не так, что один отдельный элемент переживания является случайно субъективным, скорее любое переживание есть синтез, полученный благодаря приписыванию априорных категорий данности. Поэтому всякое эмпирическое переживание обязательно обусловлено субъективностью. Даже чистый акт наименования вещи невозможен без конструирования её как объекта - целого, состоящего из частей, частного, относящегося к классу, короче, без мыслительного конструирования (kalpana). Единство, субстанциальность и общность - всё это работа “априорности”. Таковы трансцендентальные функции субъективного.

Стабилизация модели метафизики саутрантиков влечёт за собой детальный анализ конституции эмпирического знания. С одной стороны, есть “вещь в себе”, то есть отдельные и уникальные дхармы, моментальный и непрерывный поток не связанных реальностей, с другой стороны - связь, приписываемая им конструирующим воображением (kalpana). Связь - это субъективная конструкция, априорная категория. Этот анализ, хорошо известный нам по кантианской форме, используется и саутрантиками. Знание может быть сведено к двум источникам, относящимся к совершенно разным уровням: то есть, “вещь в себе”, которая, с одной стороны, является объективной данностью и, с другой стороны, трансцендентальные категории синтеза, которые есть априорные функции субъективного. В соответствии с саутрантикой интуиция чистой данности - это “непосредственное восприятие” (pratyaksa). Манипуляция общим, которое является порождением субъективного, - это умозаключение (anumana). Любое знание ограничивается этими двумя видами достоверного познания (pramana), и нет никакого третьего. Доктрина достоверного познания (pramanavada) является оригинальным вкладом саутрантики. Критическая или деструктивная работа - это ничто иное, как прояснение смысла “бессущности эго” (pudgalanairatmya).

Историческая важность школы саутрантика весьма значительна, так как это та метафизика, которая проторила дорогу для последующего махаянистского развития в истории буддизма. С философской точки зрения переход от реалистической хинаяны к абсолютистской и идеалистической махаяне стал возможен благодаря анализу восприятия саутрантики. Саутрантика подготовила почву для мадхьямаки, с одной стороны, и для йогачары, с другой, а также, в некотором смысле, оказалась разделителем двух этих путей.

В. Субъективность, априорный характер которой был продемонстрирован саутрантикой, получает ещё более глубокое раскрытие в философии мадхьямаки. Понятие субъективности

было бесконечно расширено также благодаря уничтожению категории различия. Саутрантика установила некий вид номинализма. Такие унифицирующие категории, как тождество, постоянство, общность, целостность, субстанциальность, как было показано, являются простыми концепциями, лишёнными объективной основы. Мадхьямака завершает диалектическое движение критицизма; она с большой логической убедительностью и неумолимостью доказывает, что различие ничуть не лучше. Тождественность и различие являются совершенно взаимосвязанными категориями. Одно приобретает все свои свойства только из и благодаря другому.

Саутрантика опровергала реальность пудгалы, но утверждала реальность дхарм. Пудгала была признана умственным конструированием, проецирующимся на реальные и объективно существующие дхармы. Дхармы рассматривались как абсолютно существующие и сугубо единичные. Список дхарм в сарвастиваде состоял из 75 элементов, но в саутрантике усекался до 43. Мадхьямака довела этот критический процесс до своей логической крайности и отказала в реальности всем дхармам. Если объект немислим без своих различных аспектов, то и последние не могут быть произвольно сгруппированы без объективной основы. Субъект - это не беспредикатная единица. С другой стороны, предикаты не являются независимо реальными. Это не плавающие общности, но то, что существует только в контексте субъекта. Диалектика мадхьямаки - это просто анализ относительности мышления, который не может остановиться на категории частного или различия после отрицания их противоположности. Всякое мышление относительно; пробейте брешь в одном месте, и вся структура обрушится. Такая относительность свойственна не только какому-то одному фрагменту или аспекту мышления, она охватывает всё мышление (рассудочность).

Это положение с великим диалектическим искусством прилагается к любой традиционной проблеме метафизики и может быть проиллюстрировано в двух наиболее важных моментах: проблема причинности и проблема эго.

Также как и любая другая связь, причинность¹¹ предполагает две вещи: зависимость (связь) и различие. Результат должен быть связан с причиной, иначе причина не будет соотноситься с результатом. Одновременно, результат отличается от своей причины, иначе не будет развития и обновления. Ни один из этих двух аспектов причинности не может обойтись без другого, и при этом они взаимно несовместимы. Различные метафизики стараются либо обосновать один из аспектов, либо прийти к некоему виду вынужденного компромисса.

Причинная связь может быть понята как одно из различий. В радикальной манере это осуществляется Юмом и саутрантикой, а также в некоторой степени ньяя-вайшешикой. Базовый аргумент этих видов метафизики заключается в том, что без разделения нет причинности. Если в результате нет ничего нового, тогда что же было произведено? В действительности нет никакой связи без разделения между двумя элементами, которое её поддерживает. Вещь не может соотноситься сама с собой. Причинная связь исчезает вместе с отрицанием причинного разделения. В этом случае ничего нового не возникнет. Вещь будет постоянно той же самой и, в результате, универсум будет сводиться к монотонности совершенно неизменных элементов.

И напротив, есть другие виды метафизики, представленные санкхьей и адвайта-ведантой, которые подчеркивают зависимый аспект причинности. Результат должен быть результатом причины. Причина должна приводить к своему результату. Пока эти два элемента не связаны, одно не может быть причиной другого. Между причиной и результатом прослеживается

тождественность или, скорее, непрерывность. Без такой минимальной тождественности между ними эти два элемента распадаются. Не будет никакой причины, или же всё будет причиной всего; отсутствие связи будет наблюдаться повсюду.

Мадхьямака отмечает¹², что эти две точки зрения совершенно непримиримы, и, тем не менее, ни одна из позиций не может быть полностью отброшена. Концепция причинности, в сущности, необъяснима; все спекулятивные ухищрения сделать её логичной приводят к неразрешимым антиномиям. Чистая тождественность или чистое различие не объясняют причинность, но только пытаются её объяснить. Причинность требует одновременно того и другого, а это логически невозможно. Поэтому мы имеем только фикцию конструирующего воображения, которая совершенно субъективна. Это не означает, что один аспект субъективно сконструирован, тогда как другой реален. В контексте эмпирического восприятия одно невозможно без другого (paraspara-peksiki siddhih na tu svabhaviki); тождественность и различие связаны друг с другом и одинаково субъективны.

Аналогичная безвыходность поджидает нас, когда мы приближаемся к проблеме Эго¹³. Наше эмпирическое переживание имеет два отдельных аспекта: изменение и непрерывность. Переживание - это поток сознания, последовательность текущих состояний, уничтожающихся каждый момент. С другой стороны, этот поток неким образом связан с единым центром, который стягивает и связывает вместе различные дискретные моменты. Различные виды метафизики принимают тот или иной из этих аспектов в качестве объяснительной модели. Мадхьямака демонстрирует, что второй аспект никак не поддаётся объяснению.

Изменение, или последовательность переживания, не может отрицаться. Переживание, как утверждает Юм, - это “связка различных восприятий”. Когда бы Юм ни старался обнаружить своё внутреннее эго, он обязательно наткнется на некоторое определённое восприятие. Самотождественное и неизменное эго - это только идеальная конструкция. Саутрантика приходит к тому же выводу. Пудгала - это проекция кальпаны, которая представляет собой лишь собрание дискретных моментов скандх. Только дхармы объективно реальны; тождественность, или непрерывность - это иллюзия.

Метафизика атмы (эго), с другой стороны, делает упор на том, что эта непрерывность пронизывает всё наше переживание.

Переживание - это не просто серии дискретных моментов. Все они должны объединяться в индивидуальном сознании. Восприятие - это не какое-то отдельное явление; это всегда восприятие индивидуума. Отдельных идей недостаточно для того, чтобы образовать совершенно скоординированное переживание. Без определённой формы, наделяющей единством и детерминирующей эти идеи, они не смогут соотноситься с данным потоком, - это форма, которую Кант называет “трансцендентальное единство апперцепции”. Поэтому эго предназначено осуществлять функцию отождествляющего сопоставления различных ментальных состояний. Можно заметить, что этот мотив лежит в основе анализа переживания во всех брахманических системах.

Мадхьямака просто выносит на свет¹⁴ сущностную относительность этих двух факторов переживания. Одно немислимо без другого. Утверждение изменения предполагает осознание этого изменения, которое посему должно отличаться от самого изменения (yesuvyavarttamanesu yad anuvarttate tat tebhya bhinnam). Изменение требует неизменной

перспективы, без которой подтверждение изменения остаётся догматическим. Индивидуальная тождественность и память необъяснимы, если исходить из гипотезы абсолютного разделения. Абсолютная тождественность, с другой стороны, ничуть не лучше. Чтобы подтвердить тождественность, мы должны суметь отследить непрерывность однородного содержания в различных ситуациях. Должно быть некоторое изменение для того, чтобы стало возможным утвердить пронизывающую его тождественность. Независимая тождественность не может быть установлена. Чистая тождественность никогда не сможет стать релевантной изменению. Чтобы узнать изменение как изменение, тождественность должна сойти со своего высокого пьедестала неизменной однообразности. Абсолютная тождественность не может способствовать функционированию изменения познания, для которого она позиционируется, поскольку она не имеет средств для каких бы то ни было изменений и поскольку в её бытии последовательность не играет никакой роли. В то же время изменение не может быть узнано без отождествления, и нет никаких способов сделать эти две концепции согласующимися. То есть изменение не может быть узнано без тождественности, а тождественность без изменения. В этом заключается несостоятельность всех спекулятивных метафизик.

Всё это только иллюстрирует универсальность (общность) субъективного. Каждая мыслительная категория заражена относительностью и поэтому пуста от реальности (nihsvabhava). Как таковое, это чистое воображение, или субъективное. В раннем буддизме только аспект переживания был субъективным; разница, изменение и специфическое считались объективной реальностью. Однако мадхьямака отвергает реальность всякого переживания, всех мыслительных категорий. Целое - нереально (pudgalanairatmya). Дискретные, или моментальные элементы, на которые накладывается "целое", также нереальны (dharmaairatmya), поскольку они становятся бессмысленными без целого. Сарвастивада признает 75 дхарм, саутрантика - только 43, отрицая остальные как субъективные. Для мадхьямаки, в свете той же логики, даже оставшиеся элементы являются субъективными. Субъективность - это другое наименование для относительного. Если бы вещь была объективной и реальной, она могла бы существовать сама по себе; она не обязательно должна была бы пониматься через что-то другое¹⁵. В безотносительном мышлении ничего не обнаруживается, всё соотносится со всем. Относительность - это знак нереальности и субъективности. Мадхьямака приходит к выводу, что всё наше переживание абсолютно субъективно. Вещи имеют только кажущееся существование (samvrti); в действительности они воображаемы (kalpita) и субъективны.

С. Полное отрицание всякого переживания как иллюзорного оказывается крайней позицией и не может поддерживаться долго. Спекуляция - это неизбежное требование человеческой логики, и её молчание, когда критицизм обнаруживает её внутренние изъяны, лишь временно. Отрицание мадхьямакой всяческой метафизики кажется неправомерным нигилизмом и бессодержательным скептицизмом, и, таким образом, мы имеем "третий поворот колеса", представленный идеализмом йогачары. Это было возвращение к спекуляции и конструкционной метафизике, которая оказалась идейно близка сарвастиваде и саутрантике.

Йогачара также получает эстафету от саутрантики, которая играет ключевую и связующую роль. Саутрантика подчёркивает субъективный фактор во всяком переживании. Нет переживания, в состав которого не входила бы субъективность. Йогачара подтверждает такой анализ, но для неё признание саутрантикой субъективности кажется половинчатым. Следуя в русле мадхьямаки, йогачара смотрит на критический реализм саутрантики как на нелогичный

компромисс между реализмом и критицизмом. Критицизм для них означает отбрасывание реализма. Если количество дхарм может быть сведено от 75 до 43, а оставшиеся отнесены к сфере субъективного, этот процесс может быть доведён до своего логического завершения, когда стирается последний остаток “вещи в себе”.

До сих пор йогачара соглашается с критикой мадхьямаки позиции саутрантики. Она также поддерживает пустотность дхарм (dharmasunya), но выступает против экстремальной интерпретации мадхьямаками субъективности¹⁶. Для мадхьямаки субъективность формирует нереальность и сама является нереальной, тогда как йогачара утверждает, что субъективность, хотя и является источником нереального, реальна сама по себе. Требованием спекуляции является достижение основы всех явлений. Мадхьямака демонстрирует, что это требование никогда не может сочетаться с логикой, поскольку логика, по сути, ведет к неразрешимым антиномиям. Йогачара, как спекулятивная метафизика, не может удовлетвориться таким абсолют но негативным результатом. Саутрантика и мадхьямака были критичными, демонстрируя субъективный характер явлений. Это проникновение в природу переживания не было потеряно йогачарой. Она также соглашалась с нереальностью явлений. Но, в отличие от мадхьямаки, она доказывала, что явления, хотя и нереальные, должны корениться в некоей реальности. Беспочвенное проявление - бессмысленно¹⁷. Такая основа не может быть чем-то объективным. Концепция объективного была эффективно разрушена саутрантиками и мадхьямаками и не могла быть вновь реанимирована. Всё, что оставалось йогачаре - это утверждать, что субъективность реальна сама по себе, не реальны только объективные проекции. Единственная реальность - это сознание. Всё, что проявляется в переживании, находится только в переживании; это некая форма сознания. Проявление формы сознания как чего-то объективного и независимого - иллюзорно. Любая вещь субъективна, хотя и проявляется как нечто иное. Проявление нереально, однако его сущность, как вид субъективного существования, реальна. Для саутрантиков субъективное связано только с познанием. Абсолютная реальность для них - это уникальная особенность, которая существует объективно и независимо. Для мадхьямаки же нет ничего независимого. Субъект и объект совершенно коррелятивны друг другу и одинаково субъективны. Субъективность является концептуальной и лишена всякого реального основания. Йогачара отвергает идею объективного, но субъективное становится онтологическим, оно реально существует, тогда как объективное - нет.

Йогачара - это кульминация буддизма, достигнутая благодаря постепенной реинтерпретации и последовательной реориентации своей центральной концепции субъективности. И именно саутрантика делает эту реориентацию возможной благодаря установлению субъективности на логической основе, а также благодаря разворачиванию различных смыслов этой позиции. Содержание, на основе которого субъективность производит свои конструкции, ещё остается, но масштаб субъективного становится настолько огромным, что угрожает поглотить даже тень “вещи в себе”. Следующим шагом становится естественная потребность избавиться от прозрачного содержания. И йогачара, ободрённая критикой мадхьямаки неустойчивой позиции саутрантики, делает следующий шаг. Как таковая, “вещь в себе” является проекцией субъективного, причём наиболее базовой проекцией, из которой происходит любое эмпирическое переживание. Когда бы в истории философского критицизма ни производилось разделение между субъектом и его содержанием, первое неизменно стремится расшириться и полностью поглотить второе. То же самое происходило в развитии британского эмпиризма. Локк считал, что материальная субстанция является не тем, что в действительности проявляется для познания, но тем, что окутано так называемыми “вторичными качествами”, которые представляют собой субъективные формации. В результате материальная

субстанция становится просто “неизвестно чем”, и для Беркли уже не представляло трудности показать присущую неустойчивость логики эмпиризма. То же самое, хотя и в гораздо большем масштабе, повторилось при развитии германского идеализма. Кант считал, что реальный объект, “вещь в себе”, никогда не проявляется для познания. Знание определяется некоторыми трансцендентальными функциями, то есть априорными категориями понимания. Поэтому познаваемый объект - это синтез субъективных категорий и “вещей в себе”, в которые мысль не может проникнуть. Фихте, а за ним и Гегель, старались нивелировать этот дуализм. Если категоризируемое содержание - это всё, что мы знаем, утверждение непознаваемой “вещи в себе” становится крайним догматизмом. Критицизм прокладывает дорогу для идеализма через низведение объекта до необоснованного существования, а также через расширение границ и важности субъективного.

Возникновение идеализма йогачары стало возможным благодаря тому, что саутрантика сделала упор на субъективной конституции переживания. Йогачара просто уравнивает субъективность со всем переживанием, так что созидаящая воля становится единственной реальностью. Однако саутрантика делает вклад в развитие йогачары другим, более специфическим образом. Её анализ проблемы восприятия стал особым фактором, который привел к возникновению идеализма¹⁸.

Восприятие - это непосредственная интуиция объекта. Это естественная основа всякого познания, любые другие виды познания опираются на него. Без восприятия знание не будет иметь стартовой позиции. У него не будет устойчивости, поскольку знание опирается исключительно на данное в достоверном познании. Поэтому, если какая-либо метафизика не может объяснить воспринимающее познание, она обречена на развал. Метафизика не может навязать переживание, она может только постараться его проинтерпретировать.

Если отбросить детали, то отношение восприятия требует, по крайней мере, двух составляющих. Восприятие означает познание объекта субъектом. Там, где есть только объект, есть только факты, но нет переживания фактов. И само это утверждение предполагает переживание. Поэтому субъект должен приниматься как данность. Невозможно выйти за пределы знания. Однако объект знания не имеет того же неопровержимого статуса. То, что проявляется в знании и предстоит субъекту, определённо, не может отрицаться. Но является ли этот элемент независимым от того отношения, в котором он обнаруживается, или же он ограничивается самим этим отношением, - вопрос остается открытым. Если первое, - мы имеем реалистическую теорию восприятия; если же второе, - мы имеем полноценный идеализм.

Ранний буддизм, как уже говорилось, считается реалистическим. Хотя в составе переживания и признавался субъективный фактор, тем не менее утверждалась независимо существующая реальность объекта. Эта модель очень похожа на кантовский анализ. Кант также открывает в переживании наличие априорного. Однако не всякое переживание априорно, существует неопределимый элемент данности, “вещь в себе”, без которой переживание невозможно. И, тем не менее, есть очень важное различие между этими двумя теориями познания. Кант считает, что “вещь в себе” никогда не познается как таковая. Предстоя перед знанием, она обязательно преломляется через категории понимания, так что всё, что мы знаем - это непременно категоризованный объект, и ни в коем случае не чистая данность. Возможность когда-либо превзойти эти категории на уровне эмпирического знания для Канта представляется нереальной. “Интеллектуальная интуиция” невозможна, по крайней мере, для человеческих существ. Однако саутрантики считают, что “интуиция чистой данности”

возможна. Есть некий вид знания, где чистый объект во всей его индивидуальности и уникальности познается без оперирования какими бы то ни было субъективными конструкциями.

Логика принятия данного вида познания чистой данности весьма убедительна. Для саутрантики, также как и для Канта, знание имеет двойной корень, а именно, данность и конструкция. Само это разделение невозможно, если данность не познаётся без конструирования. Там, где сконструированный объект - это всё, что мы можем знать, у нас даже не закрадывается подозрение относительно наличия какой-то конструкции. Нечто данное и нечто сконструированное могут быть установлены только тогда, когда и то, и другое узнаются изолированно друг от друга. Более того, саутрантика утверждает, что только частное является данностью, тогда как общее - это конструкция (namajatyadi-yojana kalpana). Такое познание также не может быть априорным или просто логическим. Мы должны знать, что частное и единичное - это данность, которая должна быть непосредственно воспринята.

Такое познание чистой данности в теории познания саутрантики называется восприятием¹⁹. Знание сконструированной общности - это другая прамана, которая принимается и узнаётся как умозаключение. Такая концепция двух праман радикально отличается от того, что используются в других системах индийской философии. Есть и другое фундаментальное отличие между саутрантикой и прочими системами. Для саутрантики содержание восприятия никогда не может быть умозаключением и наоборот. Это технически узнаётся как “воззрение достоверного познания расхождения” (pramanaviplavada), в противоположность ортодоксальному “воззрению достоверного познания схождения (сочетания)” (pramanasamplavada).

Восприятие, в соответствии с саутрантикой, это познание абсолютно реальных дхарм. Эти дхармы не статичные, они подвергаются непрерывному изменению. Ни одна дхарма не задерживается даже на миг. Они абсолютно ментальны (ksanika). Но здесь возникает непреодолимая трудность. Если объект ментален, следовательно, его познание таково же. Нет никакого постоянного эго, кроме отдельных ментальных состояний. Всё, что обнаруживается при анализе индивидуальности, это текущие и ментальные умственные состояния. Но если объект и его познание ментальны, восприятие становится совершенно непонятным. Восприятие - это процесс, в котором ум, чем бы он ни был, некоторым образом вступает в контакт с объектом посредством различных органов чувств, и результатом является воспринимающее познание, то есть познание объекта. Весь этот процесс не может происходить за один момент. При условии, что сам процесс является серией моментов, объект должен длиться по крайней мере до тех пор, пока этот процесс не завершится²⁰. Один момент не может быть узнан другим моментом, поскольку когда он достигает последнего, то ни того, ни другого уже нет. Предположим, что некий момент познания оставляет свой отпечаток и воздействие в последующем моменте, но, тем не менее, познаваемого объекта больше нет. Если вместо одного возникает другой момент, это уже не будет знанием первого момента. И если один момент не может быть узнан, трудно представить, каким образом может быть узнан любой последующий. В абсолютном смысле ничего не может быть познано. Это тупик, в который ранний буддизм неизменно заходит благодаря своей гипотезе радикальной ментальности вещей.

В этих гипотезах уже содержится семя идеализма. Ранний буддизм - это критический реализм. Будучи реализмом, он связан с принятием некоей абсолютной данности, и, будучи критическим, - эта данность не считается просто тем, что проявляется в знании. Постоянство

и стабильность не свойственны данности, поскольку она моментальна. Будучи моментальной, данность не может войти в какую-либо познавательную причинную связь. Эта гипотеза не может объяснить познание, не смотря на то, что именно для этого она и была выдвинута.

Объект рассматривается как причина (*alambana-pratyaya*) для своего познания. Его познание причинно обусловлено тем, что он является данностью познания. Однако причинность предполагает детерминированную временную последовательность. Причина, как указывает Кант, в любом случае не может быть связана с результатом, она обязательно должна предшествовать последующему. Поэтому объект должен предшествовать своему познанию, по отношению к которому он находится в причинной связи²¹. Но, будучи моментальным, он уничтожается к моменту возникновения своего познания²². Знание не может достичь моментального объекта²³. Поэтому мы имеем парадокс, который заключается в том, что для знания проявляется то, что больше не существует²⁴. Однако прошлый момент, в соответствии с саутрантиками, не реален. Таким образом, поскольку нет объективного элемента, содержание восприятия не реально с объективной точки зрения. Это и есть идеализм. Поскольку это знание несуществующего объекта²⁵, оно может вполне обойтись и без него. Если содержание познается не смотря на то, что оно уже не существует, всё прошлое и будущее может быть содержанием такого знания²⁶.

Восприятие реального объекта и моментальность этого объекта взаимно несовместимы. Объект предшествует знанию и, для того чтобы избежать опасности идеализма, он должен длиться до завершения процесса познания. Но такая длительность противоречит буддийской гипотезе моментальности. Тхеравада предлагает в этой связи весьма остроумное решение²⁷. В соответствии с их анализом весь процесс познания состоит из 17 моментов. Поскольку реализм требует, чтобы объект длился в течение всего процесса, тхеравада смело заявляет, что один момент объекта равен 17 моментам познания. И то и другое моментально, но скорость уничтожения объекта медленнее в 17 раз, так что для познания он сравнительно стабилен. Таким образом, стабильность объекта сохраняется без отрицания абсолютной моментальности. Однако это ухищрение идет вразрез с логикой, которая не может смириться с такой дискриминацией в обращении с объектом и субъектом. Их соответствующая моментальность не может измеряться разными стандартами. Если объект может существовать 17 моментов, он может длиться и до бесконечности. Мы не можем так безответственно обращаться с гипотезой моментальности, приводить голословные утверждения и поступаться истиной ради собственного удобства.

Сарвастивада и саутрантика осознают эти трудности. Их теория заключается в том, что объект предшествует своему восприятию, иначе утверждение, что знание воспринимает нечто несуществующее и нереальное, невозможно будет опровергнуть, и это будет играть на руку идеалистам. В сарвастиваде объект не является причиной своего познания в обычном смысле этого слова. Скорее оба вспыхивают одновременно. В любом процессе познания одновременно возникают три отдельных элемента. Здесь нет никакой причинности в виде обусловленной временной последовательности. Воспринимающее познание зарождается через контакт трёх вещей²⁸: объектная дхарма (*alambana*), чувственная активность (*indriyavikara*) и момент чистого сознания (*vijnana*). Между этими тремя нет никакого действительного контакта, каждая дхарма уникальна (*svalaksana*). Контакт состоит в том, что эти три возникают одновременно (*trikasannipata*). В силу такого контакта возникает момент сознания, имеющий форму объектного момента. Именно это подразумевается под причинностью объекта. Это не мёртвое предшествующее, но нечто живущее одномоментно

со своим познанием. Таким образом, восприятие реально существующих дхарм примиряется с их моментальностью.

Однако это лишь видимость примирения; внутреннее логическое противоречие всё ещё остаётся. Объект - это больше не причина своего познания; его возникновение - это просто повод для появления соответствующего познавательного момента. Эти два параллельных возникновения происходят одновременно. Контакт - это не взаимодействие, но лишь одновременность. Независимо от того, является ли объект причиной или поводом, нет сомнения, что он определяет форму познания и без его существования не будет последнего. С другой стороны, определённая связь не может поддерживаться без временной последовательности. Одновременность - это недостаточная основа для обусловленности²⁹. Случайность теоретически необоснованна. В западной философии Бог всегда был тем, к чему прибегали в крайнем случае; deus ex machina (“бог из машины”) был решением неразрешимых проблем. Сарвастивада не прибегала даже к этому последнему прибежищу догматической философии.

Если два момента одновременны, один не может определять другой. Или же, если всё ещё настаивают на обусловленности, нет причины, по которой не может сложиться обратное отношение. Познание и объект - одновременны. Трудно понять, почему тогда первое должно определяться вторым, а не наоборот³⁰. Одновременность может быть таким же аргументом для идеализма, как и для реализма. Момент объекта теряет свою причинную результативность, поскольку два одновременных момента не могут иметь взаимную причинную связь. И если он определяет познание даже без связи с ним, тогда это познание может определяться чем угодно, поскольку отсутствие связи также характерно и для всех остальных вещей³¹. До тех пор, пока объектное условие (alambanapratyaya) считается моментальным, его восприятие невозможно объяснить, поскольку между первым и вторым невозможно найти никакой связи. Следовательно, познание, при отсутствии любой внешней обусловленности, получает её из предшествующего момента самого познания.

Непосредственно предшествующее условие (samanantarapratyaya) является фундаментальным условием восприятия³². Реальный объект (alambana), будучи ни с чем не связанный, бесполезен. Объектное условие просто означает, что возникающее познание имеет форму внешнего объекта. Это проявление сходства с объектом является формой самого сознания. Нет никакого реального объекта. Идеализм, который рождается из врождённого отсутствия сцепления с восприятием, представлен даже в раннем буддизме. Данное противоречие становится ещё более очевидным в саутрантике, поскольку здесь гипотеза моментальности полностью анализируется во всех своих аспектах. Философия йогачары становится логическим результатом всего этого.

Теперь можно видеть, почему йогачара есть крайнее развитие того, что было логически заложено в буддизме с самого начала. Раскрытие субъективного - это великое достижение буддийской эпистемологии. Саутрантики задавались целью прояснить смысл данной позиции, и ясность относительно этого делала очевидным внутреннее противоречие половинчатого признания субъективного. С другой стороны, идеализм становится попыткой удалить это противоречие через отказ от дуалистической теории познания. Более того, анализ саутрантики продемонстрировал необъяснимость восприятия, которое не согласуется с теорией моментальности. И снова идеализм старается разрешить эту загадку, делая восприятие независимым от какой бы то ни было данности.

Здесь возникает интересная проблема исторической спекуляции. Йогачара - это непосредственный результат попытки избавиться от противоречий позиции саутрантики. Мадхьямака - это схожая попытка иного рода, с радикально отличающимся результатом. Таким образом, саутрантика занимает центральную позицию в истории буддизма. Проблема заключается в том, было ли возможно возникновение школы йогачары без посредничества мадхьямаки. В действительности мадхьямака вклинивается между саутрантикой и йогачарой. Однако есть спекулятивная дилемма: йогачара - это последняя фаза развития буддизма просто в силу исторических стечений обстоятельств, или же в силу развития логической закономерности? Мадхьямака - это весьма экстремальная позиция и, в общем, считается, что крайности приходят последними. Саутрантика и йогачара - это спекулятивные и идейно родственные системы. Мадхьямака же является чемпионом в чистом критицизме, приводящем к отрицанию всякой метафизики. Она выглядит случайным эпизодом между двумя спекулятивными философиями. Это действительно так, или же мадхьямака - это необходимая ступень в логическом развитии идеализма?

Уже было видно, что теория познания саутрантики неустойчива. Самые незначительные манипуляции с объектом открывают ворота идеализму. Субъективность, однажды допущенная в любой её форме, не желает ограничиваться каким-либо единичным аспектом переживания; она угрожает разрастись до полного поглощения всего, что может оказаться в сфере её действия. Отбросьте реализм, и для идеализма не будет преград. Поэтому йогачара - это естественный результат логики саутрантиков, тогда как интервенция мадхьямаки - это случайность, без которой можно было обойтись. Саутрантика готовит основу для возникновения идеализма и в другом важном отношении: её анализ обнаруживает нелогичность восприятия в силу несоответствия буддийской логике. Все эти размышления доказывают, что переход от критического реализма саутрантики к идеализму йогачары был логичным и естественным, и что нет никакой необходимости в посредничестве критической мадхьямаки.

Но это ещё не все. Йогачара - это не просто идеализм, но и абсолютизм. Система не может быть окончательно оценена до тех пор, пока последний её аспект не будет представлен для рассмотрения. И переход от простого идеализма к абсолютизму становится возможным благодаря диалектике мадхьямик. Внутреннее противоречие позиции саутрантики должно было превратиться в идеализм, и это произошло. Концепция данности, будучи крайне неудовлетворительной, должна была быть отброшена. Но постижение того, что субъект и объект являются коррелирующими категориями, и что одно не может быть без другого - это наследие мадхьямаки. Субъект недостижим в своем абсолютно чистом состоянии. В изоляции от объекта он становится невыразимым (*sunya*). Абсолютизм не может быть представлен кроме как с помощью диалектики, и эта норма устанавливается мадхьямакой с неумолимой логикой. Йогачара, как догматическая метафизика, имеет спекулятивные предубеждения в пользу субъекта, но, в то же время, осознает, что идеализм не может быть окончательной позицией. Чистый субъект перестаёт быть субъектом и становится чем-то неконцептуальным. Такая диалектическая осознанность заставляет йогачару выйти за пределы простого идеализма. Именно такую роль мадхьямака играет в развитии системы йогачары. Идеализм возможен и без мадхьямаки, только за счет направленного динамизма логики саутрантиков. Однако тем бы и закончилось; не было бы следующей ступени абсолютизма, если бы не было критицизма мадхьямаки, на который идеализм не мог дать ответа.

Таким образом видно, что двойственный характер системы йогачара имеет истоки в двух различных подходах. Идеализм - это результат попытки удалить неполноту логики и эпистемологии саутрантиков, а затем он становится абсолютизмом под давлением диалектики мадхьямиков. Но, несмотря на все эти изменения, йогачара оставалась верна истинному духу буддизма. Это развитие имело место в пределах буддизма, наиболее важной частью которого йогачара являлась во всех ситуациях. Центральная концепция буддизма радикально модифицировалась, но никогда не отбрасывалась. Этот момент можно проиллюстрировать на примере рассмотрения развития некоторых базовых буддийских доктрин, таких как “пустотность (sunya)”³³, “взаимозависимое происхождение (pratityasamutpada)” и “срединный путь (madhyama pratipad)”.

Пустотность может быть легко принята за наиболее центральную доктрину всего буддизма. Однако это не предполагает единой интерпретации, принятой во всех школах. Разные школы описывали её по-разному. Ранний хинаянский буддизм понимал под пустотностью просто пустоту личности (pudgala-sunya). Субстанция и целостность - это нереальные измышления, они пусты от реальности. Однако дхармы - это реальное (asunya) существование. Мадхьямака углубляет концепцию шуньяты. Нереальность или бессущностность не сводится к какому-то определённом аспекту переживания. Само переживание, во всей своей полноте, нереально и пусто. У него нет реального существования. Интересно, что этот термин соотносится не только с нереальностью, но и с реальностью. Реальность - это пустотность, которая невыразима посредством концепций (drsti- sanyatvat). Также и для йогачары всё проявляющееся в переживании - нереально. Нет ничего кроме сознания. Однако само сознание не пусто. Оно обладает онтологическим существованием. Таким образом, шуньята относится только к объективному способу проявления³³. Сознание, заражённое коррелятивными категориями объекта, порождает субъект. Нереальна только лишь эта инфекция двойственности восприятия (grahadvayasunya).

Взаимозависимое происхождение - это также базовая буддийская доктрина, но её интерпретация весьма отличается в разных школах. Прежде всего, она заключается в теории, согласно которой все элементы (звенья) (nidana) “колеса существования”, начиная с неведения (avidya) и, кончая старостью и смертью (jaramarana), причинно обусловлены. Вначале пратитьясамутпада была теорией причинности только в её моральном аспекте. Позже от этики интерес переместился к логике. Теория дхарм (dharma-sanketa) была разработана вместе с теорией моментальности (ksanikatva). Далее пратитьясамутпада, в смысле закона причинности в применении к сфере дхарм, считается единственным существованием³⁴. Она была очищена от своих этических ассоциаций. Поскольку нет реальной непрерывности между двумя дхармами, обычной связи между ними также не может быть. Причина - это просто событие, в зависимости от которого происходит результат (asmin sati idam bhavati). Моменты дхарм являются субъектами для закона зависимого происхождения. Пратитьясамутпада - это закон их строгой временной последовательности. Мадхьямака демонстрирует бессодержательность такого взгляда на причинность: без реальной связи не может быть никакой причинности.

Поскольку возникновение результата зависит от причины, сам по себе он не может быть реальным. Всё зависит от всего и, следовательно, ничто не является подлинно реальным (pratitya yad yad bhavati na hi tavat tad eva tat). Пратитьясамутпада не предполагает временной последовательности; это сущностная зависимость вещей (paraspara-sapeksatva) и соответствующая их нереальность (sunya или nihsvabhavata). Однако йогачара признаёт реальность сознания. Объект нереален, но моменты сознания реальны. Для этого снова

восстанавливается первоначальная интерпретация пратитьясамут-пады - причинность как временная последовательность, - но с важной поправкой на то, что она больше не применима к миру объективных дхарм; её активность ограничивается моментами сознания. Один момент сознания возникает благодаря предшествующему даже при отсутствии между ними реальной непрерывности. Взаимозависимое происхождение снова становится признаком реальности³⁵ в отличие от мадхьямаки, где это признак нереальности. Таким образом, момент сознания, управляемый этим законом, реален.

Срединный путь (*madhyama pratipad*) - это другая концепция, имеющая величайшую важность в буддизме. Каждая школа представляет собственный срединный курс, избегая двух крайних позиций. Даже экстремальные метафизики стараются представить себя избегающими ещё больших крайностей. Такова сущностная характеристика буддийской философии. Буддизм хинаяны описывает себя как придерживающийся срединного положения между крайностями этернализма (*sasvatavada*) и нигилизма (*ucchedavada*). Если вещи постоянны и неизменны, нет смысла стремиться к достижению лучшей участи. Все изменения к лучшему или к худшему исключены, и придерживаться нравственной жизни становится бессмысленно. Этернализм - это одна из крайностей, которая должна быть отброшена, тогда как нигилизм - другая крайность. Если нечто исчезает без остатка, тогда нет никакой пользы в каком бы то ни было усилии. Всякое стремление, следовательно, бесполезно, и нравственность также оказывается бессмысленной. Моральное поведение требует изменения и, в то же время, строгого закона причинности. Именно это защищается теорией дхарм и пратитьясамутпадой. Это и есть “срединный путь”. Мадхьямака претендует на то, чтобы занимать срединное положение в отбрасывании двух крайностей: “воззрение эго” (*atmavada*) с логикой тождественности и “воззрение отсутствия эго” (*anatmavada*) с логикой различия. Субстанция и образы полностью соотносятся друг с другом; одно не может превозноситься как реальность, а другое отметаться как проявление. Любая метафизика склоняется к той или иной модели, и поэтому срединный путь - это отказ от всякой метафизики (*drsti*). Мы не можем принять какое-либо концептуальное отношение к реальности. Базовые отношения - это утверждение и отрицание (*astiti nastiti ubhe'pi anta*). Истина невыразима, все концепции молчат (*paramarthas tu aryanam tusnimbhavah*). Такое молчание, когда отбрасываются все концепции и воздерживаются от вовлечения в любую спекулятивную метафизику, и есть срединный путь. Крайняя позиция, которой так опасаются йогачары - это реализм, с одной стороны, и нигилизм (или скептицизм)³⁶ - с другой. Объект реален и существует, также как и субъект, - это одна крайность, представленная реалистической сарвастивадой. Субъект не реален и не существует, также как и объект, - это другая крайность, представленная мадхьямакой³⁷. Срединная позиция - это идеализм. Объект не реален и является измышлением субъекта, однако субъект реален и является единственной реальностью. Отрицание реальности объекта и установление реальности сознания - это и есть срединный путь³⁸. Проявления не реальны (*ucchunyam tad asat*), но то, что проявляется - реально (*yena sunyam tad sat*).

Глава 2

РАЗВИТИЕ ЙОГАЧАРЫ

Йогачара - это естественное развитие логики буддийской мысли. Объект не таков, каким он кажется, и, следовательно, не может быть опорой для познания. Поэтому он нереален. Только сознание является реальным. Объект - это лишь аспект сознания. Его проявление, воспринимаемое как объективное и внешнее, является трансцендентальной иллюзией, в силу

которой сознание разделяется на субъектно-объектную двойственность. Сознание характеризуется созидательной активностью, управляемой иллюзорной идеей объекта. Реальность рассматривается как Воля или Идея. Такая креативность проявляется на различных уровнях сознания. Идеалистическое объяснение эмпирического мира делается возможным благодаря установлению трёх групп сознания, а именно: сознание-вместилище (alaya-vijnana), омрачённая ментальность (klista-manas) и функционирующее сознание (pravrtti-vijnana). Всё существующее ограничивается только этими тремя. Однако данная триада отнюдь не является абсолютной формой сознания. Эволюция сознания происходит в силу трансцендентальной иллюзии объективного. Когда объект признаётся иллюзорным, его отрицание сопровождается растворением субъекта. Нет необходимости в дополнительных усилиях для отрицания субъекта, он испаряется сам по себе, и не остаётся ничего познаваемого. Таким образом, сознание, освободившееся от ошибочной двойственности субъекта и объекта, является Абсолютом. Такова абсолютная реальность, суть всего (dharmanam dharmata).

Есть принципиальные позиции идеализма йогачары. И вопрос, насколько полно она представляет реальное Учение Будды, представляется не вполне корректным. Есть некоторые соображения, которые должны быть приняты во внимание при разбирательстве с этой очень сложной проблемой. Во-первых, имеется смущающий факт, который состоит в том, что сам Будда ничего не написал. Все его поучения передавались изустно, они были предназначены для различных людей и соответствовали определённым ситуациям. Поэтому конкретный смысл этих наставлений зависит от того определённого контекста, в котором они позиционировались. Поскольку Будда не писал глубокомысленных метафизических трактатов, но был заинтересован в приведении страдающих людей к освобождению, он не мог себе позволить производить детальные классификации. Более того, проповеди не были приготовлены заранее, но излагались экспромтом, иногда просто в ответ на вопросы обычных мирян. Он должен был видоизменять свои утверждения для того, чтобы быть понятным обратившимся к нему с вопросами. Особенности его проповедей также зависели от интеллектуальной подготовленности слушателей. Поэтому было бы поверхностно считать, что Будда проповедовал какую-то определённую философию.

Есть ещё одна проблема, которая состоит в том, что ученики не сразу записывали его проповеди. Необходимость в таких записях возникла десятилетиями позже, когда уже появились различные мнения относительно точного смысла наставлений. Каждая школа претендовала на передачу истинного учения Будды. И все они составляли свои версии канона, так что не было ни одной, которая бы не была отредактирована с позиции определенной точки зрения³⁹. Главным стремлением было не столько отсеивать достоверные учения, сколько находить подтверждение своим собственным взглядам. Более того, по прошествии многих десятилетий было уже сложно провести различие между аутентичными и вымышленными версиями наставлений Учителя.

Махаяна возникла в ходе этой дискуссии. Она была направлена против узости ранних школ. Особенно примечательно, что школы махаяны заявляли о возрождении истинного духа буддийских учений, который, как они утверждали, был затемнён заблуждениями хинаяны. И такое утверждение не могло быть отвергнуто только на основании того, что махаяна появилась позже, поскольку к тому времени, когда появились хинаянские школы, оригинальные проповеди уже были перемешаны с более поздними версиями некоторых школ. Но несмотря на это, всё же оставались стержневые учения, достоверность которых не могла отрицаться. То, что Будда проповедовал доктрину о дхармах, по-разному оформленных

и классифицированных в скандхи, дхату и аятаны, не оспаривалось даже наиболее монистическими школами махаяны, поскольку это было слишком очевидно. Однако разрыв между хинаяной и махаяной был настолько явный и всеобъемлющий, что позже возникла необходимость в доктрине о двух видах наставлений Будды: определённых (*nitartha*) и предварительных (*neyartha*). Существуют некоторые положения, которые истинны только для эмпирического мира и не рассматриваются буквально. Такова неяртва, которая тождественна относительной истине (*samvrti*). Есть и другие положения, в которых говорится об абсолютной истине (*paramartha*). Они передавались не для обычных людей (*prthagjana*), поскольку были слишком трудны для понимания. Такое заявление махаянистов в общем-то не отвергалось, поскольку известно, что Будда апеллировал к пониманию тех личностей, с которым он непосредственно общался в данный момент, и поэтому он не мог всегда выражать во всей полноте свое глубокое внутреннее знание. Позже, когда уже сама махаяна разделилась на мадхьямаку и йогачару, этот разрыв между наставлениями *неяртхи* и *нитартхи* оказался удобным орудием диспута. Когда йогачарины цитируют сутры, чтобы засвидетельствовать учение Будды о единственной реальности сознания, мадхьямики отвергают это, говоря, что данные наставления имеют только относительный смысл⁴⁰. Хотя очевидно, что ни одна школа никогда не оспаривала то, что какая-либо из представленных теорий не подтверждалась Буддой. Это означает, что никто не был уверен в том, каково было его истинное Учение.

Эта проблема ещё больше усложняется характерным утверждением, встречающемся во многих канонах махаяны, о том, что нет такой доктрины, которую бы проповедовал Буд да. “За время между той ночью, когда Татхагата достиг просветления, и ночью, когда он полностью угас, им не было произнесено ни одного звука, и впредь не будет произнесено ни одного звука; слово Будды не является словом.”⁴¹ На это парадоксальное утверждение могут накладываться самые разнообразные конструкции. Поскольку не было определённости относительно того, что Будда действительно излагал какое-то законченное и единственное воззрение, махаянисты, создавая свою особую конструкцию, старались отмахнуться от всех бесполезных прений по этому поводу. Это также могло означать, что Будда просто не желал обсуждать проблемы абсолютного (*avyakṛta*), приводящие к неразрешимым логическим антиномиям, и поэтому он ничего не говорил по этому поводу. Буквальная интерпретация данного положения определённо не оправдана.

Из этих рассуждений следует, что ни одна из школ не может представлять истинное учение Наставника. Однако все они относятся к одному духовному источнику, то есть к традиции несубстанциональности (*nairatmyavada*). Безусловно, эта традиция отличается от традиции упанишад и является общим измерением всех буддийских школ. Однако в её рамках ни одна из школ не может претендовать на аутентичность, просто исходя из даты своего возникновения, при условии отсутствия каких бы то ни было записей самого Будды. Нет никакой возможности урегулировать некоторые доктринальные различия в пользу одной из школ. Тем более, что сами каноны, как мы уже видели, имеют определённую школьную принадлежность.

Так мы видим, что тот факт, что в канонах хинаяны нет ни малейшего следа идеализма, и тот факт, что йогачара цитирует в свою пользу некоторые сутры, которые предположительно были переданы Буддой, не ведёт к какому-то определённому выводу. Однако, с нашей точки зрения, не имеет особого значения то, действительно ли Будда учил идеализму, или же это просто позднее развитие доктрины. Мы просто должны понять, следует ли логически

идеализм из предпосылок раннего буддизма или же нет. И об этом уже говорилось в предыдущей главе.

Таким образом, происхождение систем йогачары скрыто мраком. Из “деяти дхарм”, принятых в махаяне как канон, то есть Ланкаватара-сутра, Саддхарма-пундарика и пр., только Ланкаватара определенно содержит идеалистические учения⁴². В ней говорится о единственной реальности сознания и отрицается реальность внешнего мира. “В той форме, в которой мы это имеем, данная работа является либо очень не аккуратной компиляцией, либо она очень пострадала, пока дошла до нас. Кроме того, она состоит из частей, относящихся к разным периодам”-говорит Винтерниц⁴³.

“Что касается второй главы, которая не имеет никакой связи с первой, то Махамати начинает атаковать Будду длинными сериями более чем из 100 вопросов. Эти вопросы содержат все детали доктрины, касающиеся освобождения, хранилища (alaya), ментального сознания (manovijñāna) и других основополагающих идей виджнянавады, таких, например, как пустотность, просветление и пр... Главная часть, со II по VII главы, полностью философская по содержанию и фактически излагает всю систему буддийской доктрины, главным образом с позиции виджнянавады... В IV главе описываются десять уровней (bhūmi)....

Вся X глава - это пространный философский трактат в 884 строфах. В данном случае также излагается доктрина виджнянавады. Снова и снова подчёркивается, что явления не реальны, также как мираж, иллюзия и заблуждение. Также, как и в Gauda- padīyakarika, в этом тексте (V. 443) нереальность мира иллюстрируется схожестью с огненным колесом, которое возникает при вращении горячей головёшки. Снова и снова мы встречаем сравнения с “рогами зайца”, “кругами перед зажмуренными глазами”, а также с ошибками и заблуждениями органов чувств; всё это призвано продемонстрировать иллюзорность мира и что нет ничего реального, даже освобождения (V. 623).”

“Мы можем предположить, что X глава была написана незадолго до 513 года нашей эры. Философия виджнянавады, которая излагается во всех частях Ланкаватары, совпадает с доктринами Майтреянати и Асанги, а также с Махаяна-шратхотпадой, которые датируются началом IV века н. э. Поэтому возможно, что Ланкаватара-сутра, даже в своей ранней форме, не существовала ранее, чем за сто или даже пятьдесят лет до 443 г. н. э.”⁴⁴

Кроме того, есть Буддхааватамсака-сутра, которая состоит из двух работ: а) Дашабхумика-сутры и б) Гандавьюха-сутра (Gandavyūha-sutra). Первая известна как Дшабхумака, или Дашабхумишвара,⁴⁵ и иногда рассматривается как независимый текст. “Темой этой работы является описание “десяти уровней” (dasabhūmi), благодаря которым может быть достигнуто состояние Будды. Дашабхумака - это наиболее важный текст, в котором излагается данная доктрина.”⁴⁶ Гандавьюха-сутра⁴⁷ - это другая часть Автамсаки.

Некоторые другие сутры йогачары - это 1) Сандхинирмочана-сутра⁴⁸, разъясняющая скрытое (тайное) намерение Будды (sandhi=abhipraya) и 2) Гханавьюха-сутра (Ghanavyūha-sutra)⁴⁹.

Работа, которая стала причиной столь обширной полемики, Махаянашратхотпада-шастра, приписывается великому Ашвагхоше, автору Буддхачариты. Судзуки относит этот текст не позднее, чем к первому веку нашей эры⁵⁰. Он считает, что Ашвагхоша был одним из главных деятелей, которые практически инициировали великое духовное и интеллектуальное

движение махаяны в Индии⁵¹, и что эта работа является одной из фундаментальнейших в махаяне. Фактически она предвосхитила как систему мадхьямаки, так и йогачары⁵².

Данный текст представляет собой попытку синтезировать воззрения этих двух школ махаяны. “Система Ашвагхоши по всем ключевым пунктам соответствует мадхьямаке, но принимает теорию “сознания-хранилища” (alaya-vijñāna) как ступень в эволюции “таковости” (tathata), на которой пробуждается сознание.”⁵³

Однако этот момент бросает тень сомнения на столь раннюю дату возникновения данного текста. Синтез - это совмещение двух соперничающих точек зрения, когда их доктринальное расхождение становится слишком острым. Это происходит в том случае, если две соответствующие доктрины достаточно развиты, каковыми они и представляются в данном тексте. В любом случае он не может рассматриваться как преддверие махаяны, поскольку тогда всё должно было бы выглядеть так, как если бы такое различие ещё не возникло. К сожалению, Судзуки рассматривает махаяну как некое единство⁵⁴, что может быть верным с религиозной точки зрения, однако совершенно не истинно с точки зрения великих философских школ махаяны.

Кроме того, есть ещё одно веское основание для сомнений в подлинности данной работы. Как замечает Винтерниц: “Махаянашратхотпада-шастра является текстом, в котором предпринимается попытка синтезировать учения школ мадхьямаки и виджнянавады. Хотя он и приписывается Ашвагхоше, однако же этот текст не мог быть написан автором Буддхачариты. Остаётся открытым вопрос, приписывалась ли данная работа великому поэту с целью поднятия авторитета текста, либо же был второй Ашвагхоша, живший примерно в VIII веке н. э., который и написал этот философский труд, свидетельствующий о продвинутой стадии развития философии махаяны. Этот текст дошел до нас только в двух китайских версиях⁵⁵. Его санскритский оригинал совершенно не известен⁵⁶ и, кроме того, он не цитировался ни одним из известных великих мастеров махаяны или их комментаторами.”⁵⁷ Несмотря на всё это, данная работа активно изучается и сегодня. “В биографии Слоан Цзана говорится, что он перевел этот текст с китайского на санскрит.”⁵⁸ В сносках добавляется, что “этот факт свидетельствует в пользу взгляда, которого придерживаются некоторые японские ученые, особенно С. Му-наками, что это китайское, а не санскритское произведение. По этому поводу в Японии разгорались жаркие дебаты.”⁵⁹ Далее он добавляет: “Поль Демевиль произвёл исчерпывающее исследование всей этой крайне сложной проблемы аутентичности Махаянашратхотпада-шасгры.⁶⁰ ...Он не видит смысла отрицать индийское происхождение этой работы, которая (как он считает) является более поздней, чем Ланкаватара, но более ранней, чем труды Асанги и Васубаддху. Иначе трудно объяснить, почему они ни разу не упоминались в данном тексте. С другой стороны, очень странно, что работа, столь популярная в Китае и Японии, никогда не цитировалась ни в одном из санскритских текстов, а также ни в одном китайском или тибетском переводах буддийско-санскритских трактатов.”⁶¹

Развитие системы йогачары можно разделить на две ярко выраженные фазы. “Школа йогачары делится на старую традицию Арья-Асанги и новую традицию Дигнаги. В первой устанавливаются идеалистические взгляды новой интерпретации старой Абхидхармы. Сам Арья-Асанга составил махаянскую Абхидхарму (Abhidharma-Samuccaya), где количество элементов (dharma) увеличивается с 75 до 100. Алаявиджняна здесь становится новым элементом... Однако, это не Абсолют”.⁶² “В системе Дигнаги старая Абхидхарма была полностью⁶³ отброшена и замещена логикой и эпистемологией. Дигнага начал с реформы

брах-манистской логики (Nyaya) и приспособил её под буддийские идеи. Его анализ восприятия привёл к концепции исключительно конкретного и индивидуального (svalaksana), коренного или, так сказать, аспекта восприятия, единичного мгновения (ksana), в котором существование и познание, объект и субъект сходятся воедино.⁶⁴

Уже было сказано, что основателем школы йогачара был Асанга или Арья-Асанга⁶⁵. Однако имеются свидетельства в пользу того, что действительным основателем этой системы был Майтрея или Майтреянатха. Традиционно считается, что пять работ Майтреи были переданы Асанге на небесах Тушиты⁶⁶ и, судя по всему, Майтрея скорее являлся мифическим персонажем⁶⁷, нежели исторической личностью. Теперь же выясняется, что он всё-таки действительно существовал, был учителем Асанги и реальным основателем школы йогачара⁶⁸.

По мнению Будона⁶⁹, текстов Майтреи было всего пять, это: 1) “Украшение сутр махаяны” (Mahayanasutralankara)⁷⁰; 2) “Анализ середины и крайности (Madhyantavibhanga)”⁷¹; 3) “Анализ дхармы и дхарматы (Dharmadharmatavibhanga)”⁷²; 4) “Высшая Непрерывность (Uttaratantra)”⁷³; 5) “Украшение ясного понимания (Abhi-samayalankara)”⁷⁴. “Судя по всему Абхисамаяланкара-карика-это действительно работа Майтреянатхи. И, по всей вероятности, текст Махаянасутраланкары, состоящий

из запоминающихся стихотворных строф, переведённый С. Леви, и приписывающийся этим же учёным Асанге, также является работой Майтреянатхи,” - утверждает Винтерниц. В сносках он продолжает: “Х. Уи считает весьма вероятным, что Майтреянатха, а не Асанга был автором Махаянасутраланкары... В этом тексте Асанга не упоминается как автор. По мнению С. Леви, карики и комментарии являются работой Асанги. Уи показывает, что Васубандху является автором комментария”⁷⁵. “Х. Уи⁷⁶ утверждает, что по-прежнему остаётся открытым вопрос о том, кто является автором комментариев - Асанга или Васубандху. Он приписывает Майтрее следующие работы: Йогачарабхуми (Yogacara-bhumi), Йогавибханга-шастра (Yogavibhanga-sastra) (ныне утеряна), Махаяна-сутраланкара, Мадхьянтавибханга, Ваджрачхедика-парамита-шастра и Абхисамаяланкара. Туччи считает, что Майтрея был автором шести работ, включая Махаянасутраланкару и Йогачарабхуми-шастру. Он также придерживается того мнения, что Майтрея является автором карик всех шести текстов, тогда как Асанга, его главный ученик, написал к ним свои комментарии. ...Поскольку комментарий к Абхисамаяланкаре приписывается Асанге, и поскольку сам текст и комментарий должны были быть составлены тем же автором, Обермиллер считает, что все пять трактатов, которые очень похожи по стилю написания, хотя и представляют разные точки зрения, были составлены Асангой. А история о том, что Асанга услышал их от Майтреи на небесах Тушиты, лишь придает им авторитетность откровения”⁷⁷.

Имена двух братьев, Асанги и Васубандху, необыкновенно превозносятся в истории системы йогачара. Асанга был учеником Майтреи, но его имя стало более известным, чем имя его учителя. “Асанга был старшим из трёх братьев, сыновей Брамина из рода Каушика в Пурушапуре (ныне Пешавар), что на севере Индии (теперь Пакистан). Они жили примерно в четвёртом веке и вначале были последователями школы сарвастивада. Самый младший из них не слишком известен”⁷⁸.

Наиболее важным трудом Асанги является Йогачарабхуми-шастра⁷⁹. Винтерниц считает, что это работа Майтреянатхи. “Среди текстов, которые предположительно были открыты Асанге мифическим Майтреей⁸⁰, возможно, это одна из работ самого Майтреянатхи. Это текст в

прозе, похожий по стилю на литературу Абхидхармы. Бодхисаттвабхуми⁸¹ - это пятнадцатая ступень из семнадцати, излагающихся в этом обширном трактате.

Последняя ступень - это та, на которой не остаётся и следа действия (karman).. Тибетцы приписывают авторство Йогачарабхуми-шастры Асанге⁸².

Кроме этой великой работы Будон упоминает ещё два систематизирующих труда Асанги⁸³, а именно: Абхидхармасамучаю⁸⁴ и Махая-насамграху⁸⁵. Он также упоминает следующие тексты: Таттвавиниш-чая (Tattvaviniscaya), комментарий на Уттаратантру, комментарий на Сандхинирмочана-сутру и другие работы⁸⁶. Винтерниц отмечает⁸⁷ также следующие его работы, дошедшие до нас только в китайских переводах, это: Mahayanasampragaha в переводе Парамартхи (563 год н. э.), Prakarana-aryavasa-mahayanabhidharma-samgiti-sastar в переводе Сюан Цза-иа (625 год н. э.), а также комментарий на Ваджрачхедиду в переводе Дхармагупты (590-516 год н. э.).

Вероятно, Асанга был автором также и некоторых тантрических произведений. «Одна садхана (№ 151) приписывается Асанге. Едва ли верно то, что сам Асанга писал тантрические тексты, хотя, вероятно, была некоторая историческая связь между школой йогачары и зарождающейся ваджраяной»⁸⁸. «Таранатха утверждает, что тайными путями тантризм передавался со времён Асанги до времен Дхармакирти, и Б. Бхаттачарья уверен⁸⁹, что на самом деле Асанга как-то влиял на возникновение ваджраяны. Мне кажется, что утверждение Таранатхи объясняется тем, что приверженцы ваджраяны были заинтересованы в том, чтобы отодвинуть время возникновения своей доктрины к более ранним временам»⁹⁰. «Нагарджуна, который считается автором садхан и многочисленных тантрических текстов, не является основателем системы мадхьямака, но учителем, который жил примерно в середине седьмого столетия»⁹¹. Туччи также⁹² полагает, что Тантра зародилась во времена Асанги (IV век). Б. Бхаттачарья приписывает Гухьясамаджа-тантру Асанге⁹³, но его аргументы, определённно, очень слабы. «...Не может быть доказано существование никакой реальной тантры до VII века н. э... Мы только можем сказать, что некоторые элементы тантризма уже обнаруживаются в ранних работах»⁹⁴.

Васубандху является центральной фигурой в системе йогачара и одной из наиболее выдающихся личностей во всей истории буддизма. Он был младшим братом Асанги и жил в четвёртом веке н. э.⁹⁵ Индийский монах Парамартха (499-569 г. н. э.) составил биографию Васубандху, в которой также упоминается и его брат Асанга⁹⁶. Однако, это повествование скорее замечательно своим описанием магии и чудес, нежели чем исторической точностью. Тибетская версия, написанная Таранатхой, ещё более фантастична.

Васубандху сочетал в себе великую критическую проницательность и мудрость с изумительной эрудицией. Его активность имела два периода. Первым была саутрантика, когда он писал работы с позиции хинаяны. Во второй части своей жизни он был обращён своим братом и учителем Асангой в махаяну. Его великие труды, посвященные идеализму, относятся именно к этому периоду.

Наиболее известной работой Васубандху раннего периода является Абхидхармакоша, один из величайших трудов во всей буддийской литературе, который до недавнего времени считался утерянным, а теперь ждёт своей публикации. Нам известен только комментарий Яшомитры⁹⁷, а также его тибетская и китайская версии. «Трактат Абхидхармакоши, состоящий из 600 стихотворных строк вместе с авторскими комментариями, представляет

собой онтологию, психологию, космологию, этику и доктрины освобождения в полном объёме. Последняя глава, считающаяся девятой или приложением к восьмой, и изложенная не в форме стихов, описывает буддийскую доктрину души (отрицание постоянной души) и направлена против пудгалатмавадинов, верящих в постоянную самость. Хотя Абхидхармакоша и написана с позиции сарвастивады, этот текст считается авторитетным для всех буддийских школ. Из Коши и его комментариев мы можем узнать о догматике древних буддийских школ гораздо больше, чем из любой другой работы. Он позволяет нам пролить свет на диспуты между вайбхашиками и саутрантиками. Кроме того, эта работа насыщена цитатами из ранних произведений”⁹⁸.

“Есть книга высказываний с чудесными комментариями, совершенно хинаянская по характеру, представленная только на тибетском и приписываемая Васубандху, которая называется Гатхасамграха (Gathasamgraha)”⁹⁹. “Похожая работа, Шилапарикатха (Silararikatha)¹⁰⁰, наставительный трактат в стихах, приписывающийся Васубандху, сохранился только в тибетском Данджуре”¹⁰¹.

Васубандху написал особый текст, Парамартхасаптати (Paramarthasaptati), посвящённый опровержению философии санкхья. Эта работа, санскритский оригинал которой потерян, вероятно, является опровержением Санкхьясаптати (Sankhyasaptati) Ишваракришны. Как ни странно, китайцы также приписывают комментарий на Ишваракришну Васубандху¹⁰².

Когда Васубандху был обращён в Махаяну, он настолько глубоко раскаялся в том, что прежде порочил это учение, что захотел отрезать себе язык¹⁰³, однако Асанга посоветовал ему использовать свой язык для проповеди махаяны. В результате Васубандху написал большое количество комментариев на такие махаянские сутры, как Саддхармапун-дарика, Махапаринирвана-сутру, а также на Ваджрачхедика-праджняпарамиту. Будон считал, что он также написал большой комментарий на Шатасахасрику, Панчавинишатисахасрику и Аштада-шасахасри-ку¹⁰⁴, разъясняя, таким образом, Праджняпарамиту с позиции системы йогачара.

Будон упоминает восемь трактатов Васубандху, относящихся к идеализму¹⁰⁵. Первые и наиболее важные из них - это два классических трактата, Вимшатики и Тримшики, вместе представляющие великую виджняптиматрасиддхи¹⁰⁶. Это полный и совершенно разработанный текст идеализма йогачары. Категория объективного опровергается с большим диалектическим искусством и доказывает единственную реальность сознания. Васубандху также написал комментарий на Вимшатику. Остальными шестью работами, которые упоминаются Будоном, являются: Панчаскандхапракарана¹⁰⁷, Вьякхьявьюкти, Кармасиддхипракарана¹⁰⁸ и три комментария на Махаянасутраланкару, Пратитьясамушадасутру¹⁰⁹ и Мадхьянтавибхангу¹¹⁰. Он написал также много других комментариев - на Дашабхумика-сутру (Dasabhumika-sutra), Махаянасамграху (Mahayanasangraha), Дхармадхарматавибхангу, Акшьяматинирдешу (Aksayamatinirdesa), Гаяширшу (Gayasirsa), Санмукхадхарани (Sanmukhadharani), Чатурдхармака (Caturdharmaka) и пр.

Однако такой важный трактат, как Трисвабхаванирдеша¹¹¹ Будоном не упоминается. Винтерниц также ничего о нём не сообщает. Данный текст состоит из 38 строф, освещающих “доктрину трёх истин”, то есть: парикалпиты, паратантры и паринишпанны.

Х. Р. Рангсвами Аенгар¹¹² и Дж. Туччи¹¹³ доказывают, что Вадавидхи (Vadavidhi) также является работой Васубандху, а не Дхармакирти, как пытается доказать Кейф¹¹⁴ вслед за С. К. Видхьябхушаном.

Считается, что к концу жизни Васубандху стал поклоняться Амитабхе и написал работу под названием Апаримитаюс-сутропадеша (Aparimtayus-sutropadesa), в которой он выразил свое стремление попасть в Сукхавати¹¹⁵.

В пятом веке н. э. на исторической сцене появляются такие учителя как Стхирмати, Дигнага, и Дхармапала; все они принадлежали школе Васубандху¹¹⁶. Стхирмати был великим комментатором работ йогачары. Он был учеником Васубандху, и Будон считает, что Стхирмати был “более сведущ, чем Васубандху, в Абхидхарме”¹¹⁷. Он написал чудесные комментарии к восьми идеалистическим трактатам Васубандху, из которых наиболее знаменитым был Тримшикавиджняпти-бхашья (Trimsikavijnapti-bhasya). Комментарий к Мадхьянтавибхага-бхашья также был написан им. Кроме того, он написал комментарий к Кашьяпа-париварта (Kasyapaparivarta) или Ранакута (Ratnakuta). “Этот учитель составил комментарий к Абхидхармакоше под названием Каракашани (Karakasani), комментарий к Абхидхармасамучае, комментарии к восьми трактатам (Васубандху) и огромное количество других работ” - утверждает Будон¹¹⁸. Санскритские оригиналы всех этих текстов, кроме первых двух, не доступны. Дхармапала написал комментарий на Виджняптиматратасиддхи, который послужил основой для переводов Сюан Цзана.

Вместе со Стхирмати сугубо идеалистическая фаза системы йогачара подошла к концу. Мыслители больше не интересовались конструктивными деталями идеалистической метафизики. Их интерес сместился от метафизики к логике и эпистемологии. Идеализм устанавливался только с точки зрения абсолютной реальности, но в целях обеспечения устойчивой основы для логики эмпирической реальности была восстановлена концепция “вещи в себе” (sva-laksana) саутрантики. Всё это вылилось в формирование гибридной школы саутрантика-йогачара¹¹⁹, для которой может быть зарезервировано наименование виджнянавада. Наиболее значимыми именами в этой школе были Дигнага и Дхармакирти. Как явствует из Аламбанапарикши (alambanapariksa) Дигнаги и из Виджняптиматратачинта (Vajnaptimatratata-cinta) (часть Праманавартики) Дхармакирти, их сущностным учением была йогачара. Но их главным интересом были логические разработки, тогда как онтологический аспект их наследия не развивался. Абсолютной реальностью (paramarthasatya) по их мнению являлось только сознание, но с логической точки зрения они принимали свалакшану как эмпирически реальную (paramarthasat). Это была вторая фаза в развитии буддийского идеализма. Первая фаза чистого идеализма была представлена Майтреей, Асангой, Васубандху и Стхирмати, и может быть названа школой йогачары. Вторая фаза идеализма вкупе с критическим реализмом, представленная Дигнагой и Дхармакирти, может быть названа школой виджнянавады, а также полным развитием йогачары-виджнянавады.

“Величайшим и наиболее независимым мыслителем, последователем Васубандху, был Дигнага, основатель буддийской логики и одна из наиболее выдающихся фигур в истории индийской философии”¹²⁰. В соответствии с Будоном, он вначале принадлежал к школе ватсипутрия¹²¹, в которой утверждалось, что эго не является ни идентичным группе элементов, ни отличным от неё, и что оно имеет квази-перманентную реальность. Однако вскоре, разочаровавшись в этом учении, он стал учеником Васубандху. Считается, что последний написал примерно 100 работ на различные темы¹²², включая комментарии к Абхидхармакоше, Гунапарьянтасготра (Gunaparyantastotra) и пр. Аламбанапарикша¹²³ - это

очень маленький трактат, состоящий из 8 строф с краткими комментариями, в котором рассматривается объект восприятия и с позиции йогачары опровергается реальность внешнего мира. Дхармапала написал к нему свой комментарий. “Но, поскольку эти трактаты были просто фрагментами (безо всякой системы), Дигнага решил составить Праманасамуччаю (pramanasamuccaya) (Компендиум логики),¹²⁴ в котором все малые трактаты были объединены в один.” Дигнага написал также комментарий к этой великой работе, и фактически открыл новую эру в истории буддизма. Его другие малые работы - это Трикалапарикша (Trikalapariksa), Хетучакранирная (Hetucakranirna) ¹²⁵, Ньяямукха (Nyayamukha)¹²⁶ и Ньяяправеша (Nyayapravesa)¹²⁷.

Наиболее известными из его последователей был Дхармакирти, учителем которого был Ишварасена, ученик Дигнаги. Его выдающимся произведением была Праманавартика (pramanavarttika) (Комментарий к логике)¹²⁸, которое является своего рода обзорным комментарием к Праманасамуччае. В соответствии с Будоном, он написал семь трактатов по логике. “Семь трактатов состоят из трёх главных работ и четырёх дополнительных. Первые - это Ньяябинду¹²⁹, Праманавинишчая и Праманавартика. Тема умозаключения детально рассматривается в двух работах - Хетубинду¹³⁰ и Самбандхапарикша¹³¹... Силлогизм более подробно разъясняется в Ваданье¹³²... Сантанантарасиддхи¹³³ демонстрирует, что с точки зрения эмпирической реальности умозаключение о существовании других умов на основании существования их слов и действий не противоречит идеализму”¹³⁴.

У Шантаракшиты и Камалашилы мы обнаруживаем другое интересное развитие философии махаяны. Шантаракшита пытался синтезировать системы мадхьямаки и йогачары. Несмотря на то, что и до этого некоторые мадхьямики могли иметь те или иные идеалистические наклонности¹³⁵, тем не менее, Шантаракшита был первым, кто осознанно попытался сформулировать идею синкретической школы¹³⁶. Его абсолютистская позиция, по сути, соответствует воззрениям мадхьямаки, хотя местами он демонстрирует свою склонность к идеализму¹³⁷. Он посвящает целый раздел опровержению внешнего объекта. Получается, что Шантаракшита с эмпирической точки зрения не был противником йогачары, но при этом он не отбрасывал и своей абсолютистской позиции мадхьямаки. Учитель Шантаракшита составил Мадхьямака-ланкару и тем самым положил основание для особой школы мадхьямаки, которая отрицает эмпирическую реальность внешнего мира, признавая при этом интроспективное восприятие (самоосознание) (svasamvedana). Но, с другой стороны, сознание не рассматривается как абсолютная реальность (в отличие от йогачара - виджнянавады). Мадхьямакалока и три Бхаванаграммы Камалашилы, также как и тексты Вимуктасены, Харибхадры, Буддхаджнянапады, Абхаякарагупты и др., находятся в согласии с ключевой позицией Шантаракшиты (каковой является йогачара-мадхьямака-сватантрика)¹³⁸.

Шантаракшита¹³⁹ составил большой философский труд под названием Таттвасанграха,¹⁴⁰ к которому Камалашила написал комментарий Раңжика. Здесь он опровергает все философские системы своего времени, буддийские и небуддийские. Другая его работа - это короткий трактат Мадхьямакаланкара с автокомментарием. Эта работа дошла до нас только в тибетском варианте. Шантаракшита умер в 762 году в Тибете.

После Шантаракшиты больше не было дальнейшего философского развития системы йогачара. Постепенно она была вытеснена ньяя-вайшешикой и адвайта-ведантой и, полностью исчезнув в Индии, обосновалась в Китае и Японии.

ОПРОВЕРЖЕНИЕ РЕАЛИЗМА

Сосуществование объекта и субъекта

(sahopalambhaniyama)

Йогачары считают, что сознание - это единственная реальность. Эмпирический мир, по их мнению, сводится к идеям¹⁴¹, которые являются, так сказать, комплексом вибраций сознания. Независимость внешнего объекта, противостоящего сознанию, только кажущаяся¹⁴². Наивное разделение между восприятием и его содержанием - иллюзорно. “Синее” и “сознание синего” на самом деле тождественны (sahopalambhaniyamad abhedo nila-taddhiyoh)¹⁴³.

Поскольку внешний объект обязательно воспринимается вместе с его сознанием, такая независимость не очень обоснована. Для того, чтобы установить разницу между двумя вещами, необходимо воспринимать их по отдельности. Если две вещи всегда обнаруживаются во взаимосвязи, они не могут даже рассматриваться как “две”. Связь различных вещей предполагает различие соотносимых вещей; должны иметься случаи, когда одно существует без другого. В противном случае это различие остаётся химерическим. Такой принцип используется йогачарой для того, чтобы доказать слабость реалистической гипотезы.

Реалисты считают, что содержание воспринимаемого независимо от акта восприятия¹⁴⁴. Восприятие никак не меняет содержание воспринимаемого. Оно остаётся тем же и не затрагивается процессом восприятия. Восприятие можно сравнить со светом, поскольку он никак не меняет вещи, на которые направлен, но просто раскрывает, или обнаруживает то, что прежде было сокрыто во тьме. Изменение содержания восприятия состоит только в том, что прежде оно оставалось невоспринимаемым, теперь же - воспринимается. Изменение относится к нашему знанию объектов, и никоим образом не касается самих объектов. Восприятие онтологически нейтрально. Оно обнаруживает вещи как есть, а не конструирует их целиком или по частям. Если восприятие делает воспринимаемые вещи отличающимися от того, чем они были прежде, мы никогда не можем сказать, что мы воспринимаем ту же вещь, которую воспринимали до этого. В таком случае два момента восприятия, будучи различными, формируют различные содержания. Если восприятие не полностью формирует своё содержание, но только частично его модифицирует, тогда остается не-модифицируемая сердцевина, которая абсолютно индифферентна как воспринимаемое. Если же наличие этой сердцевины снова что-то должно сделать для своей воспринимаемости, тогда мы переходим к бесконечному регрессу. Также нельзя утверждать, что восприятие лишь частично способствует наличию (проявлению) содержания, поскольку у нас нет возможности оценить эти две части. Относительно категорий реализма и идеализма у йогачары всё ещё остаётся много неясностей. Тогда как промежуточная позиция неустойчива.

Содержание лишь случайно оказывается объектом восприятия. Восприятие обнаруживает объект, но объект не нуждается в своём обнаружении. В его природе нет ничего такого, что бы вводило его в сферу восприятия. Содержание - это самодостаточное содержание, которое никак не зависит от случайного факта своего восприятия, кроме того, что оно является самим фактом восприятия. Объект, который прежде не воспринимался, входит в познавательную

ситуацию, сохраняя свою абсолютную тождественность¹⁴⁵, и в ходе познания не подвергается никакому изменению, кроме того, что он воспринимается.

Однако йогачара возражает¹⁴⁶: для того, чтобы выявить эту тождественность, мы должны знать объект при обоих обстоятельствах - до восприятия и во время восприятия. Таким образом, мы оказываемся в затруднительном положении. Чтобы утверждать, что объект ничего не делает для своего восприятия, мы должны знать, чем этот объект был до своего восприятия; то есть мы должны знать не зная. Мы можем назвать вещь тождественной лишь тогда, когда обнаруживаем её при двух или более обстоятельствах и узнаем как ту же самую. Здесь же, по самой сути данного случая, такое узнавание невозможно. Всякая тождественность относительна. Абсолютная тождественность, если такая вещь вообще возможна, обязательно должна быть неконцептуальной; однако в случае с восприятием одна из частей этой связи неизменно отсутствует. Мы знаем содержание только таким, каким оно воспринимается, и не можем сравнить его с невоспринимаемым. Таким образом, чтобы утверждать непрерывную независимость содержания, реалист должен совершить невозможное¹⁴⁷: он должен знать объект, который *ex-hypothesi* неизвестен¹⁴⁸.

Йогачара делает вывод: поскольку знание, не отличающее познаваемое, приводит к знанию того, что определяется как неизвестное, следовательно, тезис о том, что объект в обоих случаях тождественен, должен быть отброшен. Мы никогда не можем превзойти знание¹⁴⁹. Когда говорят, что восприятие только обнаруживает уже существующий объект, как раз предполагает такую трансценденцию. Сознание креативно (созидательно). Объект не имеет отдельного самостоятельного существования, и поскольку он не может быть признан существующим отдельно от своего сознания, сознание и объект не отделены друг от друга¹⁵⁰.

Синее - это абстракция; то, что существует - это лишь сознание синего, то есть сознание, имеющее форму синего¹⁵¹. Невозможно утверждать, что в этом случае у нас нет уверенности относительно сознания "синего" и что речь идёт только о "синем сознании", как если бы само сознание было окрашено, поскольку йогачара доказывает, что объекты восприятия физически вовсе не существуют и, таким образом, вопрос о "синем сознании" не возникает. Нет "синего", есть только идея синего. Это не означает, что мы должны прекратить говорить "это синее" и вместо этого начать говорить "я синее"¹⁵², поскольку данная идея имеет ту же форму, что и "это синее". Также как "синее" не имеет отдельной независимости, также и "Я" не существует отдельно от конкретного сознания "Я". Следовательно, "это синее" обосновано не менее, чем "я синее".

Однако, необходимо признать, что аргумент, исходящий из "эгоцентрического положения (the egocentric predicament)"¹⁵³ (знаменитое *sahopalambhaniyata* йогачары) не доказывает идеалистический тезис. Сказать, что реалистическое содержание необоснованно - это одно, но сделать из этого вывод, что тем самым обосновывается идеализм - это другое. Хотя "сосуществование объекта и субъекта" (*sahopalambhaniyata*) может выглядеть как позитивный аргумент, в действительности, - это лишь косвенное доказательство. Существо этого аргумента состоит в том, что для того чтобы утверждать существование этого аргумента состоит в том, что для того чтобы утверждать независимость объекта, мы должны обнаружить способ его познания при том, что *ex-hypothesi* он неизвестен. Как это происходит в веданте, уже было показано. Конечно, это верная оценка реалистической позиции, но ошибочно было бы вывести из неё, что когда объект познаётся, он абсолютно не существует. Реалисты возражают, что в данном случае эпистемологическая проблема расширяется до онтологического уровня¹⁵⁴. Это подобно доказательству, что, поскольку нам нужен

микроскоп для того, чтобы увидеть бактерию, эта бактерия без микроскопа существовать не может¹⁵⁵. То, что несомненно истинно для нашего познания вещей, ошибочно считать истинным для самих вещей. Если мы не можем видеть без света, мы не можем сделать из этого вывод, что свет

- это составная часть видимой вещи. Тот, кто надевает красные очки, безусловно, убеждён, что он всё видит в красном свете, но он не может утверждать, что все вещи действительно красные. То, что мы не можем знать без познания - это тавтология, а то, что вещи не могут существовать без нашего познания - это ошибка. Чтобы быть истиной, это должно быть обосновано с других позиций. То, что по сути объекты зависят от их сознания, должно быть доказано со стороны самой природы объектов. Простая недоступность их без наличия сознания кажется убедительной только для нас. Для того, чтобы утверждать существование вещей без их сознания, необходимо узнать их через трансцендентальное знание, и для того, чтобы утверждать, что они не существуют - необходимо то же самое. В обоих случаях проблема остаётся той же. Аргумент, который не подтверждает реализм, также опровергает и идеализм. Идеализм должен быть обнаружен на несколько более позитивной основе, чем сахопаламбханияма.

Реалисты считают, что сознание отличается от воспринимаемых объектов. Первое и второе имеют противоположные атрибуты. Объекты характеризуются физическими качествами: большие или маленькие, твердые или мягкие, близкие или далекие. Совершенно абсурдно называть сознание маленьким или мягким, а также более близким или далеким по отношению к другому. Это глупый аргумент, который можно легко отбросить. Йогачара не утверждает, что сама идея имеет пространственные атрибуты, но что она имеет форму проявления этих атрибутов. У этих атрибутов нет независимого физического существования кроме их проявления для сознания.

Креативность сознания не должна рассматриваться как иллюзорная идея о том, что сознание создаёт реальные физические объекты. Его креативность представляет собой разнообразие множества модусов¹⁵⁶, которые, хотя и выглядят внешними, в действительности являются модусами сознания. Одна идея порождает другую, а не внешний объект. Сама идея маскируется под внешний объект. Объекты гипостазированы идеями.

Очевидно, что под сознанием реалисты и йогачары понимают две совершенно разные вещи. С одной стороны, сознание - это прозрачная сущность, через которую без помех мигрируют объекты. Само по себе сознание совершенно бесформенно и нейтрально. Формы, которые мы воспринимаем - это формы объектов, которые непосредственно и сию же минуту обнаруживаются сознанием. Поскольку идеалисты не имеют другой реальности кроме сознания, воспринимаемые формы должны относиться только к сознанию; нет никаких внешних объектов¹⁵⁷. Сознание создает собственную форму. Содержание сознания не импортируется извне, но присуще самому состоянию сознания¹⁵⁸. Противоречие между идеалистами и реалистами заключается в том, является ли сознание “содержательным” (sakara), то есть имеющим содержание (prakara), или же оно “бессодержательно” (nirakara).

Реалист извлекает свою силу из критики “эгоцентрического положения”, которая, как было видно, ничего не доказывает. Нет необходимости обсуждать доказательство того, что воспринимаемые формы не могут относиться к объектам, так как они никогда не воспринимаются отдельно от сознания, поскольку это снова приводит нас к концепции сосуществования субъекта и объекта. Более того, это приведет нас к форме агностицизма.

Требуется только, чтобы идеалисты привели примеры, в которых креативность сознания очевидна. Такие факты иллюстрируются иллюзией и галлюцинацией. Другие ментальные состояния памяти могут обсуждаться как примеры того факта, что сознание не полностью бесформенное; оно не просто обнаруживает объекты, но и имеет собственную активность, то есть оно содержательно.

Память как субъективное

Каково содержание памяти? Какова природа и статус этого содержания? Реалистическая гипотеза требует, чтобы, будучи содержанием восприятия, оно было внешним и независимым. Вспоминаемый объект должен иметь тот же статус, что и воспринимаемый. Узнавание - это ещё одна загадка для реалиста. Если сознание - это чистая прозрачность, тогда что происходит, когда мы узнаём вещь? Объект определённо не информирует нас о том, что он уже воспринимался прежде. Он не приобретает никаких дополнительных характеристик¹⁵⁹ после своего предыдущего познания. Будучи абсолютно прозрачным, сознание не может сохранить каких-либо воспоминаний о своих прошлых восприятиях. Следовательно, гипотеза о полной бесформенности (*nirakara*) сознания должна быть отброшена. Или же в дополнение к бесформенному сознанию должна быть признана умственная материя¹⁶⁰, которая трансформируется соответственно тому, как различные познания оставляют на ней свои отпечатки. Однако такое ненужное дублирование субъективной составляющей только прибавляет трудностей, вместо того, чтобы избавлять от них. Кроме того, сам этот субъективный дуализм может сохраняться, тогда как реальность объекта отбрасывается.

Мы можем сказать, что в памяти не обязательно познаётся актуальное наличие объекта и, следовательно, такая трудность не возникает; однако она возникает в несколько иной форме. Будучи прозрачным (*nirakara*), сознание не может иметь памяти, оно может обнаруживать объект только как действительно проявляющийся перед ним; оно не имеет ни прошлого, ни будущего. Если принять кроме чистого сознания ум, который воспринимает формы подобно восковым отпечаткам, возникают другие проблемы, относящиеся к трудности связи между чистым сознанием, умом и объектом.

Наиболее последовательные реалисты смело заявляют, что образ памяти является таким же объективным, как и содержание чувственного восприятия. Это объективная данность¹⁶¹. Это не форма сознания, поскольку последнее неизменно и просто обнаруживает объект. Однако как же тогда образ памяти представляется объективным? Некоторые считают, что тот же самый объект, который воспринимался прежде является также содержанием памяти. Память узнаёт тот же объект "как прошлое". Но это бессмысленно. Непонятно, каким образом объект, который уже в прошлом, теперь проявляется для нынешнего сознания¹⁶². Судя по всему, он должен был уничтожиться к данному моменту. Образ, находящийся на полпути между объектом и сознанием, также не может быть принят, поскольку он не произведён ни тем, ни другим. Таким образом, мы приходим к выводу, что само сознание проецирует эти образы и поэтому оказывается содержательным (*sakara*)¹⁶³.

Иллюзорное как субъективное

Иллюзия - это трясина, в которой увязают все формы реализма. Реализм, подверженный влияниям практического рассудка (общепринятого), считает, что сознание обнаруживает объекты как они есть. Оно не может исказить или фальсифицировать, но только раскрывать.

Это подобно свету, который не прибавляет и не убавляет от той вещи, которую он освещает. До тех пор, пока процесс познания течёт плавно и без препятствий, такая наивная теория работает нормально. Непосредственная воспринимаемость содержания получает удар, когда мы видим, что разница перспектив приводит к различию в содержании воспринимаемого. В большинстве восприятий существует субъективное приближение (отношение)¹⁶⁴, но каким образом от него можно избавиться? “Монета - это круглый объект, но то, что мы непосредственно наблюдаем, когда смотрим на неё под разными углами зрения, - это серия эллипсов с меняющимся эксцентриситетом. Невозможно отрицать это и одновременно принимать факт непосредственного восприятия”¹⁶⁵. Какое же из этих проявлений должно быть принято как истинно раскрывающее объект? Нет никакого основания предпочитать одно другому. Один и тот же объект при близком рассмотрении оказывается большим, но если отойти подальше - он уменьшается в размерах. Каков же тогда его реальный размер? Идея идентичности (самотождественности) объекта препятствует гипотезе о простом сочетании различных размеров, или же помещению его в общие понятия различных объектов. И, кроме того, два наблюдателя по-разному воспринимают один и тот же объект. “Как тогда объект может быть идентичным, если его восприятия противоречивы?”¹⁶⁶ Реалисты могут ответить, что хотя восприятие и различается, объект остается тем же, поскольку при этом есть общее согласие и одинаковая референция¹⁶⁷.

Но сама такая самотождественная референция никогда не воспринимается, и эта сомнительная идентичность всегда остается под вопросом.

Необходимо также отметить, что эти трудности не влияют на фундаментальное положение о том, что знание - это обнаружение. Эллиптическое проявление круглой монеты, или кажущаяся изогнутость в воде прямой палочки воспринимаются просто в силу оптического эффекта. Этих фактов недостаточно для установления противоположной теории, то есть того, что знание - это измышление. Проявления ни в коем случае не являются умственными. Они не привносятся в воспринимаемые явления умом. Эллиптическая монета также объективна как и круглая¹⁶⁸.

Хотя это далеко не удовлетворительный ответ, всё же остаётся упрямый факт иллюзорного содержания, который не вписывается ни в какие реалистические рамки. Эллиптическая монета - это не ошибка, то есть, она не может восприниматься иначе. Поэтому умственная активность здесь не может быть непосредственно очевидной. Но там, где есть определённое заблуждение, от него нельзя просто отмахнуться. Там, где есть сознание чистого обнаружения, возможность ошибки, то есть восприятие одной вещи за другую, полностью исключается. Мы всегда видим веревку как веревку, а не как змею. Но иногда мы видим змею там, где её нет, и это полностью подрывает “теорию здравого смысла”.

Самым простым выходом из такого затруднения является отвержение “прозрачного” сознания и предположение сознания, которое не раскрывает объект непосредственно, но воспринимает только свои собственные “идеи”. У нас больше нет двухчленной теории познания, поскольку она замещается трёхчленной. В соответствии с этой гипотезой сознание в своём восприятии объектов опосредствованно своими собственными репрезентациями. Здесь мы имеем не просто сознание, с одной стороны, и объект, с другой, но между ними появляется *tertium quid* (“третья величина”) - образы, или “идеи Объекты не прямо представляются сознанию, но посредством “идей”, которые ничто иное, как признаки наличия и характеристик этих объектов. Это больше не “А воспринимает Б”, но “А

воспринимает С, которое представляет В”. Если С связано с В - мы получаем верное знание. Если же нет - это признак иллюзии.

Когда непосредственность воспринимаемого содержания отброшена - открывается плотина для проникновения идеализма. Если допускается, что сознание воспринимает только собственные репрезентации, внешние объекты уходят в тень и появляется опасность, что они будут полностью сняты со счетов. Если мы никогда не можем воспринимать объекты, откуда мы можем знать, что они вообще существуют? Если объекты не известны как нечто отдельное, нет никакого способа протянуть нить между ними и их образами.

Теория репрезентаций восприятия была выдвинута для объяснения случаев с иллюзией там, где теория непосредственного восприятия была бессильна. Когда образ соотносится со своим истинным оригиналом - мы имеем дело с подлинным восприятием, но когда предполагается, что он относится к неистинному объекту, - мы имеем дело с ошибочным восприятием иллюзии. Очевидно, что это определённая форма “теории соответствия истине”, как она формулируется в сфере восприятия. Истина восприятия определяется своей верной связью. Но здесь необходимо разделение. Истина может определяться той связью, которую, сказать по правде, не обязательно знать. Но знать восприятие как истину - это другое дело. В этом случае мы должны сравнить образ с его оригиналом¹⁶⁹ для того, чтобы знать о их связи; однако, если оригинал известен, знание связи кажется бесполезным¹⁷⁰. Если мы ограничены только восприятием образов, мы не можем знать их как образы чего-то, и даже если мы каким-то способом приходим к их знанию как таковых, мы никогда не можем сравнить их с объектами, которые *ex-hypothesi* лежат за пределами нашего знания. Репрезентационная теория знания, для того, чтобы быть истинной, предполагает презентационную теорию знания, которая, однако, делает предшествующую теорию излишней.

И, наконец, нелегко объяснить, каким образом связь в одном случае оказывается верной, а в другом ошибочной. Речь не идёт о происхождении иллюзии, поскольку, как будет видно дальше, она не может быть объяснена. Речь о том, что должна быть установлена просто иллюзия как данность - это всё, что требуется для её объяснения. Репрезентационная теория в этом смысле не оправдана.

Однако эта теория, по крайней мере, имеет достоинство, которое заключается в сужении рамок возможного объяснения. Она демонстрирует, что трёхчленная теория не является последовательной гипотезой, и что в абсолютном смысле должны быть приняты реализм с его двухчленной теорией, или же полностью развитый идеализм.

Реалисты возражают на это, говоря, что хотя отождествление верёвки со змеей может быть ошибочным, всё же ни один из этих двух факторов в отдельности не является ложным¹⁷¹. Змея и верёвка сами по себе реальны. Иллюзия заключается только в ошибочной связи этих двух не связанных между собой реалей. Это не означает, что змеи нет, и это не порождение познающего сознания. Сама по себе змея совершенно реальна. Сознание её становится ошибочным только тогда, когда оно воспринимает змею там, где её нет¹⁷². В данном случае иллюзорная змея не появляется везде и повсюду¹⁷³. Слоны никогда не принимаются за змею. Некоторые особые черты змеи, по которым её отличают, присутствуют в веревке, поэтому воспринимающее сознание не создает змею из ничего, а также оно не проецирует её там, где ему заблагорассудится, но только в соответствии с жёсткими законами объективности.

Однако, возражают идеалисты, проблема иллюзорности состоит в том, что она ни в коем случае не связана с эмпирическим переживанием. Реалисты, с другой стороны, стараются обнаружить её материальную подоплеку. Как только обнаруживается, что иллюзия регулируется законами, управляющими эмпирическим переживанием¹⁷⁴, она становится простым оптическим эффектом. Характерные признаки змеи не могут быть теми же, что у веревки, иначе первое было бы тождественно второму. Делать заключение о наличии змеи из некоторого близкого сходства её черт, - это работа ума, когда объективный эквивалент отсутствует. Схожесть может быть объективной, поскольку всегда остается некоторое расхождение. Если бы верёвка была воспринята во всей своей полноте, восприятие вместо неё змеи было бы невозможно. Отсюда возникает некоторое ощущение расхождения¹⁷⁵, и это определённо работа субъективного. Там, где природой сознания является простое обнаружение, иллюзия всегда будет восприниматься как расхождение. Такая трансценденция данного объекта указывает на то, что ум может воспринимать только зафиксированные модели, даже если они объективно не обнаруживаются. У него есть собственный механизм.

Таким образом, последовательный реалист не может принять даже эту недостоверность ошибочной связи, так как созидаящая активность в любой её форме подрывает его основополагающее утверждение. И поскольку реалист осознаёт эту опасность, для него иллюзия просто не существует. Его анализ так называемых случаев иллюзии очень изобретателен.

Очевидно, что иллюзия представляет собой восприятие вещи там, где её нет. Верёвка ошибочно принимается за змею. Однако реалист считает, что сознание змеи вовсе не является единым сознанием¹⁷⁶. В соответствии с его анализом, сознание “это змея” сливается в сознании “это” и “змея”. “Это” действительно воспринимается и является реальным. “Змея” же - это вовсе не объект восприятия. Абсолютно реальными также являются образ памяти и его объективная сторона. “Восприятие принципиально достоверно”¹⁷⁷. При так называемом восприятии верёвки-змеи происходит следующее: верёвка воспринимается неадекватно, действительно воспринимается только её таковость, то есть отмечается её чистое наличие. Схожесть со змеей пробуждает соответствующее воспоминание, которое является совершенно реальным сознанием. Эти два отдельных состояния сознания имеют свои реальные и объективные референции. Однако такое разделение не воспринимается и, в итоге, то, что является двумя независимыми сознаниями, никак не воздействующими друг на друга, воспринимаются как единое сознание. Сознание не может воспринимать то, чего нет в наличии; оно не может переносить чужой элемент в данность воспринимаемого, но может воспринимать “меньше”. Оно не может исказить, но может выбирать. Никогда не может быть такого, чтобы проявляющееся в сознании не обнаруживалось бы в объекте. Заблуждение - это не искажение, но простое не-восприятие некоторых особенностей (vivekagraha).

Это - весьма смелая попытка реалистов объяснить иллюзию, и всё же она выглядит не очень убедительной. Там, где змея - это просто образ памяти, форма устранения должна быть формированием змеи как образа. Но при данном отрицающем сознании нельзя сказать, что форма реального образа не отличается от сознания объективности, скорее, то, что проявляется перед нами, является абсолютным ничто¹⁷⁸. Приравнивать змею, которая проявляется здесь и сейчас, к некоей сомнительной вещи, которая воспринималась неизвестно когда, означает утверждать то, что по своей природе не может быть доказано¹⁷⁹. Это не простое невосприятие разделения, но положительное заблуждение. На самом деле реалист осознает разницу между реальным и иллюзорным, иначе как же он объясняет

последнее в аспекте первого? И всё же он пытается стереть эту самую разницу. Таким образом, весь его анализ бесполезен¹⁸⁰.

Здесь можно отметить ещё одну попытку объяснения в духе реалистов. Это теория “сущностей (essences)”¹⁸¹. Это ещё одно смелое заявление о том, что хотя иллюзорное содержание не может быть встроено в сферу существования, но, будучи объективной реальностью, оно, таким образом, относится к совершенно другой сфере. Обычно мы не проводим различия между характером вещи и её объективным существованием. В иллюзии же должно быть произведено разделение между тем, что проявляется, и тем, что существует. То, что проявляется, но чего на самом деле нет - это простая сущность. Сущность - это то, что непосредственно и буквально находится перед сознанием без наличия импликаций существования (existence). Объект, который предположительно существует, может в будущем оказаться иллюзорным. Однако факт его проявления не может отрицаться. Сущность совершенно не подвержена превратностям существования. Это нечто вневременное. “Сущность - это то, что попадает на наши глаза, когда мы не верим в это. Мы не прекращаем измышлять то, что мы определённо отрицаем, и тогда для нас эта измышляемая, но отрицаемая вещь становится сущностью... Сущность - это нечто определённо способное проявляться или доступное мышлению. Существование чего-то, обладающего этой сущностью, - это скрытый предмет, несоотносимый с логикой, или с эстетическим воззрением”¹⁸². Сущность не является ни истинной, ни ошибочной. Сущность, воспринимаемая так называемым иллюзорным познанием, также истинна, как и остальные сущности. Она не пребывает ни в пространстве, ни во времени; она ни внутри, ни снаружи сознания; она не имеет глубины, кроме своей кажимости и проявляемости. Если мы строго и последовательно ограничимся тем, что нами буквально воспринимается, то достигнем сферы сущности. Эмпирические объекты и концепции - это множество конструкций, установленных нашей “животной верой” (иррациональным инстинктом). Сущности - это символы, или знаки для внешнего мира, который никогда реально не воспринимается, но всегда предполагается. То, что мы воспринимаем - это просто сущности, составляющие пиктографический алфавит, с помощью которого мы проговариваем (выражаем) тёмный мир, находящийся перед нами. Этот мир устанавливается не посредством свидетельства наших органов чувств, но, скорее, он принимается как данность, как позиционируемый “животной верой”. “Материя находится в движении; тогда как дух, увлекаемый её потоком, удерживает определённые чувственные данные, доводя их до идеального единства, устойчивости и моральной окрашенности, которыми ни органы чувств, ни возбудители не обладают сами по себе. Мы находимся в структуре собственных впечатлений, в сфере сущности; и только на языке сущности этот дух может описать своё состояние”¹⁸³.

Если содержание нашего чувственного восприятия или концептуализации принимается как реальный объект, а не как чистая сущность, скептицизм разлагает каждую частицу этого объективного мира. Наше восприятие обязательно соотносится с тем, что не существует как данность, то есть обязательно предполагает конструирование. То, что действительно является данностью, может быть просто синим пятном, но мы воспринимаем синий объект в этом месте. Скептицизм доходит до утверждения, что синее пятно даже не воспринимается посредством органов чувств, поскольку вначале должен быть установлен сам механизм чувствования. В заключении можно сказать, что сущность, так сказать, не существует для органов чувств, но каким-то образом непосредственно постигается сознанием.

Можно видеть, что эта теория в очень многих и важных отношениях похожа на репрезентационализм. Она отвергает наивный реализм и вводит некую третью сущность

между сознанием и объектом. Но на этом сходство заканчивается. Сущность, также как идея или образ, не имеет субъективных ассоциаций. Будучи воспринятой, она не становится существующей. Но это вовсе не ментальный факт. Это больше напоминает платоновскую идею, постоянную и самосушную, но не в смысле универсальности и превосходства над чувственным содержанием. Такая теория является попыткой скомбинировать явно несовместимые элементы. Такой анализ в духе Юма приводит к традиции платонического реализма. И его проблемы просто добавляют запутанности.

Аргумент этой теории довольно-таки любопытный. Критицизм упражняется в разрушении всех фактов существования объективного мира, не исключая дух, и в то же время старается защитить этот мир от нападков скептицизма, догматически утверждая “животную веру”. Когда говорится, что мир позиционируется “животной верой”, остаётся неясным, существует этот мир только в виде такого вот позиционирования, или же имеет реальное, хотя и непознаваемое существование. Критицизм не может принять последней альтернативы, поскольку это приводит нас к порочной форме агностицизма. Однако, в соответствии с предыдущей альтернативой, мир оказывается умственным конструированием в силу восприятия сферы сущности. Это предполагает полновесную теорию авидьи саутрантиков, или же кантианскую модель с одним важным отличием, которое заключается в том, что сущности не являются составляющими объектов, на которых базируется трансцендентальное конструирование, но всегда формируют отдельный и самостоятельный мир¹⁸⁴.

Если животная вера становится последним словом критицизма, тогда критическое исследование может увенчаться любым догматизмом. Как только эмпирические категории растворяются в скептицизме, они больше не могут быть оживлены магией животной веры, поскольку один догматизм ни чуть не лучше другого. Более того, если весь эмпирический мир является конструкцией, как это происходит в случае, если отбрасывается животная вера, тогда остаётся только множество сущностей. И если есть только простые сущности, немедленно постигаемые духом, иллюзия, для объяснения которой и была создана эта теория, остаётся всё такой же загадочной.

Этот краткий анализ природы иллюзии подталкивает к выводу, что креативность сознания должна так или иначе приниматься. Но чтобы установить идеализм, этого не достаточно, поскольку остаётся ядро объективности, совершенно не подверженной никакому влиянию. Принятие того, что змея является субъективным созданием, никогда не касается объективности верёвки, чья реальность делает возможным проявление змеи. Поэтому йогачара принимает за базовый такой класс иллюзии, когда объект - это ничто. К таковому базовому классу иллюзии относится сон.

Во сне мы видим совершенное подобие реального мира, который, тем не менее, абсолютно не опирается на объективный мир. Нет сомнения в том, что сны иллюзорны, поскольку они исчезают после пробуждения¹⁸⁵. И всё же они присутствуют. Мир снов - это не те реальные события, каковые мы имеем в случае с восприятием веревки и змеи, но это целый мир, самодостаточный, имеющий собственные сюжеты и регулирующий свои законами. Когда ситуация с верёвкой и змеёй исчезает, мир остаётся каким он был, просто некий отдельный элемент превращается в ничто. Можно сказать, что этот элемент заимствует реальность у внешнего мира. Однако мир сна - это уникальное достижение субъективной креативности. Это целый самостоятельный мир. До тех пор, пока он длится, мир сна демонстрирует собственную неизбежность. Его явная очевидность не опирается на существование реальных объектов, на которые он как бы накладывается, как, например,

проявление змеи зависит от существования верёвки. Однако его существование заключается исключительно в проецировании. Конечно же, во сне есть идея объективности, но это не более чем идея. Фундаментальный пункт данного анализа состоит в том, что очевидная реальность, которой обладает сон, не извлечена из какого бы то ни было объективного мира, но лишь из идеи объективности¹⁸⁶.

Реалисты возражают, что эта идея, хотя и результативна в создании иллюзии объективности, сама по себе происходит из нашего сознания объективного и реального мира. Даже заблуждаясь относительно объективного мира, мы пребываем в согласии с его реалиями. Если бы мы никогда не знали о реальном мире, мы бы не могли иметь даже идеи об объективности. Однако йогачара полагает, что Данная идея вовсе не эмпирическая, и искать её происхождение в переживании бесполезно¹⁸⁷. Наиболее уместное возражение заключается в том, что хотя креативность в смысле новой организации (расположения элементов восприятия) и может быть принята, всё же содержание или детали мира сновидений поддерживаются нашим Пробуждённым переживанием. Объективность индивидуальных элементов сна никогда не отбрасывается¹⁸⁸. Сон не настолько фантастичен, чтобы представлять совсем уж неизвестные явления¹⁸⁹. Происходит лишь отделение вещей от привычного окружения и появление их в новом контексте¹⁹⁰. Это верно, что законы сновидения отличаются от физических законов объективного мира, и всё же, это психологические законы ассоциации. Идеалисты заявляют о необходимости допущения того, что воспринимаемые во сне объекты лишены всякой непосредственной объективной базы, а гипотеза о том, что они состоят из точно таких же факторов, что и переживания в пробуждённом состоянии, совершенно не очевидна и нуждается в доказательствах. Йогачары непосредственно заинтересованы в том, чтобы показать, что индивидуальное переживание, имеющее неразрывную связь с пробуждённым переживанием, - настолько сильную, что смешивается с последним, - всё же совершенно лишено любой реальной перцептивной основы. Оно может иметь отдалённую связь с обычным восприятием, но во время реального переживания это есть просто субъективное творение. Змея во сне, несмотря на то, что имеет связь с реальной змеей, непосредственно производится идеей змеи. Сны иллюстрируют, что сознание может не только создавать содержание восприятия, но даже проецирует его как объективное. Так что переживание объективного не является доказательством его независимости. Объективность, или объективация - это действие сознания, его трансцендентальная функция.

Сахопаламбханияма демонстрирует, что объект никогда не может восприниматься отдельно от его сознания. Анализ снов завершает доказательство, показывая, что сознание может создавать и воспринимать даже при отсутствии реальных объектов. Сознание не прозрачно (nirakara), но креативно¹⁹¹.

Из всего этого следует только то, настаивают реалисты, что в некоторых исключительных случаях и в некоторых своих аспектах сознание может быть креативно, но реальность содержания при адекватном восприятии остаётся несомненной. Тогда идеалисты приступают к осуществлению цели разрушения объективного как такового. Можно сказать, что аргумент: «мир - это сон»¹⁹² является необоснованным обобщением того, что применимо только в ограниченных пределах (сновидения). Иллюзия возникает в силу специфических и определённых причин, и поэтому она не может быть универсализирована. Следовательно, через анализ самого объекта должно быть показано, что его реальное независимое существование невозможно. Сахопаламбханияма предполагает эпистемологическое опровержение реализма. Чтобы показать, что концепция объекта пронизана свойственными

ему противоречиями и он невыносим вне связи с познающим сознанием, следует опровержение реализма на метафизических основаниях. Вопрос о том, каким образом идеалисты сами вначале осознают тот факт, что все переживания имеют природу сна - это совсем другая проблема, и она будет рассматриваться в другом контексте¹⁹³.

Внутренняя противоречивость

категории объекта

Каково содержание восприятия? Что есть то, что мы действительно ощущаем? Очевидно, что это обычные эмпирические объекты, - отвечает реалист. Эти объекты существуют независимо, безотносительно к своему восприятию. Идеалисты, с другой стороны, утверждают, что идея такого объекта несостоятельна. Объект может измышляться либо как субстанция со своими атрибутами, либо как состоящий из частей¹⁹⁴. Для объяснения идеи объекта простых чувственных данных недостаточно. В восприятии сахара, например, органы чувств доносят до нас впечатления белого и сладкого. Они передаются посредством различных сенсоров и, тем не менее, сахар воспринимается как один объект. Чтобы связать различные ощущения и передать чувство единого объекта, реалисты помимо соответствующих атрибутов предлагают ввести субстанцию. Субстанция не является конструкцией, она действительно воспринимается, и воспринимается тем же органом чувств, который передаёт соответствующее впечатление от воспринимаемого. Окрашенный объект воспринимается тем органом чувств, который воспринимает цвета. Но тогда, спрашивают идеалисты, что же такое эта субстанция, отдельная от различных атрибутов и представляющая понятие объекта?¹⁹⁵ Определённо, эта концепция не похожа на локковскую, где субстанция никогда не воспринимается, но постулируется. Реалисты считают, что субстанция воспринимается вместе со своими атрибутами. Однако непонятно, как органы чувств могут видеть объект? Глаз может видеть синий объект, но никогда синее и объект. Следовательно, эта дистанция между синим и объектом не воспринимаема, и не сказано, откуда она берётся. Можно предположить¹⁹⁶, что объект, который видится как белый, также имеет сладкий вкус и, следовательно, отличен от белого цвета. Однако не просто понять, каким образом одна и та же вещь может быть белой, а также сладкой, то есть одновременно небелой. Здесь не так, что одна его часть белая, а другая сладкая; здесь одна и та же вещь имеет оба качества. Тем не менее, белизна и сладость не тождественны и должны отторгать друг друга.

Если допускается, что субстанция является субъективной функцией, тогда возникают следующие трудности. Вслед за субстанцией появляются все остальные формы единичного, то есть протяжённость, длительность и пр. Реальность делится на точечные моменты или единичные частности (*svalaksana*), которым приписывается субстанциальное истолкование. Это некий вид атомизма, который мы будем называть "атрибутивным атомизмом", чтобы отличать его от другой разновидности, о которой мы будем говорить позже. Субстанция - это ничто, и её атрибуты атомизируются, или, скорее, сами атрибуты становятся субстанциями в смысле самобытия.

Критицизм, однажды начавшись, не может остановиться на пол-пути. Что же это за атрибутивные атомы, точечные моменты, или единичные частности? Они никогда не встречаются в нашем эмпирическом восприятии. Если креативное сознание предстаёт как производящее идеи вещей, общностей и пр., оно также может производить идеи частного и единичного. Если конструирование и объективность существуют бок о бок¹⁹⁷, невозможно

объяснить, почему сознание должно группировать только определённые частности, игнорируя другие, имеющие онтологически то же достоинство, и создавать идею субстанции. Такая группировка не может управляться законами самих частных, но, с другой стороны, она и не является самопроизвольной. Отсюда, если принимаются законы креативности сознания, то только они и могут быть приняты, а доктрина частных отбрасывается за ненадобностью.

Также объект не может быть целым, которое состоит из частей. Если есть одно универсальное целое, частью которого являются эмпирические объекты¹⁹⁸, тогда необходимо спросить, тождественны ли они целому или нет. Если нет, они не могут возникать из последнего, поскольку они отличаются от него. Если же они тождественны ему, тогда невозможно утверждать их отличие друг от друга. Если объект состоит только из своих частей¹⁹⁹, тогда спрашивается, что такое это целое (avayavi)²⁰⁰, отдельное от своих частей (avayava). Куда девается материал, когда отделяются составляющие его нити²⁰¹? Как он соотносится с нитями? Где он находится? Существует ли он полностью в каждой части или же только частично? Если первое, тогда одна часть будет тождественна целому, и остальные части не нужны. Затем, тождественно ли целое частям или же отличается от них? Если тождественно, то какой части? И, кроме того, если оно тождественно своим частям, оно не может существовать отдельно от них. Но если нечто отличается от частей, оно не может соотноситься с ними, также как и в любых других случаях с двумя различными вещами. Опять же, некоторые части имеют определённые характеристики, тогда как другие - противоположные им. Одна часть ткани может находиться под солнцем, тогда как другая в тени. Какая же из них относится к целому?²⁰² И то, и другое не может одновременно относиться к тому же целому; как может быть единым то, что имеет противоположные характеристики?²⁰³

Целое не может считаться единичной вещью²⁰⁴, поскольку всё существующее само по себе и независимо от своих частей в этом случае лишается общего измерения. Если всё единично, тогда два объекта (целых) не могут сравниваться. Также и целое не может быть простым наименованием (sannivesa-parikalpa)²⁰⁵ для совокупности частей, поскольку если сосуществование не добавляет ничего нового к частям, тогда пропадает сам смысл такого сосуществования. Если ткань - это не нечто, существующее помимо нитей, никто не будет заботиться об изготовлении ткани. Более того, целое не может быть просто другим наименованием скопления вещей, поскольку эти части снова делятся на части и так далее. Так что каждое промежуточное звено этих серий становится в свою очередь целым, а не чем-то отдельным от собственных частей. Следовательно, то, что остаётся для восприятия - это лишь абсолютные части, если таковые имеются. В действительности воспринимаются только грубые (крупные = доступные для восприятия) объекты.

Но даже сами части не могут быть приняты: ведь если они также имеют части, или же, если они не имеют частей, в любом случае, они не могут быть сведены к общему измерению. И если мы на какой-то момент останавливаемся в этом процессе деления, он становится отрывочным и произвольным.

Невразумительность атомистической гипотезы

Можно предположить, что всё же должны быть приняты некоторые абсолютные составляющие. Иначе гора будет сравнима по размеру с горчичным семенем²⁰⁶, поскольку и то и другое состоят из одинакового количества частей, то есть из бесконечного их

количества. Следовательно, мы должны где-то остановиться. Но мы не можем ограничиться минимальной воспринимаемой величиной, поскольку, будучи воспринимаемой, она должна иметь протяжённость, а значит, должна состоять из частей. Здесь мы снова подходим к концепции атома, которая должна называться “субстантивным атомизмом”. Субстанция в данном случае не разлагается на свои атрибуты, но скорее подразделяется на дальнейшие части, и каждая эта часть в свою очередь является субстанцией со своими атрибутами. Поэтому каждый атом - это комплекс субстанции и атрибутов и, таким образом, не совсем атомистичен. “Атрибутивный атом”, или точечно-моментальный - это атом в его истинном смысле, но, в противовес этому, “субстантивный атом” более реалистичен, поскольку умственная деятельность здесь полностью элиминируется.

В нашем эмпирическом опыте используются различные виды категорий; здесь можно обнаружить как единство, так и разнообразие. Одно не предпочитается другому, скорее, иногда упор делается на одном, а иногда на другом. Последовательное выделение одного в ущерб другому - такова характерная черта метафизических систем. Даже если сохраняется всё, то это сознательный уход от отрицания любой единой категории, и, как таковая - это метафизика. Эти категории в общем можно разделить на две группы: одна объединяет, синтезирует и соединяет, тогда как другая разделяет, разграничивает и множит. Первая функционирует наподобие пространства, а вторая - наподобие времени. Философия, которая принимает время как основную категорию, обязательно будет вовлечена в определённую форму плюрализма и примет самое общее и простое как абсолютно реальное. Очевидно, что в соответствии с этой философией только точечно-мгновенное (svalaksana) может быть реальным, и реализм, который объясняет вещи с позиции времени, принимает “атрибутивный атомизм”.

Другая философия, формирующаяся на основе пространственной модели, принимает субстанцию, целое, универсальное и пр. как объединяющие категории. Кроме субстанции она может допускать или не допускать атрибуты. Если это происходит, - мы имеем “субстантивный атомизм”²⁰⁷. Но если атрибуты не принимаются и субстанция оказывается единственной реальностью, - мы имеем единый универсальный субстрат, которому приписывается множество атрибутов²⁰⁸. Это становится формой монизма, как в случае с санкхьей и ведантой до Шанкары, или же разновидностью строгого абсолютизма, как система Шанкары. Это может быть реалистическим, когда субстанция измышляется как нечто самосущее, но это не реализм. Эмпирическая множественность уже была отброшена, тогда как плюрализм - это сущность реализма. Объединяющая тенденция здесь очень сильна и всегда подстерегает опасность соединить субъект с объектом. Таким образом, вначале всегда следуют формы реализма, или категория реализма, а затем критический реализм типа саутрантики. В этих воззрениях явление рассматривается с совершенно разных точек зрения и везде имеется собственная характеристика атомизма. Монизм²⁰⁹ субстанциальной метафизики также реалистичен, хотя и не может называться критическим реализмом, поскольку исключает плюрализм.

Следовательно, все формы реализма атомистичны в своей онтологии, и это потому, что они обязательно связаны с той или иной формой плюрализма. Такой плюрализм должен быть радикальным и абсолютным, без тени неопределённости. Реалистическая формула для выведения онтологических категорий заключается в том, что ничто не является просто “измышляемым”. Каждая мыслительная форма должна иметь соответствующую форму в реальности²¹⁰. Всё, проявляющееся в сознании, - это также фактор, управляющий реальностью. Нет ничего просто эпистемологического. Такой перенос всех мыслительных

категорий в объективную сферу является тайной реализма. Анализ мыслеформ раскрывает все категории: единство и разнообразие, тождественность и различие, общее и частное, целое и части. Всё это дано нам в мышлении, и поэтому реально и объективно в соответствии с реалистическими принципами. Если множественность реальных категорий не была бы принята, тогда что-то должно быть оставлено как простая субъективность, как лишь мыслительная конструкция, и в тот же момент был бы полностью отброшен реализм. Отсюда следует необходимость в плюралистической метафизике.

Но есть ещё более глубокая причина для принятия реалистами плюрализма. Плюрализм необходим для обнаружения субъекта. Там, где объект абсолютно единичен, переживание становится однообразной и монотонной длительностью, без последовательности и изменения. В таком случае он даже не может быть узан как одно. На самом деле, в этом случае нет никакого познания²¹¹. Субъект не отделён от объекта. Только когда одно переживание прекращается и начинается другое, мы осознаём третий фактор, чей поток²¹² не затронут изменением содержания. Само сознание не может рассматриваться как непрерывное, и его существование доказывается только через изменение переживания. Когда наш опыт имеет форму “Я знаю А”, а затем - “Я знаю Б”, только тогда мы осознаем Я, которое отличается как от А, так и от В.

Выявление субъекта отличается от выявления субъективного, поскольку для реалиста нет ничего субъективного. В действительности, только когда выявляется субъект, мы можем сказать, что его активность строго ограничивается обнаружением. Для того, чтобы быть отделённым от всякого намёка на креативность, субъект как таковой прежде всего должен быть выявлен и проанализирован.

Выявление субъекта используется реалистами для своих целей. Субъект, будучи отделённым от всякой активности, за исключением чистого обнаружения, теряет своё исключительное положение и становится в один ряд с остальными объектами. В нём не остаётся ничего духовного, это просто ещё один объект. Субъект познания и его содержание относятся к той же категории, то есть к объективности. Всё есть объект. Ничто не занимает особого положения в этом королевстве вещей. Субъект даже может быть объектом последующего знания; само знание познаётся также, как любой другой объект²¹³.

Причина объективизации духа заключается в том, что субъект рассматривается подобно любому объекту. Его связь с объектом в точности соответствует связи объекта с любым другим объектом. Когда книга лежит на столе, она лишь случайно с ним связана. Такая связь временна и она разрушается, как только эти элементы разделяются²¹⁴. Книге ни тепло, ни холодно от того, что она соединяется или отделяется от стола. Такая доктрина случайных связей подобных элементов известна как “теория внешних связей”. Эта связь не присуща самим взаимодействующим элементам. То есть такая присущность имеется только тогда, когда эти элементы являются тем, чем они являются благодаря такой связи. И поскольку субъект - это просто другой объект, связь объекта с субъектом только внешняя. Когда книга узнаётся - это просто книга на столе. Она остаётся как таковая неизменной до и после узнавания, также как это происходит в её отношении со столом.

Эта теория связей может критиковаться на общих основаниях, отдельно от её применения в познавательном процессе. Если связь настолько внешняя и искусственная, что даже не затрагивает элементов, тогда в такой связи пропадает всякая необходимость. Не совсем понятно, каким образом связь, не входя в ткань элементов и ни коим образом не влияя на их

существование, тем не менее может связывать их вместе. Если быть вместе - это их природа, они всегда будут вместе даже без вмешательства *via media* (посредника). Если же это не соответствует их природе²¹⁵ - никакая связь не сможет одно связать с другим. Они не могут быть полностью индифферентны, будучи связанными, поскольку связь вносит нечто новое, то есть ситуацию, которой не было прежде. Должна появиться разница между простым “А+В” и “А связанным с В”. Одно должно влиять на другое и сделать своё наличие ощутимым. Более того, если связь - это третий фактор между этими элементами, он сам должен иметь связь с каждым из них, а это ведёт к бесконечному регрессу²¹⁶. К тому же связь по своей природе не может быть независимым *tertium quid* (*paratantryam hi sambandhah*)²¹⁷. В случае с познанием, когда объект является определённо внешним, непонятно, каким образом может быть преодолен этот разрыв²¹⁸. Неизвестное всегда останется неизвестным.

Однако не нужно думать, что поскольку идеалист отрицает Доктрину связей, он впадает в другую ошибку принятия “внутренних связей”. В общем, эта теория заключается в том, что связь является интегральной составляющей взаимодействующих элементов.

Она входит в их сущность и становится их составляющей, частично или целиком. Познаваемость - это сущностный ингредиент познаваемых вещей. Может показаться, что это тождественно идеалистическим гипотезам, но это не так. Если связь полностью конституирует элемент, - тогда нет того, с чем происходит связь, если же она определяет элемент только частично, - тогда термин состоит из двух разнородных частей: одна охвачена связью, а другая полностью независима. Однако эти две части сами должны быть связаны, и снова появляются ещё большие проблемы. В познавательном процессе, если объект должен быть познан, знание не зависит от своего познавательного действия²¹⁹. На самом деле в идеализме нет двух взаимодействующих элементов. Его логика заключается в том, что один элемент, то есть объект, полностью скован связью, тогда как другой - субъект - остаётся совершенно свободным от этого. Данная концепция связи ни внешняя, ни внутренняя.

Однако вернемся к атомизму. Это отступление показывает, что плюрализм порождает атомизм в той или иной его форме, и что реализм обязательно связан с плюрализмом, так что атомизм - это всегда реалистическая теория. И теперь мы рассмотрим саму эту атомистическую теорию.

Концепция атома имеет некоторые особенности, и реалисты расходятся в её описании. В атоме нет ничего эмпирического и он никогда не воспринимается. Это утверждается на основе регрессивного космологического анализа. Такова модель объяснения, или то, что Кант называет “идеей рассуждения”, постулируемой ради обнаружения “необусловленного в космологии”. Это “необусловленное”, будучи беспричинным, является последним звеном в причинной цепи условий. К нему приходят через утверждение (*arthapatti*) или спекуляцию и, таким образом, это субъект для всех случаев верного восприятия (*pramana*), использование которого общепринято в метафизике. Атом имеет размерность, но не состоит из частей. Его можно сравнить с математической точкой²²⁰, которая не имеет протяжённости и всё же занимает некоторое место.

Не следует упускать из виду, что утверждение атома - это лишь следствие плюралистической тенденции, и если снять это со счетов.

тогда атомизм становится безосновательным. Атомистическая идея обязательно сопутствует реализму, который имеет склонность к разделению более, чем к отождествлению. Было

продемонстрировано, что реализм ненадёжен с эпистемологической точки зрения, где он, или его атомистические импликации, уличаются во внутреннем противоречии²²¹.

Если бы абсолютными составляющими всего воспринимаемого были атомы, они должны были бы восприниматься как таковые. Всё воспринимаемое характеризуется крупными размерами, тогда как теоретически устанавливается, что в действительности это атомы²²². Такое несоответствие невозможно объяснить²²³. Невозможно предполагать, что воспринимаемое является целым²²⁴, не будучи атомарным; оно состоит из атомов, поскольку никакое целое не может быть установлено отдельно от атомов или абсолютных частей²²⁵. Таким образом есть дилемма: атом - это не объект восприятия²²⁶ и, тем не менее, объект восприятия - это не нечто отдельное от атомов²²⁷. Следовательно, мы приходим к выводу, что неизбежно проявляющееся в восприятии не имеет объективной основы.

Логика атомизма заключается в том, что всё крупное (грубое) должно состоять из частей, которые также состоят из частей и т. д., пока мы не достигаем атома, который неделим и не имеет крупной размерности. Можно спросить, почему необходимо ограничиться таким атомом? Как можно удостовериться в том, что он не состоит из ещё каких-нибудь частиц? Почему бы ни продолжить процесс дальнейшего подразделения до бесконечности? На это реалисты отвечают, что в таком случае величайшие и мельчайшие объекты будут обладать одинаковым размером. Но если объект не может иметь бесконечного количества частей, и, с другой стороны, процесс подразделения не может быть остановлен, - это указывает на то, что “теория начала” (*arambhavada*), состоящая в том, что целое состоит из частей, сама по себе полностью отвергается. Допущение атомов - это лишь попытка уйти от противоречий, присущих данной “теории начала”. Когда принимается такой порядок формирования реальности, остановка в определённом месте становится произвольной крайностью.

Признание простых атомов не может помочь проблеме восприятия, которое также допускается и без целого. И, тем не менее, даже в совокупности, атомы не могут избавиться от своей присущей природы (*svabhava*)²²⁸. Как вообще целое создаётся из атомов? Ведь результат не может иметь характеристик, не произведённых какой-либо причиной. Является ли причиной крупного объекта атомарность, исходя из которой результат может обретать совершенно различные размеры? Части грубого объекта сами грубые (*sthula*) и т. д.; тогда каким образом та сущность, которая занимает более низкое положение в разряде грубых объектов, имеет части иной природы? Такой пробел не может быть объяснён и может быть только принят на веру.

Некоторые стараются разрешить эту трудность, предполагая, что атомы имеют двойственный аспект, то есть индивидуальный и общий. Только второй воспринимается всеми. Тогда как первый может восприниматься исключительно прямым йогическим восприятием (*yogiratyaksa*). Однако эта уловка вряд ли оправдана. Каким образом одна вещь может иметь двойственную природу?²²⁹ В действительности у нас оказывается не один объект, но два отдельных объекта, имеющих абсолютно различные природы.

Дигнага утверждает²³⁰, что все объекты, будучи атомарными, будут производить тождественные восприятия. Разница в воспринимаемых объектах может быть привнесена либо количеством составляющих их атомов, либо их размерами. Но последняя альтернатива исключается, поскольку сами атомы не имеют никакого размера. Тогда как простое количество составляющих атомов может производить объекты, обладающие различной природой, если только сами атомы не различны по природе. Однако, как доказывает

Шанкара²³¹, атомы могут иметь различную природу только в силу того, что они имеют разные качества. Один атом отличается от другого благодаря тому, что он имеет большее или меньшее количество качеств, чем другие. Но это невозможно без того, чтобы атомы различались по размеру, что не приемлемо.

Таким образом, проблема заключается в способе комбинирования атомов. Они должны комбинироваться, для того, чтобы произвести крупные воспринимаемые объекты, и всё же их природа - нечто единое и неделимое - препятствует такой комбинации. Нелегко понять, каким образом атомы соединяются друг с другом²³², или же то, как они вступают в обоюдный контакт. Любой контакт - это взаимодействие частей²³³.

Но атом, принципиально не имеющий частей, не может вступить в контакт с другим атомом. Атом либо имеет какие-то части, либо не имеет их; если он их имеет, тогда он больше не может называться единым и в действительности не может быть атомом. Атом - это нечто целое. С другой стороны, абсолютно единый атом всегда приводит к обособленной жизни монады. Чтобы произвести протяженность, они должны располагаться бок о бок. Одна сторона находится в контакте с одним атомом, другая - с другим. То, что имеет стороны, - должно иметь части²³⁴. Контакт может быть либо целостный, либо частичный. Если он частичный, - атом не может быть неделимым, то есть, - это уже не атом²³⁵. Но если атом полностью сливается с другим атомом, в результате остаётся размер одного атома, то есть не будет никакого увеличения размеров. Если один атом касается другого атома в том же месте, что и третий, увеличения размеров также не будет²³⁶.

Для того, чтобы избавиться от этих трудностей, критические реалисты (саутрантики) возражают против того, что атомы дискретны. Целое - это лишь конструкция (vikalpa), приписываемая им конструирующим воображением (kalpana). Однако это ненадёжная позиция, поскольку она невольно приводит к идеализму. Конструирование целого происходит не благодаря какому-либо объективному фактору. И если такая конструкция рассматривается как чистая субъективность, гипотеза атомов оказывается лишней, поскольку целое - это всё, что нужно для эмпирического процесса. Более того, если субъективного конструктивно достаточно для установления целого, оно на таком же основании устанавливает части. Если требуется основа для конструирования, сознание вполне может послужить для этой цели. Таким образом видно, что концепция объективности бесполезна и может быть без сожаления отброшена. Только сознание делает своё творение проявляющимся во вне (yadantaṅjneyaḡuram tu bahirvad avabhasate).

Глава 4

НЕКОТОРЫЕ ОТВЕТНЫЕ ВОЗРАЖЕНИЯ

Аргумент предыдущей главы сводился к опровержению реализма на основе эпистемологии и метафизики. Однако недостаточно просто установить идеализм. В метафизике “закон исключения среднего (третьего)” не может быть применим в форме косвенного доказательства²³⁷. Следовательно, все философские системы устанавливают собственные теории двумя способами: 1) используя косвенные доказательства, а также 2) выдвигая утверждение, последовательно интерпретирующее переживание в соответствии с собственными принципами. Первая, или критическая часть диалектики йогачары состоит в опровержении гипотезы объективности - того, что независимый объект существует вне сознания и противопоставляется ему, - и в этом отношении она имеет много общего с чистым

критицизмом (диалектика мадхьямаки). Но, будучи спекулятивной системой, она должна занимать оборонительную позицию, когда речь заходит о второй части аргументации. Здесь в основном рассматриваются возражения реалистов.

Эмпирический мир регулируется законами

Первый возникающий вопрос достаточно очевиден. Если целое в нашем эмпирическом восприятии - это просто сон, что тогда происходит с физическим миром, который регулируется строгими физическими законами? Мы не можем заставить упасть с дерева даже единственный листок, как бы напряжено мы об этом ни думали. Если объект - это лишь порождение нашего ума, почему мы не можем произвести его в своих сладких желаниях? Не нужно было бы делать никаких усилий²³⁸, чтобы достичь чего-то, поскольку всё, что нужно, - это закрыть глаза и предаться нереальным фантазиям. Просто идеи не могут накормить и одеть; если бы они могли это сделать, все эмпирические отношения прекратились бы. Ни у кого не возникает желания заниматься бессмысленными фантазиями. Идея не имеет результативности.

Однако, это возражение основано на непонимании. Если бы природа сна была правильно понята, таких вопросов не появилось бы. Общепринято, что сны - это очевидно субъективное порождение, но при этом мы не можем по желанию иметь какое-то определённое переживание. Никто не хочет видеть плохие сны, и всё же плохие сны приходят. На самом деле сны управляются собственными законами, которые, безусловно, отличаются от законов, управляющих так называемым эмпирическим миром, но при этом они не становятся менее строгими. Наше сознание или желания, возникающие наяву, не властны над переживаниями сна. Семена переживаемого в данный момент сновидения, возможно, некоторое время находились в скрытом состоянии, пока не созрели для того, чтобы расцвести в виде различных снов. Их причина находится глубоко во внутренних закоулках сознания, там, где мы обычно не можем управлять своим желанием, и оно (желание) порождается нашими прошлыми переживаниями.

Теперь мы можем видеть, почему эмпирический мир, хотя и является измышлением, всё же не может модифицироваться или подвергаться влияниям нашей эмпирической воли. Мы не можем выбирать объекты своего переживания. Можно, конечно, отводить глаза, но если вообще что-то видят на эмпирическом уровне, то это видение эмпирических объектов не может носить произвольного, волевого характера. В последнем случае кажется, что внешние объекты управляют нашими органами чувств. Та воля, которая конструирует эмпирический мир - это "трансцендентальная воля". Ни одна философская система не может вмешиваться даже в самый незначительный фактор эмпирического переживания. Сведение всего переживания к субъективной конструкции - это определённно радикальный переворот в метафизике, и всё же это оставляет совершенно незатронутой всю нашу эмпирическую активность²³⁹. Йогачара идеалистична только трансцендентально, в эмпирических же вопросах она не спорит с реалистами. Все философские проблемы заключаются в конфликтующих интерпретациях фактов, а не в самих фактах. Идеализм вовсе не отвергает эмпирическую активность.

Результативность — это признак реальности

Отложив на время эти рассуждения в сторону, зададимся вопросом: возможно ли, чтобы простая идея осуществляла функцию реального объекта?²⁴⁰ Может ли идея быть

результативной? Результативность, или arthakriyakaritva - это прагматический тест на реальность²⁴¹. То, что не имеет результативности, не может называться реальностью. Очевидно, что идеи не обладают результативностью; идеи не способны накормить и одеть нас. Несмотря на то, что фантазии, казалось бы, имеют некоторую результативность, поскольку они могут ободрить, или ввести в депрессию, тем не менее никакое количество идей не наполнит нам желудок²⁴². Более того, даже такая ограниченная результативность возможна только потому, что есть реальные, физические объекты. Воображаемая страсть может соблазнять только до тех пор, пока она ошибочно воспринимается как реальность. Там, где идея неизменно воспринимается как есть, она теряет всю свою силу обольщения. Её кажущаяся результативность заимствована.

Воображаемый пир не находил бы возражения, если бы он был чётко отделён от воспринимаемого в эмпирическом переживании. Возражение оппонентов направлено на то, что различие между воображаемым и реальным было упущено²⁴³, тогда как идеалист прекрасно осознаёт это различие. Как уже было сказано, сведение всего к идеальному не производит эмпирического изменения.²⁴⁴ Невозможно отрицать, что наше переживание многообразно; вопрос состоит в том, находится ли содержание переживания в нём самом, или оно существует даже тогда, когда не воспринимается²⁴⁵. Даже если оно не существует как таковое, переживание оказывается тем, чем бы оно было в случае реального содержания. Являются ли пир и удовлетворение от него реальными или идеальными, не так важно. Несоответствие возникает только в том случае, если пир идеален, а удовлетворение реально, и не иначе²⁴⁶. Переживание остаётся таким же. Требуется только, чтобы эта идеальность резко отличалась от эмпирического.

Неправильно говорить, что идея не имеет результативности²⁴⁷. Кто не страдал от ужасов ночных кошмаров? А ведь это страдание ничуть не меньшее, чем страдание от реального ужаса. Страх веревки-змеи не редко настолько силён, что может привести к убийству человека. Сама результативность - это просто идея²⁴⁸. Если говорят, что здесь очевидная результативность не относится к идее как таковой, но возникает только тогда, когда она принимается за реальность, идеалист отвечает, что такого рода ошибка - это всё, что требуется. Он никогда не утверждает, что идея, даже когда реализуется как таковая, всё ещё будет результативной. Идея может связать индивидуума, только когда есть иллюзия объективности. Но это всегда не более чем ошибка. Следовательно, результативность идеального состоит из этой трансцендентальной иллюзии восприятия идеального как чего-то объективного. Объективация - это трансцендентальная категория. Сама идея объекта зарождается лишь под влиянием "изначального неведения (avidya)", так что её бытие и её результативность имеют причиной трансцендентальную иллюзию. Реальная объективность не нужна, достаточной одной её иллюзии.

Иллюзия невозможна без реальности

Но возможна ли иллюзия без реального переживания? В случае с ошибочным восприятием та вещь, которая принимается за что-то другое, должна прежде возникнуть как объект опыта²⁴⁹. Личность, которая в прошлом не имела реального переживания змеи, также не может обладать и её иллюзорным переживанием²⁵⁰. Даже сны, которые по большей части являются игрой субъективного, не представляют для нас ничего абсолютно нового. Сны не настолько странные, чтобы их отдельные составляющие не могли бы быть соотнесены с прошлыми переживаниями. Если бы мы не встречались с реальными и объективными вещами, Идея объективного не смогла бы возникнуть, и трансцендентальная иллюзия была бы невозможна.

Данный аргумент разрешается в двух совершенно различных контекстах. Один заключается в том, что содержание иллюзорного переживания может быть соотнесено с реальным переживанием²⁵¹. Поскольку иллюзорная змея может возникнуть только из идеи змеи, которая опять же является впечатлением от переживания реальной змеи, последняя оказывается необходимой предпосылкой для возникновения феномена веревки-змеи. Но, делать слишком большой упор на предполагаемой причинной связи - это значит лишать иллюзию её значимости. Иллюзорная змея в таком случае становится не более чем воспоминанием прежнего переживания змеи. Но даже если так, то тот факт, что идея змеи была объективирована, не вызывает сомнения, и, таким образом, в сущности происходит установление идеализма. После такого допущения следующий вопрос относительно того, порождается ли сама идея реальным переживанием, уже не так важен. Определённо, идея имеет причину, но сама эта причина вполне может быть идеальной²⁵² безо всякого обращения к реальности и без ущерба для переживания²⁵³. Если всё, что требуется для иллюзии - это идея, можно предположить, что она генерируется другой идеей²⁵⁴ и т. д.

Случай с идеей объективного несколько иной. В общем, идеи объективного нет. Определённые вещи могут восприниматься как объективные, но чистая объективность никогда не может восприниматься. Иными словами, объективность - это не чувственное. Это лишь наиболее фундаментальная для идеалистов категория, диверсифицирующаяся во все остальные категории. В действительности сама данная категория проецирует категоризованные содержания (*atma-dharmarasa* в *vijnaparipinana*), как если бы форма создавала свою материю. Такова предпосылка всякого переживания. Таким образом, утверждение реалистов о том, что там, где нет переживания реальных объективных вещей, там не может возникнуть идея объективности, следует из некоторого недопонимания. Определённые вещи могут восприниматься как объективные, и они могут оставлять свои отпечатки. Соответственно объективность, не будучи чувственной, не оставляет отпечатков. Следовательно, идея объективности, строго говоря, - это вовсе не идея, несмотря на тот факт, что она управляет всеми определёнными идеями, составляющими эмпирическое переживание. Воспринимать вещь и воспринимать её как объективное - это одна и та же функция, поскольку в соответствии с йогачарой форма проявляется только в материи, тогда как материя проецируется присущей креативностью формы. Нет переживания объективности как такового, и хотя любое переживание - это переживание объективного, идея объективности абсолютно не эмпирическая. Это, так сказать, не абстрагирование от чего-то конкретного и реального, но предрасположенность к переживанию. Идея объективности - это априорная функция, трансцендентальная категория - категория категории *par excellence*.

Поскольку даже идеи могут стать оковами, отрицание того, что идеализм не может обосновать дисциплину, - безосновательны. Как было сказано, страдание возникает в результате стремления к желательному и контакта с нежелательным. Некоторые стремятся к достатку, но ограничены в его обретении и поэтому страдают. Там, где нет "реального достатка", - нет и страдания. Духовная дисциплина служит развитию ощущения индифферентности по отношению к мирским объектам. Однако неверно было бы утверждать, что простое существование объектов приводит к страданию. До тех пор, пока мы не относимся к ним как к желательным или нежелательным, они лишены силы связывания. Духовная дисциплина не меняет статуса объектов. Устраняется только ошибочная идея, согласно которой реальные объекты воспринимаются как предметы вожелания. Абсолютно любая дисциплина предназначена для модификации нашей идеи относительно вещей, а не для изменения самих вещей. Идея не только закрепощает, она - единственное, что

закрепощает. Объекты безосновательны, поскольку идея может воздействовать даже при отсутствии объектов, как это происходит в ночных кошмарах.

Мир наяву не может быть сведён к миру сновидений

В идеализме принято считать, что всякое эмпирическое переживание имеет природу сна. Как и во сне, когда воспринимаемые вещи проявляются в виде существующего в пространстве и во времени, но при этом всё же не существуют отдельно от своего восприятия, то же самое происходит и наяву. Здесь реалисты выступают со следующим возражением: если это не два абсолютно несопоставимых и разнородных по природе переживания, каким образом они представляются как две совершенно различные сферы? Если в их природе нет разницы, как тогда производится разделение? Достаточно очевидно, что между ними есть некоторое различие. Пробуждённое переживание никогда не опровергается²⁵⁵, и опровержение представляет собой главный критерий нереальности переживания. Если эмпирическое переживание является просто сном, почему тогда определённое содержание воспринимается только в определённом месте и в определённое время, как если бы оно управлялось объективными законами? То, что является простой субъективностью, не нуждается в том, чтобы быть привязанным к какой-либо жёсткой основе или определённости. Идеальная вещь может произойти в любое время и где угодно²⁵⁶, так как она не находится в пространстве и во времени.

Поэтому нет сомнения в том, что есть разница между сном и пробуждённым переживанием. Основание для такого различия должно быть тщательно исследовано. Как только что было сказано, критерием нереальности чего-либо является отрицание. Одно переживание отрицается другим, когда это другое внушает нам доверие, иначе оно совершенно не сможет аннулировать предыдущее. Сны признаются субъективными только после пробуждения. Иллюзия может быть устранена только благодаря восприятию реального. Таким образом, реальность пробуждённого переживания должна быть принята, поскольку нет никакого другого способа отрицать переживание сна. Мы осознаем его субъективность, поскольку он чисто идеален и не основан на реальности. Такая разница может утверждаться только тогда, когда сон считается идеальным, тогда как пробуждённое переживание предполагается укоренённым в реальности.

Такая разница очевидна, и реалисты утверждают, что идеалисты ставят всё с ног на голову. Обычное переживание считается нереальным подобно сну. Этот аргумент не может быть подтверждён, поскольку сам пример не может быть установлен. Таким образом, мы попадаем в затруднительное положение. Реальность пробуждённого переживания предполагает отрицание снов, и всё же первое пытаются установить как не реальное на основании второго²⁵⁷. Там, где происходящее наяву нереально, мы лишаемся единственного средства понимания нереальности снов и, таким образом, они не могут служить указателем нереальности явного.

Йогачара утверждает, что подобные рассуждения не противоречат их идеализму. Относительно того аргумента, в котором говорится, что, поскольку пробуждённое переживание никогда не отрицается (опровергается)²⁵⁸, то оно не может быть нереальным, идеалисты заявляют, что нереальность переживания не может быть понята, пока это переживание есть. Обычные люди, находящиеся под властью вселенской иллюзии, не в состоянии обнаружить иллюзорность эмпирического мира. Лишь некоторые, кто после интенсивной дисциплинарной практики абсолютно всё видят как субъективное, могут понять

иллюзорность эмпирического переживания, и только для них этот мир является иллюзией²⁵⁹. Там, где мир реален, никакой дисциплины не требуется.

Идеальность не означает, что эмпирический мир не подвержен влиянию законов²⁶⁰. Идеальное - это не случайность и беспорядочность. Очевидно, что объекты во сне идеальные, и всё же они подчиняются своим законам. То, что эмпирический объект определён положением в пространстве и во времени, ещё не доказывает его реальность, поскольку даже события во сне не происходят где угодно и в любое время. Как уже было сказано, креативность относится не к нашему эмпирическому представлению, но к трансцендентальной воле. Прошлые идеи и переживания оставляют в сознании-хранилище свои отпечатки, которые представляют собой семена, созревающие в нынешнем идеальном переживании. То, что вся результативность (arthakriyakaritva) переносится в сферу идеального, не лишает её ни строгости, ни точности.

Не в интересах идеалистов отрицать разницу между сном и явью. Они проводят различие между ними и, несмотря на это, могут утверждать тождественность их природы. Отрицание сна пробуждённым переживанием означает не то, что последнее должно быть принято как реальное, но что соответствующие субъективности этих двух переживаний имеют разные порядки. Сны сравнительно более нереальны, чем явь. Их идеальность легче узнаётся. Это как наличие эпизода сновидения в общей драме сна, который может служить указателем субъективности последнего. Отрицание снов по-прежнему находится в основе вселенской субъективности. Разница заключается в уровне, а не в разновидности. Сны обладают более короткой продолжительностью, то есть они менее связны, чем явь. Отрицание последней - это не отрицание чего-то конкретного, но отрицание самой объективности. Нет никакого несоответствия в том, что и то, и другое, по сути, одинаковы, и что одно имеет некий вид относительного своего отличия от другого. Мир, воспринимающийся пробуждённым переживанием, может быть принят как реальный во всех эмпирических отношениях. Он идеален только трансцендентально.

Эмпирический мир - интересубъективен

Реалисты часто приводят другое возражение, действительно роковое для некоторых видов идеализма. Отдельно от своего переживания объект является ничем. Вещи, которые проявляются во сне существующими вне сознания, оказываются простыми субъективными проекциями. То же относится и к пробуждённому переживанию. Здесь нивелируется фундаментальное различие между сном и явью. Определённый сон специфичен для того, кто его переживает. Другие умы не могут иметь даже представления об этом. Наяву происходит совершенно иное²⁶¹. Отнюдь не только кто-то один имеет привилегию воспринимать эмпирический мир. Кто бы ни имел способность переживания, он может воспринимать это независимо от своих личных умственных способностей. Здесь мы имеем не частный мир, как во сне, а Мир с большой буквы. Такая интересубъективная природа эмпирического мира невозможна там, где он тождественен своему переживанию, поскольку в данном случае будет столько миров, сколько есть воспринимающих индивидуумов. Не имея общей платформы, две личности не смогут общаться друг с другом.

Йогачара соглашается с тем, что называемое нами обычным миром - это просто другое наименование для гармонии между переживаниями различных потоков сознания (cittasantana). Каждый субъект создаёт свой собственный мир²⁶², существующий только в его переживании. Создание одной личности совпадает, хотя и не во всех отношениях, с

созданием другого индивидуума. Именно это производит общее подобие мира. То, что мы имеем в реальности, - это бесконечная множественность миров²⁶³. То есть каждое переживание объективируется в мир, но объективный мир - это не реальность. Частичное совпадение различных переживаний превращается в гармонию. И, поскольку невозможно выпрыгнуть из самого себя и увидеть миры других людей, небольшие отличия различных миров остаются незамеченными, поскольку нет возможности их сравнить. Эта похожесть на то, как две личности страдают от той же самой, или похожей галлюцинации²⁶⁴. Переживание каждого свойственно только ему, и всё же их сходство кажется подтверждающим объективность содержания, проецируемого галлюцинациями.

Но это не всё, на чём настаивают реалисты. Существование других

умов само по себе не совместимо с идеалистической доктриной (sahopalambhaniyama). То же самое рассуждение, которое отрицает объективный мир, относится и к другим умам. Если то, что воспринимается, не существует отдельно от его переживания, другие умы также должны сводиться ко множеству идей в моём сознании. Нет никакого основания делать различие между объективным миром и другими умами; и то, и другое находятся в одинаковом положении. Таким образом, эта доктрина приводит к абсурдному выводу, что только Я существую. Всё остальное, включая и другие умы, представляет собой множество порождений моих собственных идей. Логическим завершением идеализма является солипсизм в его крайней форме. Идеалисты представляются скитающимися среди своих призрачных фантазмагорий. Умы, если таковые имеются, могут спорить друг с другом относительно того, кем же является это привилегированное Я, и каждое Я будет думать об этом споре как о совершенно идеальном.

Здесь мы можем сделать два вывода: либо солипсизм не такая уж недостойная доктрина, какой её пытаются представить реалисты, либо йогачары вовсе не были солипсистами.

Что касается первого положения, то, поскольку субъект растворяется вместе с объектом, ошибочно было бы утверждать, что субъект или эго остаётся. Я, если не так же нереально как объект, то, по крайней мере, так же нестабильно. Восприятие кажущегося независимым объекта - это единственное, что могут поддержать субъектно-объектные отношения. Следовательно, даже солипсизм может служить приближению к Абсолюту²⁶⁵. Никакая эмпирическая активность не подавляется солипсизмом. Если мы можем обойтись без интересубъективного мира, также можно обойтись и без других умов. Сами факты ни чуть не меняются от того, является ли всё эмпирическое переживание реальным или идеальным. Только их метафизический статус затрагивается, и причём очень существенно. Следовательно, ни эмпирическая активность, ни какая-либо дисциплина ничего не теряют при солипсизме.

Допущение, что солипсизм как метафизическая доктрина не вполне обоснована, никак не ударяет по йогачаре, поскольку её идеализм не приводит к солипсизму. Вовлечённость в субъектнообъектное отношение является результатом ошибки со стороны чистой Воли, о которой трудно что-либо сказать, и это должно приниматься как данность. Когда это понимается со всей очевидностью, вопрос относительно того, какое должно быть количество субъектов, один или множество, кажется бессмысленным. Субъект является субъектом только до тех пор, пока ошибочная двойственность субъекта и объекта (grahadvaya) накладывается на чистую Волю, то есть до тех пор, пока она находится под влиянием иллюзии. Здесь нет необходимости во "вселенской иллюзии". Сущность иллюзии

заключается в том, что это нечто произвольное, если можно так выразиться, это - галлюцинации на пустом месте. Даже для нераздельного сознания нет основания оказаться в роли единственного субъекта: оно может стать многим в силу той же трансцендентальной ошибки²⁶⁶. Таким образом, множественность субъектов не может быть установлена на эпистемологической основе, но всё же может быть допущена при метафизическом рассмотрении. Принимая эту абсолютную произвольность к рассмотрению, йогачара не возражает против существования других умов.

Невразумительность самосознания

(svasamvedana)

Реалисты обращаются к йогачарам с весьма серьезной критикой. Знание по своей природе является знанием чего-то внешнего. Отношение с чем-то - это реальное отношение. Там, где сознание является единственной реальностью, знание даже не может возникнуть. Если идея синего - это единственная реальность, и синее тождественно ей, тогда эта идея должна одновременно выполнять две функции²⁶⁷.

Она должна проецировать проявление синего как свою форму (prakara) и одновременно знать её как синее. То есть она должна быть как субъектом, так и объектом, притом, что одно противоречит другому²⁶⁸. Идея не может быть обращена на самое себя и при этом видеть себя как другое. Каким образом одна и та же вещь становится познающим и познаваемым одновременно? Это похоже на разрубающий самого себя топор. То, что действует, и то, над чем производится действие - это две совершенно разные, если не сказать противоположные, вещи, которые не могут быть примерены в рамках одной и той же сущности. Там, где знание познаёт себя, его формой будет “я знаю знание”, а не “я знаю синее”. Последив возможно, когда синее - это нечто отдельное от его восприятия.

Йогачара отвечает, что знание содержания возникает в силу того, что знание имеет некую особую форму. Знание как таковое не может быть узнано, и это препятствует возможности существования формы “я знаю знание”. Знание - это особая идея, которая имеет своё специфическое содержание, проецирующееся им самим. Что касается вещи, выполняющей две функции одновременно, то утверждение йогачар состоит не только в том, что это необходимо для возможности сознания узнавать самое себя; оказывается, что без этого невозможно проявление любого знания. Строго говоря, не только две, но даже три функции выполняются одновременно. Идея объективируется, и необходимо знать эту объективацию; а также само это осознание должно быть незамедлительно узнано. Сознание раздваивается на субъект и объект, и, кроме того, субъект, узнающий объект, должен осознавать своё знание. И всё же эти три не являются отдельными частями, или аспектами одной вещи. Объективация и осознание этого объекта - это одна и та же функция. Любое сознание - это самосознание, но не в том смысле, что знание “есть синее” тождественно знанию “я знаю синее”, но в смысле, что знание синего не удостоверяется никаким другим знанием. Каждое знание становится самопроявляющим²⁶⁹. Там, где знание не узнаёт себя, для узнавания оно должно зависеть от другого знания, и это приводит к бесконечному регрессу²⁷⁰. Более того, если один момент сознания познаётся другим, предыдущее больше не может считаться сознанием, так как по всем признакам становится объектом. Кроме того, последующий момент не может знать предыдущий, поскольку он исчезает к моменту возникновения следующего²⁷¹. Знающий должен знать, и поэтому он не может быть познаваемым. Поскольку знание самопроявляющее, оно может сделать другие вещи очевидными²⁷². Если

знание не было бы самопроявляющим, оно ничем не отличалось бы от объекта²⁷³. Свет обнаруживает объект, но если бы он сам обнаруживался другим фактором, - этому процессу не было бы конца, и в результате ничего так и не было бы обнаружено²⁷⁴. То, что не знает себя, - не может вообще ничего знать²⁷⁵. Даже если, *per impossible*, оно знает Другие вещи, оно не может осознавать собственное знание, и это всё равно, что вовсе не знать. Знать - это значит одновременно осознавать знание. Неосознанное знание противоречиво по сути. Это не означает, что связь с субъектом происходит в каждый момент знания, - субъект просто оказывается самопроявляющимся.

Реалисты не могут с этим согласиться. Если допустить, что очевидность одного объекта зависит от другого, тогда как сознание само себя подтверждает, из этого следует, что оно относится к более высокому уровню, чем объект, и главный тезис реализма, что всё является объектом, разбивается. Место, которое знание занимает в царстве вещей, становится уникальным, и связь со знанием становится необходимой для всех объектов, которые тем самым теряют свою независимость. Поэтому реалисты низводят знание до объекта среди многих других. Само знание, также как и другие объекты, познаётся другим знанием (ньяя), то есть осознание знания предполагается невозможным (Бхатта). В любом случае знание невозможно. В веданте само сознание никогда не познаётся²⁷⁶, но является предпосылкой ко всякому определённом познанию. Йогачара не принимает чистое сознание в эмпирическом познании, для неё всякое знание - это наличие формы (*sakara*). Следовательно, форма и осознание этой формы тождественны. Поэтому результатом восприятия считается не знание содержания, но лишь самопознание²⁷⁷, которое узнаёт собственную форму, то есть самое себя.

Возникает вопрос: каким образом умозаключение отличается от восприятия? Умозаключение рассматривается как опосредованное знание, то есть когда объект в действительности не воспринимается, но считается наличествующим в силу определённого признака. Но, поскольку ничего не существует отдельно от знания, разница между опосредованным и непосредственным не может быть установлена. Воспринимаемый и умозаключаемый огонь одинаково не отличаются от соответствующего знания, и, следовательно, не возникает вопрос о том, присутствует ли огонь непосредственно или нет. Разница между воспринимаемым и выводным знанием заключается в том, что в обоих случаях объект остаётся тем же, тогда как способ знания отличается. Но, поскольку каждое знание создаёт собственный объект, объект восприятия будет отличаться от объекта умозаключения, ведь виды знания разные. И без самождественности объекта разница между этими праманами не может быть установлена.

Как уже неоднократно утверждалось, идеализм ничего не меняет в обретаемых эмпирических переживаниях. Все различия сохраняются, но охватываются одним всеобъемлющим переживанием. Допуская, что объекты отличаются из-за разницы в знании и что их самождественность не является фактом, всё же возникает идея, имеющая ту самую форму объекта. Реальная самождественность не требуется, достаточно чего-то напоминающего единое.

То же самое рассуждение приемлемо и в отношении воспоминания. В этом случае воспринимаемый и вспоминаемый объекты отличаются, поскольку отличаются способы знания. И всё же видимость самождественности - это просто идея, которая определённо относится к предыдущей идее, имеющей форму воспринимаемого содержания. Знание вспоминаемого объекта - это вполне комплексная идея и, тем не менее, - это просто идея.

Некоторые реалисты считают утверждение идеалистов о том, что идея возникает *как будто* внешний объект, очень странной. Вещь может быть похожей на что-то другое в том случае, если это другое реально. Ничего нельзя сравнить с сыном бесплодной женщины, или с квадратным кругом. Там, где объективность вымышлена, нельзя сказать, что идея проецируется как внешний объект. В действительности идеалисты осознают различие между внутренней идеей и внешним объектом²⁷⁸, и всё же их главной целью является сглаживание этого различия. Данное возражение становится лишь иной формой предыдущего, где говорилось, что не может быть иллюзии без реальной объективной основы. Объективность - это трансцендентальная категория, несводимая к какому-либо дополнительному измерению. Проецируемая идея имеет форму объективности²⁷⁹, и больше нет никакой материи.

Эти и подобные возражения²⁸⁰ могут умножаться до бесконечности и вполне могут быть опровергнуты, если помнить фундаментальную идеалистическую модель. Йогачара приходит к заключению, что объективность - это иллюзия, однако, если разобраться во всех неясных местах, эмпирическое переживание не несет никакого ущерба, его разнообразие и богатство не теряется.

Глава 5

ТРИ ВИДЖНЯНЫ

В прошлой главе йогачара утверждала, что непреодолимых сложностей в принятии идеализма нет, поскольку какая бы метафизика не использовалась, невозможно избавиться от эмпирического различия. Однако недостаточно просто установить идеализм на этой общей основе. Должно быть обосновано, что все явления эксплицируются в соответствии со своими собственными принципами. Сознание (*vijnana*), которое хотя и является единственной реальностью, не смотря на это разбивается на целый комплекс элементов и отношений, и каждый шаг этого процесса должен быть показан в деталях. Здесь мы приступаем к рассмотрению самой системы, то есть конструктивного аспекта метафизики йогачары, для которого последние две главы послужили введением.

Существует только сознание, однако то, что мы воспринимаем, является бесконечным разнообразием. Это разнообразие должно быть отражено в самом сознании. Разновидности сознания, таким образом, должны быть рассмотрены как объяснение эмпирических различий. Йогачара демонстрирует три вида сознания, а именно: 1) сознание-хра-нилице (*alayavijnana*), 2) омрачённый ум (*klista manas*) и 3) функционирующее сознание (*pravrttivijnana*). Развёртывание сознания бесконечно, и всё же есть три стадии его развития.

Эти три не были задуманы как отдельные и статические категории, но, скорее, как множество фаз вселенской эволюции сознания. Сознание диверсифицируется и порождает целую панораму эмпирического существования. И три упомянутых сознания представляют различные стадии такого процесса. Разница заключается только в степени самоопределённости. Но, опять же, поскольку ни какое развитие не имеет абсолютного собственного существования, ни одно из этих трёх сознаний не является абсолютным. Само развитие также не абсолютно, хотя это и реальный процесс. Оно происходит исключительно в силу иллюзорной идеи.

Когда идея объективности устраняется, все три сознания обращаются в изначальную чистоту исключительно только проявления сознания (*vijnaptimatratā*). Тем не менее, будучи

креативными сущностями, все они являются сознанием. Сущностью сознания является созидательность, поскольку всё содержание бытия состоит лишь из проекций познающего сознания; и такая активность присуща всем трём сознаниям.

Сознание-хранилище

Первое и наиболее фундаментальное из трёх сознаний - это сознание-хранилище (вместилище). Здесь мы имеем первую фазу в процессе разделения чистого сознания. “Алая (alaya)”²⁸¹ - означает “вместилище” в котором содержатся семена или “отпечатки” (впечатления) (vasana) любого действия (кармы): хорошего, плохого или нейтрального. Именно отсюда все дхармы проистекают как результаты или развитие.²⁸² Поэтому, будучи причиной всего эмпирического, оно называется “всеобщностью семян” (sarvabijaka). Это “созревание” (vipaka), поскольку любой вид действия, произведённого индивидуумом в любой сфере существования, оставляет свои отпечатки во вместилище, и эти отпечатки там постепенно созревают в новые действия.

Таким образом, алая выполняет две функции во вселенском процессе. Это вместилище впечатлений прошлых сознаний, и, одновременно, оно порождает новые сознания (vijñana) через созревание этих впечатлений²⁸³. Весь этот процесс цикличен. Поэтому вселенская эволюция имеет два аспекта: во-первых, пополнение отпечатков в хранилище, и, во-вторых, их вызревание в новые сознания/действия, которые опять же закладывают семена во вместилище и так далее.

Накопление семян сознания в алае называется “причинной трансформацией” (hetu-parinama), а их актуализация - “результатирующей трансформацией” (phala-parinama)²⁸⁴. Обе трансформации моментальны, поскольку вместилище непрерывно подвергается изменениям. Причинная трансформация является развитием и созреванием отпечатков в алае, тогда как результирующая трансформация - это возникновение их соответствующих результатов. Васаны рассматриваются как мотивирующие силы²⁸⁵, управляющие процессом развития. Их два вида²⁸⁶: 1) “созревающие отпечатки” (vipaka-vasana) и 2) “соответствующие причине отпечатки” (nihsyanda-vasana). Созревающие отпечатки более универсальны, поскольку поддерживают движение потока умственных процессов, то есть непрерывность индивида через последовательность рождений. Когда последствия прошлых действий завершаются и приходит смерть, активность созревающих отпечатков ввергает сознание-хранилище в новый поток, начиная со следующего рождения личности. Соответствующие отпечатки являются результирующим возникновением нынешних переживаний; благодаря такому созреванию из вместилища развёртываются другие сознания, такие как “аффективный ум” (klista-manas) и различные “функционирующие (развивающиеся) сознания” (pravrtti-vijñana). Созревающие отпечатки поддерживают цикл рождений, тогда как соответствующие причине отпечатки обеспечивают содержание каждого рождения. Только функционирующие сознания, будучи, по сути, осознанными переживаниями, могут закладывать оба вида отпечатков во вместилище. Только осознанные переживания могут быть позитивными или негативными и могут снабжать семенами будущих переживаний. Загрязнённый ум (klista manas) является не полным функционированием: он обеспечивает хранилище только соответствующими причине отпечатками - силами, которые активизируют нынешние переживания.

Из предыдущих объяснений ясно, что сознание креативно по сути. Ошибочно было бы полагать, что сознание прозрачно и пусто. В действительности оно должно иметь содержание, и это содержание проецируется им самим²⁸⁷. Таким образом, вместилище

должно иметь содержание. Его содержание не может быть эмпирическим, поскольку оно само не является чем-то эмпирическим. Его содержание является объективностью, которая не дифференцирована в виде особых форм. То есть здесь мы имеем неопределённое содержание, чистую “инаковость”, противостоящую вместилищу. Этот объект настолько чист, что даже не ощущается как нечто иное²⁸⁸. Поскольку объект абсолютно неопределён, субъект полностью поглощён ничем неокрашенным восприятием, не имея представления о своей собственной отчуждённости. Это не является знанием в обычном смысле этого слова. Субъект даже не является субъектом в смысле самоосознающего. Знание здесь - это просто “длительность”, непрерывное однообразие (монотонность).

Чистая объективность - это осаждение трансцендентальной иллюзии, первичная проекция чистого сознания. Поэтому вместилище не является чистым: оно уже содержит семена саморазложения в форме скрытой двойственности. Так начинается процесс раздвоения сознания. Поэтому говорится, что вместилище функционирует двумя способами: 1) внутренне, когда сознание проявляется как способность восприятия и 2) внешне, когда сознание проявляется как недифференцированная объективность (воспринимаемый аспект)²⁸⁹.

Такое разделение очень характерно для вместилища, которое порождает дальнейшую определённую. Когда сущность совершенно единична и существует как единое целое, ничего не сможет потревожить её покоя. Это похоже на пространство, чья нераздельная природа противодействует возможности какой-либо несбалансированности. Отсюда следует, что изначальное отсутствие гармонии должно рассматриваться как предпосылка космической эволюции. Сознание-хранилище должно быть внутренне нестабильным. Идея чистой объективности или абсолютной “инаковости”, будучи противоположной идее сознания, не может позволить ему находиться в покое. Как только осознаётся внешнее, “неопределённость” растворяется в бесконечной множественности эмпирических “определённостей”, поскольку, как уже было показано, не может быть сознательной осознанности чистой объективности. Чтобы понять нечто как объективное, оно должно быть познано как отдельное от субъективного, а это возможно только когда объективное множественно. Сознание, охваченное идеей неопределённой объективности, является вместилищем. Однако оба элемента данной оппозиции всё ещё чисты, то есть не относятся к эмпирическому уровню.

Как уже было отмечено, корнем всех проекций являются соответствующие отпечатки индивидуального эго и объективных элементов существования, поскольку благодаря им создаются иллюзии эго и мира. Однако наличие этих отпечатков во вместилище не может быть замечено каким-либо из сознаний²⁹⁰. Отпечаток - это не объект познания, но предрасположенность. Это тенденция или склонность сознания создавать “другое” и проецировать его как отдельное от себя. Сама такая тенденция не является вещью или сущностью и не может быть познана как таковая. Точно также и объективность, которая противоположна вместилищу, считается непознаваемой²⁹¹. Познание вещи предполагает её определённую, а также фиксирование её места по отношению к другим вещам через отделение ото всех остальных объектов. Знание вещей возможно в силу их идентификации, которая происходит на основе различения относительно других предметов. В случае с неопределённой объективностью этого не происходит. И хотя сознание приступило к саморазличению, “другое”, проецируемое им из себя, не узнаётся как “другое”. Однако совершенно ясно, что идея “другого” не позволит ему покоиться в мире. Это необходимо знать. И как только нечто узнаётся как “другое”, оно тем самым узнаётся как определяющее “другое”. Положение вместилища сущностно нестабильно, и это продолжается до тех пор,

пока сознание определяющего “другого” оставляет свои впечатления в виде отпечатков во вместилище, что не позволяет алае полностью определиться. Как только определяется один момент вместилища, появляется другой момент неопределённости, нуждающийся в определении. Таким образом, хотя вместилище и нестабильно, оно не сможет истощиться (na saikajnananasena vinastah sarvavasanaḥ), пока не будет уничтожена сама идея объективности.

Поэтому вместилище занимает трансцендентальный уровень. Различающее знание представляет последнюю стадию в процессе классифицирования сознания. Алая просто отмечает появление этого процесса, и всё же само остается неопределённым. Это вместилище сил категоризации и очаг беспокойства. Но таково лишь его функционирование, и ни в коем случае это не то, чем оно само является, то есть самим местопребыванием априорности.

Вместилище и Природа

Концепция сознания-хранилища имеет некоторую схожесть с концепцией “природы” (prakṛti) в системе санкхьи²⁹². Обе системы признают доктрину развития: одна с реалистической точки зрения, другая - с идеалистической. Пракрита также является “всеобщностью семян (sarvabījaka), поскольку всё объективное, то есть всё проявляющееся для сознания, соотносится с природой как с абсолютным источником. Пракрирिति - это причина всего, поскольку любая “другая” вещь является просто некоторым её видом или аспектом. Это совершенно неопределённое и нераздельное целое, которое подобно сознанию-хранилищу подвергается непрерывным изменениям. Однако пракрита не есть мёртвая или инертная масса; она динамична по своей сути.

Для пракрита также актуален тот принцип, что пока вещь стабильна, она не может привести к дальнейшему разделению. Если это представляет собой нечто единое, когда нет семян, нарушающих данную структуру, ничто не сможет потревожить её постоянного покоя. Природа обязательно рассматривается как составная, поскольку состоит из трёх “качеств” (guṇa). Проблема санкхьи заключается в согласовании единства природы и множества её компонентов. Три гуны не могут быть отдельными, ведь каждая является самой природой, и парадокс состоит в том, что одна не является другой. Хотя каждая постоянно развёртывается, происходит развитие только одного вида. Когда воздействие личности (puruṣa) нарушает их равновесие, когда одно качество смешивается с другим, начинается создание вселенной.

Разница между концепциями природы и вместилища всё же весьма фундаментальная, и одновременно она является характеристикой этих двух систем. Система санкхьи реалистична, хотя и не является реализмом, и поэтому её концепция развития отличается от идеалистической. Для санкхьи всё изменяемое не является сознанием, а сознание не изменяется. Поэтому сознание чисто и бессодержательно, и, кроме того, не может породить развитие. Развитие может быть только объективным. Однако идеалисты не принимают другой реальности, кроме сознания, и всё его содержание является его же собственными проекциями. Первоначальный импульс, порождающий процесс развития, в обеих системах считается иллюзорной идеей, однако само развитие не иллюзорно ни для первых, ни для вторых. Для санкхьи развитие относится к тому, что возникло ещё до неизменного сознания, тогда как идеалисты утверждают, что развиваться может только сознание или субъективное.

Природа - это последний результат, получаемый благодаря регрессивному анализу эмпирической детерминации. Она необусловлена, тогда как вместилище является сознанием, которое уже обусловлено идеей объективности. Это субъект для двух видов условий: для

“причинной трансформации” и для “результатирующей трансформации”. Таким образом, вместилище не может быть абсолютным. Хотя для всех намерений и замыслов оно может рассматриваться как начало развития, само по себе, - это первое осажение трансцендентальной иллюзии.

Йогачара - это не только идеализм, в первую очередь она есть абсолютизм. Однако абсолютизм не может покончить с двойственностью. Слабость же санкхьи заключается в том, что она пытается доказать, что множественность трёх гун абсолютна, а природа необусловлена. Причина этого очевидна: если мы следуем всё дальше вспять, мы можем достичь интегрального единства, но из этого уже ничего нельзя извлечь, и создание мира, для описания которого постулировалось это единство, остаётся загадкой. Конечно, развитие может быть соотнесено с единством, но это подрывает всю теорию реальности данного процесса. Иной и единственной альтернативой является “абсолютно чистая воля” йогачаров, примеряющая доктрины абсолютизма и реальной эволюции. Далее мы последовательно и детально рассмотрим этот вопрос.

Природа, будучи необусловленной, не имеет ограничений. Никакое развитие не сможет её истощить. То есть пракрита никогда не может быть определённой. С другой стороны, вместилище, будучи обусловленным, должно постоянно пополняться свежими отпечатками, или же оно возвращается к чистому сознанию. Кроме того, природа никогда не завершается; хотя все определённости могут снова в ней раствориться, сама она продолжает существовать постоянно, развиваясь или не развиваясь. Вместилище, с другой стороны, не будучи постоянным, может функционировать только до тех пор, пока сохраняют силу основные иллюзии. На высшем уровне архат достигает двух знаний, истощая все свои прошлые отпечатки и удаляя силу, активизирующую дальнейшую дифференциацию сознания. В этом состоянии все препятствия, загораживающие чистоту сознания, полностью растворяются в алае, и в результате этого вместилище приходит к завершению²⁹³.

Кроме того, логики двух этих концепций развития принципиально отличны. Моделью санкхьи является “тождественность в отличии”, когда тождественность берётся за основу. В каждом развёртывании природа остаётся тождественной, поскольку она находится в основе единства, охватывающего поверхностные модальные дифференциации. Тождественность относится к субстанции, а дифференциация - только к модусам. В йогачаре же ситуация особая. Все три сознания моментальны.

Вместилище - это не неизменное сознание, которое сохраняется на протяжении всего процесса развития. Это поток дискретных моментов, текущих подобно реке²⁹⁴, непрекращающаяся последовательность отпечатков различных действий и их последующих проявлений (плодов). Притом, что всё моментально, причинность должна пониматься как момент сознания, возникающий после исчезновения предыдущего, который растворяется полностью и без остатка. Это происходит, когда функционирующее сознание развёртывается из вместилища, но это не означает, что первое является проявлением второго. Момент алаи, в действительности, это умершее, порождающее нынешнее функционирующее сознание. Вместилище более абсолютно, поскольку оно работает на трансцендентальном уровне, а не потому, что оно более твердое или продолжительное по сравнению с моментами эмпирического сознания. Моменты вместилища и моменты эмпирического сознания могут быть схожи в своей эфемерной природе, но содержание, проецируемое алаей, - это предпосылка содержания эмпирического сознания. Вместилище не пронизывает и не лежит в основе своего разворачивания.

Но если вместилище - это не находящееся в основе всего единство, связывающее некоторые функционирующие сознания, то может ли тогда чистое сознание, являющееся наиболее абсолютным, служить этой цели? Оно может быть принято как базовое единство, связывающее все дискретные моменты сознания, от алаи до функционирующих сознаний. Природа этого “абсолюта” будет обсуждаться в следующей главе. Здесь же ответ будет обозначен лишь в общих чертах. Когда “абсолют” покоится в изначальной чистоте, вопрос о том, что он находится в основе отдельных моментов, не возникает, поскольку таковые отсутствуют. Но когда начинается процесс самодифференциации, сознание начинает проецировать своё содержание. Тот факт, что сознание здесь понимается как намерение, никогда не должен упускаться из виду. Целенаправленное сознание определённого содержания истощается при осуществлении данного содержания и не может распространяться на стремление к другому содержанию. основополагающая тождественность приемлема в адвайта-веданте, поскольку здесь есть абсолют, сохраняющий “абсолютность” даже при проявлении своих модусов. Однако разветвление в йогачаре - это реальный процесс, и должен быть принят факт моментальности намерения. Каждое намерение - это отдельный индивидуальный акт. Как таковое, чистое намерение дифференцируется во вместилище и поэтому не может служить в качестве основополагающего единства. Когда алая начинает функционировать, то нет никакого абсолюта, поскольку сама алая -это загрязнённый абсолют.

Тот факт, что модель развития в данной системе полностью отличается от таковой в санкхье, можно проиллюстрировать и по-другому. Уже говорилось, что вместилище является серией моментов. Тогда возникает вопрос относительно связи между этими моментами времени. Хотя алая - это моментальный поток, однако он пребывает вне времени. Время в буддизме - это сами моменты. Абсолютное время, или вместилище всех изменений и длительностей, - доктрина, разрабатываемая ньяей, - неприемлемо как реальность. Изменение - это сами изменяющиеся элементы; кроме них нет никакого времени. Буддийская концепция времени вещественна, она смоделирована непосредственно по примеру санкхьи. Пракрита вне времени и одновременно сама является временем. Это пространственно-временная вещь. В буддизме же всё это растворяется в атомах, так что дхарма как “самоопределённость” (svakṣana) является пространственно-временной точечной сущностью. Йогачары также отвергают, что пространственное функционирование относится к дхармам. Пространство - это, по сути, объективная характеристика. Идеи вовсе не находятся в пространстве и не могут объединиться, чтобы произвести даже нечто похожее. Момент сознания - это просто момент времени.

Доктрина природы имеет некоторые недостатки. Пракрита вне времени, тогда как второе немислимо без первого. Сутью времени является последовательность и исчезновение. Но чистое время - это химера; оно может быть только последовательностью событий. В природе есть движение непрерывной последовательности, и до определённого момента достаточно простого утверждения, что это и есть само время. Модусы изменяются, но субстанциальная основа остаётся той же. Она остаётся на протяжении всей последовательности изменений. Поэтому природа является временем, и всё же, находясь над временем, она не является временем. Таким образом, эти два положения нейтрализуют друг друга. Такое противоречие происходит в силу того факта, что система санкхьи основывается на “пространственной модели”, а изменение приписывается тому, чему оно не очень-то свойственно²⁹⁵.

Теперь видно, что “временная модель” чистой последовательности препятствует всякой непрерывности и тождественности. Это нечто совершенно иное, не являющееся

поверхностной модальной дифференциацией, как в случае с пракрита. Все моменты вместилища совершенно дискретны, также как и все дхармы в буддизме. Если временная модель разрушается, тогда упраздняется и вся структура развития.

Другим важным моментом является тот факт, что алая есть моментальное возникновение. Уже отмечалось, что алая - это основной субъект. Это наиболее фундаментальный элемент в изначальной оппозиции субъектно-объектной двойственности. И возникает вопрос относительно того, какова же природа этого субъекта? Существует множество субъектных градаций, связанных с природой объективного проецируемого содержания. К какому же уровню относится алая?

Алая - это не эго. В субъективной конструкции эго является наиболее эмпирическим элементом. Под эго, однако, не подразумевается “единство апперцепции”, которое становится предпосылкой для переживания. Скорее, его необходимо понимать как “я”, которое явно связано с любым видом познания, когда такая связь вообще существует. Такое “я” не может быть “предпосылкой”, поскольку в таком случае оно не сможет соотноситься, а становится простым отражением. Это то, что присваивает всякое знание как свою собственность. Ощущение же “я” возникает только как отражение, то есть только когда имеет место отделение сознания от объекта. Как уже было показано прежде, это возможно, когда объективное является множественностью. В случае с алаей, когда содержание является неопределённой объективностью, такое разделение неприемлемо и отражение или обращение на себя не может иметь место.

Вместилище и Свидетель

Вместилище не должно смешиваться с тем *атманом*, который описывается в брахманических системах. Также как и алая, это наиболее абсолютная категория в субъективной части этих систем. Однако его реальный смысл может быть понят, если проанализировать сущностную функцию, которую он выполняет в данной эпистемологии.

Сама сущность атмана неизменна и устойчива на протяжении некоторого времени. Это верно, даже если не проводится различие между атманом и эго, поскольку ощущение “я” сохраняется на протяжении всей жизни. Такое допущение необходимо для установления единства, которое связывает отдельные познавательные акты. Необходимо всегда помнить, что эпистемология всей традиции атмы основывается на природе сознания, каковой является знание. Атман всегда рассматривается как пассивный наблюдатель временных серий познания. Субъективное функционирование воли, если оно вообще признается, является элементом, чужеродным природе атмана. Неизменность атмана необходима для обеспечения стабильной перспективы.

В йогачаре природа сознания рассматривается совершенно в новом свете. Субъект - это не пассивный наблюдатель того, что происходит перед ним, но динамичная воля, которая создаёт своё содержание. Поэтому он должен изменяться по мере изменения своего содержания, иначе его изменения невозможно объяснить. Таким образом, вместилище считается моментальным. Даже единство, связывающее всё знание, которое влечет за собой признание атмана в брахманической системе, само по себе является проекцией. Если объективность дхарм есть иллюзия, тогда неколебимая непрерывность неизменного атмана является не меньшей иллюзией. И то и другое есть проекции, сформированные целенаправленным сознанием, и кроме них нет ничего реального.

Поэтому атман не является реальностью. Он отвергался многими системами буддизма. Тогда как вместилище, которое определённо соответствует атману в буддийской интерпретации²⁹⁶, - это нечто фундаментально отличное, полностью изменённая метафизическая модель. Йогачара предлагает некоторые аргументы против реальности атмана. Он может рассматриваться как тождественный ментальным состояниям, как отличный от них, или же как одновременно тождественный и отличный. Если он тождественен этим состояниям, тогда его отдельное существование - это просто выдумка. Не может он действовать и как объединяющее звено. Если есть такое различие, тогда ментальные состояния не могут иметь какой бы то ни было связи, и такое положение бессмысленно. Атман не может быть затронут изменениями этих состояний. Третья альтернатива неустойчива и должна раствориться в первых двух. И опять же, если атман является постоянной и всепронизывающей природой, подобной пространству, очень сложно вычлнить его индивидуальность. А без такого разделения все эмпирические отношения исчезают. Очень трудно связать всепронизывающий атман с индивидуальным телом. Но, с другой стороны, он не может быть ограничен телом, поскольку оно является переменной величиной. Тело препятствует неизменности атмана. Фундаментальное противоречие атмана заключается в том, что он должен участвовать в различных ментальных состояниях и, не смотря на это, сохранять свою индивидуальность. Две эти функции не могут быть примерены.

Поэтому алая представляет собой стадию, на которой ощущение эго ещё не возникло. Ближайшая параллель данной концепции в брахманической системе - это “свидетель” (saksi) в адвайта-веданте. Свидетель - это чистое сознание, омрачённое неведением неопределённости (avidyavacchinna), которое радикально отличается от эмпирического субъекта (gramata). Это сознание, которое ещё не было индивидуализировано умом (antahkarana). Неведение в данном случае выполняет только омрачающую функцию (avarana). Это просто неразличимая тьма. Необходимо отметить схожесть природы неопределённой завесы (омрачённости) и неопределённой объективности вместилища. Эта завеса всё ещё является “целостной” и не начавшей импортировать различие в чистое бытие. Вместилище и свидетель - это первая феноменализация абсолюта. Завесы, определяющие (обуславливающие) абсолюта в обоих случаях, остаются чистыми, то есть не эмпирическими. Как таковая двойственность свидетеля не узнаётся, и по той же причине чистая объективность, противостоящая алае, не воспринимается как “другое”. Это чистое созерцание. Природа и функционирование свидетеля обнаруживаются при регрессивном анализе состояния сознания в глубоком сне. Характеристикой спекулятивной метафизики является то, что состояние глубокого сна описывается как работа алаи. И далее, хотя сам свидетель не является “всеобщностью семян”, относящееся к нему неведение может приниматься как материальная субстанция, из которой возникают и возвращаются обратно эмпирические определённости. Авидья - это та же пракрита в эпистемологическом представлении. Как во вместилище, так и в свидетеле термины двойственности относятся к разным порядкам²⁹⁷. Неведение и сознание в свидетеле не располагаются в непосредственной близости осознанного двойственного отношения. Также и “другое”, позиционируемое алаей, не является иной скоординированной реальностью. Нет реальной объективности, но только её идея. Эта двойственность находится внутри самой алаи. Разница между эволюционным процессом свидетеля и циклическим развитием вместилища заключается в том, что в очень тонкой форме все определённости возвращаются к неведению, тогда как в йогачаре они уничтожаются и оставляют в алае лишь свои семена. В случае со свидетелем это похоже на лотос, который то раскрывается, то закрывается, тогда как вместилище можно сравнить с тем, как одна волна порождает другую.

Разница между доктринами свидетеля и вместилища происходит из разных позиций. Сознание свидетеля - это бессодержательная и неизменная прозрачность, тогда как вместилище - это моментальные серии, когда каждый момент создаёт соответствующее содержание. Это так, поскольку омраченность свидетеля является наложением, оставляющем чистоту сознания незатронутой, тогда как сознание вместилища подвергается реальной трансформации. Разница между этими двумя моделями будет рассмотрена в седьмой главе.

Алая - это сознание, в котором индивидуальность ещё не проявилась, и это наиболее базовый субстрат любого эмпирического сознания. Это нечто более фундаментальное, чем эго. Поэтому возникает вопрос: является ли вместилище, будучи хранилищем семян, конституирующим самость, одним универсальным вместилищем, на котором базируется всё многообразие индивидуумов, или же оно присуще каждой личности, являясь множественным? Здесь снова концепция свидетеля предлагает иллюстрацию той же проблемы. Свидетель более фундаментален, чем эмпирический субъект. Он представляет собой стадию, когда эгоцентризация ещё не возникла. Поэтому можно предположить²⁹⁸, что это одно универсальное сознание, омрачённое неведением, не индивидуализирующееся во множество субъектов. Другая теория заключается в том, что индивидуальность присуща неведению. Сама природа неведения состоит в том, что оно делает чистое сознание центром переживания. Поэтому даже в свидетеле, хотя его индивидуальность не очевидна и он не узнаётся как «Я», неведение существует в форме неопределённого. Если у свидетеля нет индивидуальности, тогда некто может проснуться из глубокого сна как другая личность, поскольку само по себе сознание свидетеля бессодержательно и его неведение поглощает все эмпирические установки индивида. Если же свидетель универсален, **генезис** индивидуальности не поддаётся описанию. Тем не менее, ортодоксальная традиция склонна рассматривать свидетеля как единое универсальное сознание. Его индивидуальность может быть обоснована в силу того факта, что неведение есть множественность, или что неведение, будучи неопределённым, не может поглотить индивидуальность. Последняя альтернатива не выдерживает критики, поскольку сам интеллект (*antahkarana*), корень эгоизма, обращается к своей первоначальной причине - неведению - только как к потенци. Множественность неведения не может быть установлена. Только лишь неведение относительно самого себя и эго является абсолютным. Таким образом, неведение едино. Оно, несмотря на свою единичность, обеспечивает индивидуальность галлюцинациями. Индивидуальность должна приниматься как данность, и не может быть какого-то ещё её объяснения. Парадокс того, что некто просыпается кем-то другим, устраняется пониманием, что единое и неопределённое неведение, тем не менее, содержит споры бесконечной множественности индивидуальностей в скрытой и непроявленной форме.

То же самое положение приемлемо и для концепции алаи. Оно может быть рассмотрено как универсальное подсознание со скрытыми тенденциями, в котором любое эго сохраняет свою индивидуальную часть кармических семян. Или же эта концепция может быть проинтерпретирована как бесконечная множественность «хранилищ», отдельных вместилищ для каждого эго.

Вторая альтернатива более перспективна, чем первая. Есть причины считать, что йогачара не является солипсизмом и допускает множественность эмпирических субъектов. Это означает, что есть параллельные потоки кармы, которые не могут произвести идентичные серии семян. Вместилище - это не хранилище, в которое Укладываются разнообразные виды вещей. Это динамические серии, каждый момент которых обусловлен эмпирическим сознанием.

Каждый момент алаи прост и единичен, он не вызван множественными сериями действий (кармы)²⁹⁹.

Можно сказать, что во вместилище есть некий вид расширения. Разные эго могут иметь свои индивидуальные циклы в различных центрах алаи - подобно волнам в море. Если в алае допускаются параллельные серии, то это приводит ко множеству самодостаточных серий. Не может быть только одной серии, поскольку тогда различные конфигурации отпечатков не смогут сосуществовать во вместилище³⁰⁰. И наоборот, единый, самотождественный момент алаи не может превратиться в моменты эмпирического сознания, относящиеся к разным индивидам. Если разные деревья не могут производить одинаковые семена, то одно семя не может произвести различные деревья. Случай со свидетелем другой. Неведение, материальная субстанция множества различных эго, едино. Здесь не может быть никаких вопросов по поводу универсальной эгоцентрации (upadana). В то же время для буддизма сама идея универсальности неприемлема.

Единство, универсальность алаи не слишком очевидно, хотя и может быть обосновано. Разумеется, единство алаи не может означать тождественность единичных серий, поскольку, как мы уже видели, это не оправдано (не подтверждено). Такое единство может быть только гармонией между моментами, относящихся к разным сериям, а также между моментами одной серии. Это необходимо понимать как горизонтально, так и вертикально. Причинность интерпретируется как замещение. Один момент следует за другим, схожим моментом, не имея с ним реальной связи, и всё же последующее появляется только после возникновения предыдущего. Это единство временной последовательности. При этом возможно схожее единство одновременного возникновения. Разные серии не имеют связи друг с другом, и всё же одна, некоторым образом, опирается на другую. В связи с доктриной интра-субъективного мира было видно, как различные миры, несмотря на совершенное отличие друг от друга, всё же имели разительное сходство. Также и здесь. Параллельные серии кооперируют и взаимодействуют друг с другом, одновременно сохраняя индивидуальность и единство. Единство алаи может быть истолковано только как подобная координация. Проблематичность этих гипотез схожа с доктриной единства временных или вертикальных серий. Каждый момент единичен, и всё же он происходит в силу другого момента.

Однако, это скорее стремление понять нестабильности доктрины бессвязной координации, нежели чем защита горизонтального и вертикального единства алаи. Такое взаимодействие также необъяснимо, как и причинность. При отсутствии какого бы то ни было текстового свидетельства мы воздерживаемся от выводов. Но одно ясно: какая бы ни была конструктивная гипотеза вместилища, как единого или как множественного, она не будет свободна от противоречий. Это указывает только на то, что концепция хранилища не является абсолютной и мы не можем остановиться на этой идее, но должны двигаться дальше.

Омрачѐнное ментальное сознание

До сих пор мы говорили об алае, первой из трёх стадий в эволюции сознания. И теперь мы переходим ко второй - омрачѐнному уму (klista manas). Не совсем ясно, как происходит функционирование этого сознания в процессе развития, так как в текстах об этом говорится немного.

Для чего же собственно вводится это сознание? Каково его значение и сущность? С функционирующими сознаниями всё более или менее ясно, поскольку в соответствии с принципами идеализма они являются самым универсумом, поскольку тождественны познающему сознанию. И без вместилища, в котором хранятся латентные потенции, поток феноменального существования прекратился бы. Сознание моментально и, несмотря на то, что его семена сохраняются в алае, его последующее течение прекращается само по себе³⁰¹. В определённых состояниях, таких как глубокий сон или транс, эмпирическое сознание просто отсутствует. И здесь непрерывный поток алаи призван объяснить восстановление пробуждённого состояния. Поэтому вместилище должно быть установлено как основа остальных функционирующих сознаний.

Если бы двух этих уровней сознания было достаточно для объяснения феномена, тогда *манас* (ментальность) мог бы не рассматриваться как отдельное сознание. Однако без него нельзя обойтись, поскольку он является посредником между этими двумя сознаниями. При каких бы обстоятельствах не выдвигались два термина, всегда возникает необходимость в третьей связывающей сущности. Если рассмотреть две не связанные друг с другом реальности, их даже нельзя будет узнать как “две”. В случае с манасом такое посредничество тем более необходимо, поскольку эмпирическое сознание возникает полностью из алаи. Вопрос о независимых реальностях даже не возникает. С одной стороны есть вместилище с неопределённым содержанием и, с другой стороны, есть функционирующие сознания с совершенно определённым содержанием. Очевидно, что между ними должен осуществляться процесс “определения”. Такую промежуточную функцию берёт на себя манас. Он делает возможным возникновение сознания объекта из алаи и в то же время сохраняет различие между этими двумя. Можно сказать, что если требуется “третья величина” (*tertium quid*) для установления разделения и в то же время для установления связи между двумя положениями, по аналогии, должна быть установлена другая сущность между одним из первоначальных элементов и “третьей величиной”, что со всей очевидностью ведёт к бесконечному регрессу. Это лишь означает, что в абсолютном смысле два отдельных термина не могут рассматриваться как реально независимые. Суть в том, что принятие двух ведёт к третьему, и, с эмпирических позиций, такой комплекс принимается как данность. Теоретически, любая двойственность требует введения третьей сущности, включая двойственность между одним из двух элементов и третьей сущностью. В частности, принятие этих трёх может служить многим целям, но данная триада должна быть принята. Отсюда возникает необходимость в манасе.

Манас получает своё название благодаря тому, что внутри него всегда происходит процесс мышления (познания) (*манана*)³⁰². Содержание вместилища - это неопределённая объективность. Как только это содержание узнаётся как нечто другое, такая “неопределённость” замещается “эмпирической определённостью”. Это узнавание происходит обязательно. Чистое восприятие другого не может длиться вечно. Переход от акта намерения по отношению к этому фундаментальному содержанию к намерению по отношению к определённому содержанию - это работа манаса. Он разрушает монотонность неопределённой объективности, проецируя её посредством определённых категорий, так как его природой является категоризация. Определённо, чистая “инаковость” - это наиболее фундаментальная категория. Однако она не дифференцируется на категории эмпирического знания. Только в случае самоосознавания объективности эта категория вводится в оборот. Чистая объективность категоризируется только сама по себе, тогда как функция определяющей категоризации осуществляется именно манасом³⁰³. Он актуализирует эмпирическое содержание, скрыто содержащееся в чистой объективности. Манас - это не

сознание данного содержания, но функционирование его актуализации. “Другое” может быть понято только как “определённо другое”, и расчленение “чистой формы” на “определённые формы” в результате осаждения материи или содержания - это мышление. Чистое “другое” - это и есть сама материя, но только в связи с трансцендентальным сознанием алаи.

Эмпирические объекты-это её форма. Алая настолько “чистое”, что не может быть отделено от своей формы, то есть от своего осознания. Только после того, как сознание определённо категоризируется, возникает осознание различия между формой и материей, или сознанием и его содержанием, что является характеристикой эмпирического знания. Манас не является результатом этого процесса, как некоторые восприятия объектов, но самим этим процессом. Это созревание семян, хранящихся в потенциальном состоянии в алае, в содержание функционирующего сознания. Это созревание плода, а не сам созревший плод.

Конечно же, в текстах есть разные описания манаса. Он неизменно рассматривается как аффективный (klista), поскольку содержит в себе определённый класс “ментальных факторов”³⁰⁴ (caitta), то есть четыре “помрачённых и неопределённых аффекта” (nivrtavyakrta-klesa). До тех пор, пока манас функционирует, он обязательно сопровождается этими четырьмя факторами³⁰⁵ :

1. Ошибочная идея эго (atmadrsti)
2. Неведение относительно эго (atmamoha)
3. Восторг относительно эго (atmamana)
4. Привязанность к эго (atmaprema)

Ошибочное приписывание идеи эго скандхам (upadana-skandha) -это “ошибочная идея эго”, также известное как “взгляд относительно преходящих скоплений” (satkayadrsti). В действительности нет никакого “я”, но только “моментальные составляющие” (skandha). Такая идея “я” возникает из неведения относительно реальной природы алаи. Как только возникает ощущение эго, им начинают любоваться, горделиво провозглашая его существование, и в результате привязываются к этой ошибочной идее.

Очевидно, что по большей части манас понимается как связанный с проекциями эго, нежели чем с объективностью. Это, казалось бы, не имеет отношения к посреднической функции, которая была только что ему приписана, однако более глубокое погружение в проблему раскрывает, что эти два описания всё же имеют некоторую связь. Манас представляет собой стадию категоризации объективного. Знание объективного связано с двумя способами ощущения “я”. Во-первых, мысль “я знаю” - это неперемное условие для возникновения познания. Только она наделяет единством, требующимся для синтезирования знания. Без неё множественность немислима и, следовательно, невозможен синтез. Однако это лишь предпосылка. В действительности нет никакого само-осознания в смысле осознания самого себя. Форма обычного знания выглядит как “есть дерево”, хотя другая форма - “я познаю дерево”, - всегда присутствует подспудно. Очевидная связь с познающим субъектом имеет место, когда содержательное знание отбрасывает субъект обратно на себя, то есть когда субъект осознанно отделяется от содержания. Здесь познающий возвращается обратно к себе. Первое “я”- это предпосылка, тогда так второе - отражение. Две эти формы “я” радикально отличаются друг от друга, однако могут объединяться в общую концепцию эго. Идея эго, таким образом, это буквально альфа и омега всякого эмпирического познания.

Возникновение сознания эго указывает на то, что процесс категоризации объективного уже начался, поскольку некатегоризированное объективное оказывается неопределённым и не может привести к какой бы то ни было связи с эго. Двойной процесс категоризации знания и возникновения идеи эго имеет неразрывную связь, и это два способа взглянуть на одно и то же функционирование манаса.

Эго не является реальным ни в данной системе, ни в адвайта-веданте. В обоих случаях это конструкция, но конструкция в фундаментально разных приложениях. В йогачаре это конструкция, приписываемая постоянно изменяющимся состояниям моментов алаи, тогда как в веданте считается, что она приписывается неизменно чистому сознанию свидетеля. Хотя эго и не реально в соответствии с обеими системами, оно не реально по разным причинам. В веданте оно не реально, поскольку омрачает универсальность и всепроницаемость сознания, и поскольку приносит изменения в неизменную реальность. В йогачаре причина эго нереальности абсолютно иная. Эго маскируется под нечто постоянное и стабильное, тогда как на самом деле алая - это непрерывные изменения. Оно нереально, поскольку создаёт иллюзию постоянства изменяющегося потока. Восприятие требует как анализа, так и синтеза. Метафизика схватывает одну модель и обобщает её до такой степени, пока не проясняется другое (иное ей). Функция манаса - это скорее синтезирование. Он связывает вместе различные состояния общей концепцией эго. Он обеспечивает познание необходимым элементом стабильности, который даёт возможность функционировать дискурсивному знанию. В соответствии со всей буддийской традицией йогачара имеет некоторое предпочтение по отношению к непостоянству. Другой аспект знания (т.е. связанный с постоянством) объясняется как иллюзорная конструкция. Эмпирический субъект оставляет место для анализа, то есть для изменения и последовательности, что необходимо для существования переживания. Тогда как нечто "реальное" (с позиций веданты) типа неизменного сознания не может объяснить это со всей очевидностью.

Активность манаса направлена на актуализацию потенциалов, хранящихся в алае. Таким образом, именно алая обеспечивает данными, на которые опирается манас. Манас не является независимым сознанием, его статус несколько отличается как от статуса алаи, так и от статуса сознания объекта. Это некоторым образом функционирование, которое требует основы для своей активности. Его основой³⁰⁶ (asraya) является алая. Категории не могут плавать в вакууме, они требуют как категоризируемого, так и определённого местоположения (locus standi). Категория "другого" в алае является неопределённой, и манас Доопределяет её эмпирически.

Раньше уже говорилось, что бессодержательное сознание не может быть принято. Если манас рассматривается как единая сущность, он должен иметь своё собственное содержание.

Интересно, что его содержанием³⁰⁷ также считается алая. То есть он не проецирует новое содержание, его функция ограничивается категоризацией неопределённой объективности, созданной вместилищем. Он как бы проецирует то же содержание посредством множества дополнительных «линз». Это лишний раз подтверждает, что манас не имеет собственного независимого статуса. Также как отношение ограничивается отношениями положений, и само при этом не становится положением, аналогично и манас не является сознанием, сообщающимся с алаей или функционирующим сознанием. Манас - это активность самого вместилища, когда его содержание различается на то и на это. Таково функционирование непрерывного волнения в алае.

Благодаря определённым медитациям и практикам процесс мышления может быть остановлен³⁰⁸. Категоризация определённого содержания, над которой наша воля обычно не властна, может быть подвергнута интенсивному воздействию медитации. В состоянии архата, который устранил все загрязнения без остатка, омрачённый ум (*klista manas*) не функционирует. Поток алаи прекращается, и тогда манас останавливается автоматически. Точно также и в определённых транс-вых состояниях нет никакого манаса³⁰⁹, но после прекращения транса он снова возникает из алаи. Во время транса вместилище без какой бы то ни было категоризации разворачивается вокруг самого себя, совсем как “однородная трансформация” (*sajatiya parinama*) пракрита. Считается, что манас отсутствует не менее чем в пяти состояниях³¹⁰. Тем самым снова демонстрируется близкая параллель, существующая между концепцией вместилища и концепцией свидетеля. В состоянии “неконцептуального сосредоточения” (*nirvikalpa samadhi*) эмпирический субъект растворяется, но возникает снова из свидетеля, когда это сосредоточение прекращается.

Функционирующее сознание

Третья стадия развития сознания - это определённое осознание объекта. Это именно то сознание, которое является предметом эмпирического дискурса. Только оно познаётся эмпирически, тогда как два предыдущих формируют для него базу. Функционирующее сознание представляет нам весь используемый нами универсум, поскольку охватывает абсолютно всё, что только может предстать перед эмпирическим сознанием. Это сознание не единство, но класс, состоящий из шести видов, которые сгруппированы вместе исходя из их общей эмпирической природы. Эти шесть видов сознания могут классифицироваться на внешнее и внутреннее. Первое включает пять сознаний, связанных с пятью органами чувств, которые дают нам информацию о так называемом внешнем мире. Пять органов чувств позволяют нам осознать материю (форма) (*шра*), звук (*sabda*), запах (*gandha*), вкус (*rasa*) и осязаемое (*sparstavu*). Шестое или внутреннее сознание - это “ментальное сознание” (*mano-vijnana*), знание идей (*dharma*). Хотя эти идеи и “внутренние”, они такие же объекты сознания, как материальное и пр. Дхармы - это разнообразные категории, которые включают всё нематериальное, находящееся перед сознанием. Ментальное сознание не должно смешиваться с манасом. Второе - это трансцендентальная функция, тогда как первое - это просто знание эмпирических идей.

Есть один момент относительно пяти чувственных сознаний, который необходимо прояснить. Воспринимаемые нами ощущения, как в соответствии с буддийской традицией считает йогачара, - это просто данные органов чувств, и результирующее сознание также относится только к ним. Цвет - это данные органов чувств, тогда как цветной объект - нет. Сознание - это тоже только сознание цвета. Как же тогда возникает узнавание окрашенного объекта? Если сознание тождественно познаваемому объекту, тогда сознание должно быть сознанием этого объекта, а не только цвета. Уже было сказано, что хотя познаваемый объект тождественен его познанию, но всё же, в силу вселенской иллюзии, он проявляется как независимый и как объективно присутствующий. Хотя в действительности есть только сознание цвета, этот цвет, когда объективизируется, узнается как окрашенный объект. Концепция субстанции является категорией, благодаря которой форма знания объективизируемого должна быть узнана. Мы не можем воспринять объективность, которая лишена цвета. Она обязательно становится объектом просто в силу того, что объективизируется. Облачать чувственные данные такой объективностью и есть работа манаса. Конечно же, чувственные Данные не являются реально объективными, такая форма

существует только в сознании. Сознание не может быть объективностью, это некая форма проекции, которая проецируется как объект.

Все шесть “объектных сознаний” (visaya-vijnana) возникают из алаи благодаря соответствующим семенам; они могут возникать либо по очереди, либо одновременно³¹¹. Чтобы создать иллюзию полноценного объекта, должно объединиться множество чувственных данных, что вполне возможно, если сознания возникают одновременно. Данную концепцию можно сравнить с возникновением волн в океане. Количество волн не зафиксировано, но зависит от пронсящегося над ним ветра. Также и эмпирическое сознание возникает из алаи благодаря наличию одного или многих “объектных условий” (alambanapratyaya). Однако океан не должен пониматься как единичный и субстанциальный субстрат. Чтобы походить на вместилище, весь океан должен изменяться каждый момент.

Ни одно из трёх, или восьми, сознаний не является постоянным. Сознание волнуется под впечатлением ошибочных идей, и когда эти идеи искореняются, или признаются иллюзорными, возбуждённое беспокойство сознания утихает, и оно вновь обретает постоянное умиротворение.

Такое развитие сознания должно пониматься просто логически, а не как исторический процесс. Поскольку считается, что объектное сознание возникает из алаи при посредничестве мана-са, не нужно думать, что вначале было только вместилище, а затем стали появляться и другие сознания. Чистое сознание не имеет тенденции к загрязнению, оно должно рассматриваться как уже загрязнённое. Точно также цикл кармических сил и их актуализация являются бесконечными³¹², подобно банальному растительному циклу семени и дерева. Зависимость обоюдна, одно не может быть без другого. Функционирующие сознания возникают из непроявившихся семян алаи, тогда как сама алая пополняется благодаря первым³¹³. Таков логический, но не фактический приоритет. Вместилище, вместе со всеми своими принадлежностями, должно приниматься как безначальное и длящееся до прекращения самого феноменального существования. Другие сознания могут иметь некоторые интервалы (лакуны), но вместилище не претерпевает никаких разрывов в своём непрерывном потоке.

Глава 6

ТЕОРИЯ ДХАРМЫ В ЙОГАЧАРЕ

Мы уже отмечали в первой главе, что йогачара принимает феноменологию раннего реалистического буддизма, но радикально модифицирует, загоня её в рамки идеализма. Будучи конструктивной системой, она занимается спекуляцией относительно теории дхарм, их количества и природы, но никогда не забывает об их всего лишь феноменальной реальности. С трансцендентальной точки зрения только сознание существует; всё остальное - это лишь проявления.

Проблема возникает в связи с отношениями, которые идеализм вносит в теорию дхарм. Объективные дхармы находятся в столь же затруднительном положении, как и всё объективное; их независимость иллюзорна. Однако диверсификация самого сознания происходит в силу иллюзии, когда нечто внешнее противопоставляется как иное по отношению к нему. Естественное состояние сознания - это “чистое действие”, не ограниченное никаким содержанием. Дхармы не более реальны чем то, что относится к

сознанию. Чистое сознание не содержит дхарм. Но, несмотря на это, диверсифицируясь, сознание разделяется на субъектно-объектную двойственность. Тогда откуда же появляются дхармы?

Поскольку объективность - это иллюзия, не может быть никаких объективных дхарм. Если нет никакой субстанции кроме сознания этого, тогда и внешние модусы не могут рассматриваться как реальные. Поэтому, если дхармы вообще принимаются, то только как квалифицирующие субъективное, как опоры для внутреннего многообразия³¹⁴. “Трансцендентальная воля”, также как и “чистое действие”, не имеет дхарм. Поэтому здесь они обладают только феноменальной реальностью. Они относятся к волевому сознанию, которое больше не является чистым действием, но становится креативным. Когда сознание феноменализируется под влиянием идеи объективности, оно обретает различные формы и модусы. Тогда оно становится дискретным, поскольку его единство делится на бесконечную последовательность моментов сознания. Один момент сознания может индивидуализироваться только через очерчивание определённым фактором, который по-разному его окрашивает. Этот внешний фактор не может быть присущим сознанию, поскольку в таком случае моменты будут стабилизированы и, как будет видно из следующей главы, это должно быть отброшено как противоречащее абсолютизму. Не может быть он и посторонним фактором, поскольку нет ничего отличающегося от сознания; такая “инаковость” является иллюзией. Когда сознание диверсифицируется, его моменты окрашиваются очень многими тонами, но все они не формируют интегральной части сознания, не обладают они также и независимым статусом. Необходимо ясно понимать, что они относятся только к сознанию в его “инфицированном”, разделённом состоянии. Они развиваются только в своём феноменализированном состоянии. Таковы дхармы в системе йогачара. И хотя феноменология дхарм принимается, всё же их смысл радикально меняется. Прежде они рассматривались как абсолютные элементы существования, а теперь их абсолютность полностью отвергается - они относятся только к эмпирической сфере. И всё же они реальные, поскольку относятся к сознанию. Сознание никогда не теряет своей реальности, в какой бы форме оно не представлялось. Сознание, инфицированное субъектно-объектной двойственностью, всё же остаётся сознанием и, как таковое, является совершенно реальным. И если феноменальные формы сознания реальны, таковы же и их различные виды существования. Важность дхарм заключается именно в этом факте, поскольку их функция состоит в сохранении этих форм индивидуальными и дискретными. Специфические характеристики сознания реальны, но не абсолютны³¹⁵, таковы же и дхармы. Они определяют сознание только в его феноменальном состоянии, но не в абсолютном аспекте. Это не делает их нереальными, но лишь отнимает у них абсолютность.

Сознание как таковое остаётся неизменно тем же. И всё же мы должны отличать один момент сознания от другого. Такое разделение невозможно, если рассматривать его с точки зрения объекта, поскольку индивидуальность сознания находится не столько в познаваемом объекте, сколько в отношении сознания к нему. Один и тот же объект может приносить пользу одному и вред другому. Более того, поскольку сам объект является ничем иным как видом существования сознания, причину индивидуальности или особенности последнего нужно искать в нём самом. Дхармы осуществляют эту функцию, будучи периферийным обрамлением сознания, и служат чёткому отделению моментов друг от друга. Более того, весь объективный мир сводится к сознанию, в том смысле, что объекты являются формой его проявления. Таким образом, объективное разделение между различными чувственными данными, например, между зрительными образами и звуками, должно рассматриваться как различные моменты сознания. Само сознание проявляется в этих формах, и соответствующие

моменты разделяются только этим. Таким образом, эти формы, то есть рупа и пр., являются дхармами. Можно сказать, что не смотря на то, что вся объективная реальность сводится к сознанию, объективное разделение между рупой и пр. может рассматриваться как множество дхарм, характеризующих соответствующие моменты сознания. Теперь ясно, как рупа и пр., не смотря на объективное и внешнее проявление, в действительности являются дхармами, характеризующими сознание.

Таким образом, каждый момент сознания является комплексом, состоящим из множества дхарм, которые, тем не менее, не являются отдельными и независимыми реальностями. Некоторые дхармы могут только различаться как множество тональных аспектов, которые придают этим комплексам определённый окрас. Дхармы не существуют сами по себе и не являются отдельными, иначе единство комплексов было бы невозможно. Все эмпирические различия сохраняются в форме различий между отдельными дхармами, и всё же фундаментальная логика идеализма остается неизменной, поскольку все эти различия сплавляются в центральном единстве сознания. Не противоречит это и абсолютным свойствам сознания. Во-первых, поскольку дхармы не независимы, и, во-вторых, поскольку они не абсолютны. Два этих обстоятельства тесно связаны. Спекуляции относительно дхарм снабжают материалом для конструирования вселенской феноменологии в пределах идеализма.

В космологии³¹⁶ йогачары насчитывается не много ни мало сотня дхарм, которые классифицируются ими на основе пяти разделов³¹⁷. Это: 1) ментальные дхармы (citta-dharma), 2) ментальные факторы (caitta, cetasika), 3) материальные дхармы (rupa-dharma), 4) формирующие факторы, не связанные с умом (citta-viprayukta-samskara) и 5) необусловленные (несоставные) дхармы (asamskrta-dharma). Из этой классификации ясно следует, что дхармы вначале классифицируются на “обусловленные” и “необусловленные”, феноменальные и ноуменальные. Феноменальные состоят из первых четырех разделов. Сами обусловленные дхармы могут делиться на два больших класса. К первому относятся те, что так или иначе имеют непосредственную связь с сознанием, а ко второму - те дхармы, которые не имеют ничего определённого в своей связи с сознанием. Последние должны быть связаны с сознанием, поскольку отдельно от него они ничего из себя не представляют. Однако их особенность не обязательно содержится в этом отношении. Дхармы, чья связь с сознанием наиболее очевидна, далее подразделяются на материальные, или объективные, и те, которые таковыми не являются. И, наконец, последние состоят из ума и ментальных факторов, то есть из сознания и того, что его сопровождает. Такая классификация сугубо дихотомична и может быть представлена в виде таблицы, приведённой на стр. 117.

I. Первый класс дхарм состоит из самого сознания. Интересно, что сознание классифицируется как один из абсолютных факторов существования. Мы только что увидели, что сознание - это не одна из реальностей, но сама реальность, и другие дхармы с ней не скоординированы. Они могут быть реальными только будучи тональными аспектами, характеризующими сознание. Определённо ставит в тупик то, что сознание и его сопровождение одинаково классифицируются как дхармы, как если бы они имели одинаковый онтологический статус. То, что здесь имеется в виду нечто иное, будет ясно, если мы обратим внимание на структуру феноменологии дхарм. Ранняя доктрина абсолютно существующих дхарм не была отброшена, но радикально видоизменилась. Вся теория дхарм основывается на прагматических соображениях и не меняет своих метафизических положений. Все виды категорий вместе классифицируются как дхармы, независимо от их онтологического статуса. Даже абсолют, как мы скоро увидим, рассматривается как дхарма.

Таким образом, объём понятия дхарма охватывает всё принятое этой системой; абсолютное или же нет - это не находится за пределами теории дхарм. Некоторые дхармы принимаются только на эмпирических стадиях сознания, другие являются ноуменальными, и снова, само сознание, центр всей системы дхарм, классифицируется наравне с ними.

Несмотря на то, что сознание в сущности одно, оно имеет разные стадии в процессе своего развития.



Таблица 1. Классификация элементов существования.

Таблица 1. Классификация элементов существования.

Во-первых, есть различные эмпирические виды сознания, соответствующих шести органам чувств - пяти внешним и одному внутреннему, которые являются инструментальными причинами возникновения связанных с ними сознаний. Тем не менее, их природа одинакова, и вместе они называются функционирующими сознаниями. Седьмое и восьмое - это подсознательные сознания, то есть омрачённый манас и вместилище.

В раннем буддизме признаются только первые шесть, и, кроме того, сознание в нём считалось чистым и бессодержательным, рассматриваясь как единая дхарма. Различия привносились через внешние факторы, в результате чего сознаний становилось шесть. Последние Два (седьмое и восьмое) были добавлены йогачарой, и это добавление полностью

изменило смысл как феноменологии дхарм, так и абсолютного метафизического паттерна. Объяснение этих сознаний уже было дано в предыдущей главе.

II. Следующие по важности - это “ментальные факторы”. Строго говоря, только они должны классифицироваться как дхармы, и Васубандху обращает внимание только на них. Различные сознания - это сама реальность, а не просто дхармы. И если денотация дхарм их охватывает, тогда ментальные факторы - это не дхармы. Однако, поскольку всё одинаково классифицируется как дхармы, - ментальные факторы занимают место в одном ряду с сознаниями.

В раннем буддизме это были действительно отдельные реальности, дополнительные к бессодержательному сознанию. Они были абсолютно и независимо существующими. С другой стороны, ментальные факторы были просто фазами, в которых проявлялся весь комплекс сознания. Это множество оттенков, излучающихся призматическим сознанием. Сознание в своей изначальной природе абсолютно неопределённо, и никакой ментальный фактор не может принадлежать ему в этом состоянии. Ментальные факторы не независимы, как в раннем буддизме, но проистекают из комплекса самого сознания. В раннем буддизме один момент сознания состоял из моментов ума и соответствующих ментальных факторов. В йогачаре - это просто один момент, в котором могут различаться разные аспекты.

В йогачаре всего 51 ментальный фактор, тогда как в сарвастиваде принято 46, а в тхераваде - 52. Далее они делятся на шесть подклассов: 1) вездесущие (универсальные) (5 факторов), 2) определённые (специфические) (5), 3) добродетельные (11), 4) аффективные (6), 5) вторичные (второстепенные) загрязнённые (20), и 6) неопределённые (4) - всего 51.

(1) Вездесущие (*sarvatraga*) дхармы (факторы) - это универсальные характеристики, которые неизменно присутствуют в любом виде сознания. Ни одно сознание не обходится без них. Только они присутствуют в алае. Где бы ни было когнитивное различие познающего и познаваемого, - вездесущие дхармы сопровождают это ментальное состояние. Вместилище здесь не является исключением, хотя это различие и проходит на трансцендентальном уровне. Однако трудно понять, каким образом они связаны с алаей. К примеру, возьмём узнавание (*saṃjñā*). Это связывающая активность ума - апперцептивный синтез в кантианской терминологии. Оно может присутствовать только тогда, когда есть объективное различие. Однако объект алаи является неопределённым, нет ничего синтезируемого или соотносимого. Возможно, доктрина вездесущих дхарм была заимствована из сарвастивады, и модификации, требующиеся в идеализме, не были сделаны. Их всего пять, это: контакт (*sparsa*), внимание (*manaskara*), ощущение (*vedana*), концептуализация (*saṃjñā*) и мотивация (*ceṭana*).

(a) Контакт определяется как *trikasannipata*. В любом познавательном акте присутствуют три фактора: содержание познаваемого, инструмент (средство) познания и познающее сознание. В причинном отношении эти три фактора должны вспыхивать одновременно. В результате, инструмент, или орган чувств, некоторым образом стимулируется, обретает определённую форму (*vikāra*) и пробуждает приятное или неприятное ощущение в зависимости от обстоятельств. Содержание, соответственно, определяется сознанием, и это определённое осознание объекта, которое вступает в контакт как орган чувств, но в действительности является детерминацией объекта, - это и есть контакт. Его активностью становится побуждение ощущений.

(b) ВНИМАНИЕ - ЭТО ТО, ПОСРЕДСТВОМ ЧЕГО УМ (citta) привлекается к объекту (cetasaabhoga)³¹⁸. Это внимание, которое удерживает ум на объекте. И этот последний пункт в данном определении необходим, поскольку внимание функционирует не в одном моменте сознания, но в целой серии. Один момент сознания направляется к тому или иному объекту, и в данном случае отсутствует невнимательность. Внимание означает не внимание одного момента, который тут же исчезает, но повторная направленность ума к одному и тому же объекту.

(c) Ощущение - это аффектация, или реакция сознания (anubhava-svabhava) в ответ на своё содержание. Их может быть три вида в соответствии с реакцией удовольствия, неудовольствия и индифферентности. Однако, поскольку объект реально не существует, эта разница ощущений происходит в силу прошлой кармы, позитивной или негативной. Приятное ощущение означает удовольствие от вступления в контакт с желанным объектом и удовольствие при отделении от нежеланного объекта. Соответственно, неприятное ощущение - это неудовольствие при контакте с нежеланным объектом и неудовольствие при отделении от желанного объекта.

(d) Концептуализация - это спецификация или определение объекта посредством его отличительных черт (nimittodgrahana). Это относится к форме: “синее, а не желтое”. Такова концептуализирующая активность ума, характеризующая и определяющая объект посредством концепции. В буддизме дискретная и отдельная вещь ни с чем не связана. Однако знание не может даже начаться без суждения, то есть без соотношения вещей через их наименование. Эта функция осуществляется благодаря “концептуализации”, которая сопровождает всякое познание. Каким образом она может присутствовать даже в неопределённом познании вместилища - не совсем ясно.

(e) Мотивация - это намерение, благодаря которому ум устремляется к своему содержанию, также как металл притягивается к магниту (cittabhisamskaro manasascesta). Она более активна, чем “внимание”.

(2) Определённых факторов (viniyata-caitta) также пять, это: желание (chanda), вовлечённость (стремление) (adhimoksa), память (smrti), сосредоточение (samadhi), понимание (dhi). Они не настолько универсальны, как собрание вездесущих факторов, но характерны для некоторых видов сознания.

(a) Желание - это хотение желаемого объекта (abhiprete vastuni abhilasah). Это не вездесущий ментальный фактор, поскольку его сущность - это вожделение, без которого не может быть желания, и это вожделение не вездесуще. Желание - это побуждение сделать объект содержанием своих органов чувств. Хотение увидеть, услышать и т. д. объект - это и есть желание, которое пробуждает усилие (virya).

(b) Вовлечённость - это определяющее суждение относительно уже определённого объекта (niscite vastuni tatraiva avadharanam). Объект определяется либо посредством умозаключения, либо посредством свидетельства, и определение его как реальности - это и есть вовлечённость. Это сознательное суждение (cetasa abhinivesah)-Тот, кто имеет вовлечённость, или твердую убеждённость, не может отойти от собственной доктрины.

(c) Память - это сохранение (удерживание) в уме хорошо усвоенного предмета, а также умственная ясность (острота) (samstute vastuni asmpramosas cetaso abhilapanata)³¹⁹. Когда

прежний объект восприятия снова делается объектом сознания, и когда ум неоднократно его вспоминает как прошлый объект, - такая постоянная активность ума называется памятью.

(d) Самадхи - это сосредоточение ума на объекте, который позже исследуется на предмет своих качеств (*gunato*) или недостатков (*dosato*) (*uparariksyē vastuni cittasya ekagrata*). Сосредоточение приводит к верному знанию, поскольку сосредоточенный ум узнает вещи такими, какими они являются на самом деле.

(e) Понимание - это мудрость (*prajna*) или постижение природы вещей. Это метафизическое постижение того, что воспринимается рационально или ошибочно, то есть, верное знание достоверности или же собственных характеристик (*svalaksana*) и общих характеристик (*samanyalaksana*). Рациональное восприятие может осуществляться либо через непосредственное восприятие (*pratyaksa*), либо через вывод (*anumana*), либо через авторитетные свидетельства (*iptopadesa*). Правильная уверенность относительно объекта может быть трёх видов, или стадий: исходящая из слушания (*srutamaya*), из размышления (*cintamaya*) и из медитации (созерцания) (*bhavanamaya*)³²⁰. Вначале возникает вербальное познание через внушающие доверие наставления (*artavacana*). Затем это углубляется благодаря обдумыванию посредством умозаключений. И, наконец, приходят к пониманию посредством сосредоточения. Эмпирическое знание (*laukika vyavahara*) не является ни достоверным на уровне умозаключений (*yogavihita*), ни ошибочным (*ayogavihita*). Понимание, или мудрость, устраняет сомнения через правильную уверенность относительно природы вещей.

Эти пять определённых факторов не обязательно возникают вместе, то есть, когда присутствует один фактор, не обязательно присутствуют и все остальные.

В сарвастиваде нет разницы между вездесущими и определёнными факторами. Все десять психических элементов бытия (*citta-mahabhūmika*) здесь присутствуют в каждом моменте сознания, тогда как в йогачаре есть только пять вездесущих дхарм.

(3) Далее следуют добродетельные факторы (*kusala-caitta*)³²¹. Их всего одиннадцать, это: вера (*sraddha*), скромность (*hri*), благопристойность (*apatrapa*), отсутствие страсти (*alobha*), отсутствие злобы (*advēsa*), отсутствие заблуждения (*amoha*), усердие (*virya*), гибкость (*prasrabdhi*), прилежание (*apramada*), невозмутимость (*upeksa*) и ненасилие (*ahirṣa*).

Васубандху упоминает только десять, опуская невозмутимость. Однако Стхирмати считает, что она также подразумевается. В сарвастиваде имеется только десять добродетельных элементов бытия (*kusala-mahabhūmika*), так как в ней исключено отсутствие заблуждения, которое, по мнению сарвастивадинов, уже подразумевалось мудростью (*mati*), являющейся в этой системе универсальной дхармой. Отсутствие заблуждения предполагает только различие между одной дхармой и другой, в чём, собственно говоря, нет ничего добродетельного. В йогачаре же не только мудрость, или понимание, не является универсальным фактором, но и отсутствие заблуждения рассматривается как добродетельный фактор.

(a) Вера - это вера в благородные истины действия и результата (*karmaphala*), и последующее равновесие (*prasada*), или умственная чистота. Будучи противоположностью умственной нечистоте (*citta-kalusya*), она устраняет все главные и второстепенные аффекты (*klesa-upaklesa*). Это побудительный импульс к благому изменению.

(b) Скромность - это стыд от мысли о совершаемом проступке, либо из-за угрызений совести, либо из-за религиозного предписания, притом, что проступок как может быть, так может и не быть совершён в действительности³²². Это препятствует злодеянию (*duscarita-samyama*), но не исключает желания такого действия.

(c) Благопристойность - это также стыд, который отличается от предыдущего тем, что он вызван социальным неодобрением, или страхом перед публичным осуждением. Она служит той же цели, что и скромность.

(d) Отсутствие страсти противоположно её присутствию. Страсть - это привязанность и желание мирского (*bhava*) и роскоши. Данная дхарма устраняет побуждение к недобродетельным действиям (*duscarita-pravrtti*). Она отличается от скромности тем, что здесь исключается даже желание негативных поступков.

(e) Отсутствие злобы - это благожелательность (*maitri*). Оно противоположно злобе, которая является нанесением вреда живым существам. Отсутствие злобы приводит к отсутствию желания негативных поступков.

(f) Отсутствие заблуждения³²³ противоположно извращённому знанию, которое является ошибочным знанием и неведением относительно благородных истин действия и результата. Отсутствие заблуждения - это знание вещей как они есть, и его функционирование совпадает с отсутствием страсти и отсутствием злобы.

(g) Усердие - это энтузиазм по отношению к благому (*kusale cetaso abhyutsahah*). Оно противоположно праздности (*kausidyā*), которая является энтузиазмом по отношению к негативному (*klista*). Усердие оказывает под держку добродетельному.

(h) Гибкость противоположна негативным тенденциям (*dausthulya*), которые есть вялость и инерция (*akarmanyata*) тела и ума; последние также являются корнем всех негативных дхарм. Противоположностью этому является активность тела (*kaṇya-karmanyata*), то есть лёгкое взаимодействие с объектами, и активность ума (*citta-karmanyata*), которая побуждает правильное внимание, удовлетворённость и лёгкость, заставляющих ум течь по направлению к своему объекту. Это позволяет развернуть феноменальную активность сознания (*asṛāya-paravrtti*) и уничтожить все аффекты (*asesa-klsavarana-niskarasana*). Если ум пребывает застывшим и пассивным перед объектом (*cittasya akarmanyata*), и кажется, будто объект независим от него, то это приводит к разнообразным видам аффектов. Когда ум становится активным, он поглощает объект в себя, и тогда алая прекращает функционировать.

(i) Прилежание противоположно беспечности (*gramada*). Благодаря прилежанию активность отсутствия страсти и пр. направлены на устранение недобродетельных, а также на развитие добродетельных дхарм. Такое отсутствие страсти и пр. есть прилежание. Его функцией является накопление благ в этом настоящем мире и в мире будущего (*laukika-lokattara-sampatti-paripurana-karmakah*).

(j) Невозмутимость имеет три стадии: умственное равновесие (*citta-samata*), естественное пребывание ума (*citta-prasathata*) и естественная установленность ума (*citta-anabhogata*):

1. Умственное равновесие - это баланс и устойчивость, а также

отсутствие своеволия (auddhatya);

2. Естественное пребывание ума - это когда ум становится устойчивым (samahita), и его уравновешенность (sama) прилагается к эмпирической активности безо всякого усилия. То есть это сфера приложения умственного равновесия.

3. Естественная установленность ума - это когда достигают такого уровня медитации (bhavana-prakarsa), что своеволие ума даже не может проявиться, поскольку оно было полностью разрушено. Ум больше не имеет необходимости сосредотачиваться на противодействии своеволию, так как его невозмутимое состояние становится естественным.

Невозмутимость препятствует возможности возникновения всех главных и второстепенных аффектов (sarva-klesopaklesa-anavakasa).

(к) Ненасилие противоположно жестокости. Это сострадание по отношению к существам (sattvesu karuna), желание спасти их от смерти и неволи, а также печаль при виде чужого горя.

(4) Недобродетельные факторы (akusala-caitta)³²⁴ классифицируются на 6 главных аффектов (klesa) и 20 вторичных (upaklesa)³²⁵, всего получается 26 дхарм. Шесть главных аффектов - это: вождление (raga), враждебность (злость) (pratigha), глупость (moha), гордость (mana), ложные воззрения (kudrsti) и сомнения (vicikitsa). Двадцать второстепенных аффектов - это: ненависть (мстительность) (krodha), негодование (urapaha), лицемерие (mraksa), грубость (pradasa), зависть (ревность) (irsya), скупость (алчность) (matsarya), обман (maya), нечестность (sathya), надменность (высокомерие) (mada), злонамеренность (vihimsa), нескромность (ahrikyu), неблагопристойность (anapatrapya), апатия (styana), возбужденность (auddhatya), неверие (asraddhya), праздность (kausodya), беспечность (нерадивость) (pramada), забывчивость (musita smrti), рассеянность (viksepa) и невнимательность (asamprajanya).

В сарвастиваде главные и второстепенные аффекты не являются подклассами недобродетельных дхарм, хотя и скоординированы с ними. Так что порочные ментальные факторы подразделяются на три класса, а не на два, как здесь. Это дхармы главных аффективных элементов бытия (klesa-mahabhūmika), недобродетельных элементов бытия (akusala-mahabhūmika) и второстепенных аффективных элементов бытия (upaklesa-mahabhūmika). Клеш здесь столько же, сколько и в йогачаре, однако два этих списка не совпадают. Сарвастивадинский список таков: глупость (moha), беспечность (pramada), праздность (kausodya), неверие (asraddhya), апатия (styana) и возбужденность (auddhatya). Из них только глупость классифицируется йогачарами как клеши, остальные пять - как упаклеши. Недобродетельных элементов бытия всего два: нескромность (ahrikyu) и неблагопристойность (anapatrapya), и оба являются второстепенными аффектами в йогачаре. Второстепенных аффективных элементов бытия всего 10: ненависть (мстительность) (krodha), лицемерие (mraksa), скупость (алчность) (matsarya), грубость (pradasa), зависть (ревность) (irsya), злонамеренность (vihimsa), негодование (urapaha), обман (maya), нечестность (sathya) и надменность (высокомерие) (mada). Список йогачаров объединяет все эти десять, а также два недобродетельных элемента вместе с пятью аффективными элементами бытия. Последние три упаклеши вовсе не фигурируют во всей классификации сарвастивадинов, состоящей из 18 порочных дхарм. Из списка шести главных аффектов йогачары только "глупость" для сарвастивады является клешой, тогда как четыре остальных, кроме "ложного воззрения" (drsti), включены в список "неопределённых факторов" (aniyata-

bhumi). При этом “взгляд (мнение)” (drk=drsti) и “ошибочные воззрения” (asamyag-drsti) - это просто отрицание “мудрости” (mati).

Главных аффектов, как уже было сказано, всего шесть:

(a) Вожделение - это привязанность к феноменальному существованию и желание доставляющих удовольствие объектов (bhava- bhogayog adhyavasanam prarthana sa). Оно порождает боль (страдание), то есть эгоцентриацию вокруг скандх (upadana-skandha). Вожделение поддерживает движение циклов существования - это и есть боль.

(c) ВРАЖДЕБНОСТЬ - ЭТО ЗЛОБА И НЕПРИЯЗНЬ ПО ОТНОШЕНИЮ К СУЩЕСТВАМ, В СИЛУ КОТОРЫХ ДУМАЮТ О ТОМ, КАК БЫ ИХ УБИТЬ, ИЛИ ЗАКАБАЛИТЬ. ЭТО ПОРОЖДАЕТ УМСТВЕННОЕ БЕСПОКОЙСТВО И ЗЛОДЕЯНИЯ³²⁶.

(c) Глупость - это неведение³²⁷ относительно благого, Владыки Будды, Нирваны, а также средств их достижения и взаимозависимой необходимой связи. Она порождает три вида негативного: клеши, кармические накопления и непрерывность цикла рождений.

(d) Гордость - это взгляд о преходящих скоплениях (satkayadrsti), или ошибочное конструирование эго, в силу которого ум пребывает в состоянии самодовольства. Приписывая концепции “Я” и “Моё” скоплениям скандх, думают в основном о себе³²⁸ и отделяются ото всего остального. Умственное самодовольство (cittasya unnati), хотя, в сущности, и едино, может быть описано в виде семи уровней: гордость (mana), великая гордость (atimana), величайшая гордость (manatmana), эгоистичная гордость (asmimana), чрезмерная гордость (abhimana), приуменьшающая гордость (upamana) и ошибочная (извращённая) гордость (mithyamana).

(e) Ложные воззрения состоят из пяти ошибочных конструкций. Их различие заключается только в проецировании конструкций, а не в них самих. Это:

(i) Взгляд относительно преходящих скоплений (satkayadrst) - это конструирование эго.

(ii) Взгляд цепляния за крайности (antargrahadrst) - это принятие эго за нечто постоянное (sasvata), либо за нечто аннигилирующееся (uccheda).

(iii) Ошибочный взгляд (mithyadrsti) - это отрицание причинной связи, или реального существования. И последние два - это:

(iv) цепляние за взгляд как за высший (drstiparamarsa) и

(v) цепляние за дисциплину и ритуал как за высшее начало (silavrata-paramarsa).

(5) Второстепенных аффектов всего 20. Они не настолько фундаментальные, как главные аффекты, и являются производными пороками.

(a) Ненависть- это непосредственное нанесение вреда. Она, по сути, не отличается от “враждебности” (pratigha) и является лишь её фазой. Враждебность означает общее нанесение вреда, тогда как ненависть -только непосредственное.

(b) НЕГОДОВАНИЕ - ЭТО ЧУВСТВО НЕДОБРОЖЕЛАТЕЛЬНОСТИ. ДАЖЕ ПОСЛЕ ТОГО, КАК ЗЛОБА ОСЛАБЕВАЕТ, ПРОДОЛЖАЮТ ДУМАТЬ: “ОН ПРИЧИНИЛ МНЕ ВРЕД”. ЭТО ОСТАТОК ГНЕВА. ОНО ПОРОЖДАЕТ НЕТЕРПИМОСТЬ И ЖЕЛАНИЕ ОТОМСТИТЬ. ЭТО ТАКЖЕ ТОЛЬКО АСПЕКТ ВРАЖДЕБНОСТИ.

(c) Лицемерие - это обманное сокрытие собственных недостатков. Это аспект глупости, который порождает сожаление (kaukrtya) и тревогу (дискомфорт) (asparsa).

(d) Грубость - это состояние ума, при котором говорят грубые и оскорбляющие слова. Это результат ненависти (krodha и uranaha), который, по сути, не отличается от враждебности. Грубость порождает бранные речи и умственное беспокойство.

(e) Зависть - это неприятие чужого благополучия, возвышенных качеств (благости, уважения, благородства, великодушия, учёности и пр.). Это также аспект враждебности или неприязни, который порождает умственную обеспокоенность (asparsa-vihara).

(f) Скупость противоположна щедрости, и это есть нежелание делиться своим имуществом (aragityagescha). Это аспект страстного влечения (raga) или вожделения (lobha).

(g) Обман - это истолкование определённого смысла не в соответствии с его реальным значением с целью обмана (paravancana ya abhutartha-sandarsanata). Это ведёт к лживой жизни (mithyajiva).

(h) Нечестность - это отсутствие прямоты, когда хотят скрыть недостатки посредством введения в заблуждение. Введение в заблуждение здесь не имеет полноты, тогда как обман обретает всю полноту в форме лицемерия. Нечестность рассеивает внимание (yoniso manaskara).

(i) Надменность - это тщеславие, возникающее из привязанности к благосостоянию, благородству, здоровью, силе и красоте, а также к уму и пр. Надменность - это некоторое самодовольство, в силу которого теряют силу рассудительности. Оно порождает все главные и второстепенные аффекты.

(j) Злонамеренность - это причинение вреда существам посредством убийства, закабаления, оскорбления, угроз и пр., в силу чего они испытывают неприятности и беспокойства. Это аспект враждебности. Короче, злонамеренность, - это нанесение вреда существам.

(k) Нескромность - это отсутствие стыда по отношению к своим плохим качествам, не смотря на понимание их бесполезности.

(l) Неблагопристойность- это равнодушие к осуждению другими, Даже зная, что совершённое действие вызовет противодействие со стороны совести или публичное порицание. Нескромность и неблагопристойность питают все главные и второстепенные аффекты.

(m) Апатия - это умственная сонливость, пассивность или тупость. Ум не активен по отношению к своему объекту. Это аспект глупости, который питает все главные и второстепенные аффекты.

(n) Возбуждённость - это противоположность стоической умиротворённости, получение удовольствия от приятных воспоминаний, от спорта и от продления главных и второстепенных аффектов.

(o) Неверие - это отсутствие доверия к Благородным Истинам действия и результата. Оно противоположно вере в существование этих Истин, в их добродетельную природу и в их неумолимость. Неверие порождает следующую за ним праздность.

(p) Праздность - это отсутствие интереса к добродетельным дхармам. Оно противоположно усердию (*vīrya*) по отношению к этим дхармам и пагубно по отношению к благому. Отсутствие энтузиазма по отношению к благой активности тела, речи и ума происходит из-за животной тупости. Это аспект глупости.

(q) Беспечность - это отсутствие любых попыток защитить ум от аффектов вождения, глупости, злобы и праздности, а также медитировать или сосредотачиваться на их противоположностях. Страсть, злоба и пр. известны как беспечность и приводят к увеличению отрицательного.

(r) Забывчивость омрачает память и порождает рассеянность.

(s) Рассеянность - это колебание ума туда и сюда. Это аспект вождения, злобы, глупости. В силу её наличия ум отвлекается от объекта самадхи в сторону внешних объектов. Рассеянность препятствует беспристрастности (*vairāgya*).

t) Невнимательность - это аффективное понимание. Вследствие этого дисциплина тела, речи и ума воспринимается неправильно, а должное понимается как не должное. Невнимательность приводит к неприятностям (*apatti*).

(6) И последний класс ментальных факторов - это неопределённые дхармы (*aniyata dharma*)³²⁹. Их всего четыре: раскаяние (*kaukrtya*), сонливость (*middha*), размышление (*vitarka*) и анализ (*vicāra*). Эти дхармы называются неопределёнными, поскольку они могут быть как аффективными (*klista*), так и не аффективными (*aklista*). Когда они аффективные, то рассматриваются как множество второстепенных аффектов. В сарвасиваде количество "неопределённых факторов" (*aniyata-bhumi-dharma*) возрастает до 8. К списку из четырёх дхарм йогачары добавляются ещё вождение (*raga*), злоба (*dvesa*), гордость (*mana*) и сомнение (*vicikitsa*). В Йогачаре все они относятся к категории главных аффектов. В сарвастиваде это также аффекты, но, поскольку они не могут сочетаться друг с другом, то рассматриваются как "неопределённые дхармы".

(a) Раскаяние - это сожаление о содеянном. Сожаление может быть как добродетельной, так и недобродетельной дхармой. Когда благое действие не осуществляется, или же осуществляется неблагое, а затем в этом раскаиваются, тогда это не аффективная дхарма. Но когда неблагое действие не осуществляется, или осуществляется благое, и в этом раскаиваются, тогда это аффективное раскаяние, которое классифицируется как второстепенная аффективность.

(b) Сонливость - это заторможенность ума, ограничение его свободы по отношению к объектам и невозможность зафиксировать внимание на теле или на уме. Все ощущения при этом притупляются. Это аспект глупости.

(с) Размышление - это “неразборчивое умственное бормотание” (Щербатской) (manojalpa)³³⁰ относительно определённости объектов. Это аспект намерения (cetana), “волнения сознания” и различения плохого и хорошего (prajna). Это подсознательная деятельность ума.

(d) Анализ - это также определённая фаза намерения и различения, но здесь есть “попытка зафиксировать объект” (Щербатской) (pratyaveksaka). Анализ осуществляется в форме “Это то”, тогда как “размышление” в форме “Что это?”. Если “размышление” более грубое и более неопределённое (audarikata), то “анализ” более очищен и более определён (suksmata). Размышление и анализ в разных ситуациях производят как комфорт, так и дискомфорт. Эти два ментальных фактора не являются формами познания, представляя собой скорее мотивации. Размышление - “необходимо ли это сделать?”, и анализ - “это должно быть сделано”.

Вездесущие дхармы - это универсальные факторы, постоянно присутствующие во всех моментах сознания. Сознание-хранилище имеет только эти пять ментальных факторов. Аффективный ум (klista-manas) имеет эти же пять и ещё четыре “помрачённых и неопределённых аффекта” (nivrtavyakrta-klesa), выделенных из двух недобро детельных аффектов (akusala klesa). Различные функционирующие сознания в разной степени обладают всеми ментальными факторами. Все они не должны и не могут присутствовать одновременно в одном моменте функционирующего сознания. Но только этот вид сознания может иметь их все, частично в одном моменте, и частично в другом.

Ощущение, как уже было сказано прежде, бывает трёх видов: приятное, неприятное и нейтральное. Ощущение в алае³³¹ может быть только нейтральным. Боль и удовольствие относятся только к “определённым” объектам и к их сознанию. Если объект (alambana) вместилища является неопределённым, то ощущение может быть только нейтральным (upeksa). Ощущение в аффективном уме тоже нейтральное, но если в алае оно непомрачённое (anivrtta) и неопределённое (avyakrta), как и все остальные дхармы, то в манасе ощущение помрачённое и неопределённое³³², таковы же там и остальные дхармы. Ощущение в функционирующем сознании может быть всех трёх видов. Ощущение удовольствия связано с отсутствием страсти, злобы и заблуждения, ощущение боли связано со страстью, злобой и заблуждением, и нейтральное ощущение не связано ни с чем.

III. Третий класс дхарм состоит из формы (rupa), которая образует весь объективный мир. И если этот мир не имеет реального существования, тогда форма должна быть формой сознания, обеспечивающая его содержанием. Само сознание создает проекции этой формы, которая кажется внешней и независимой. Материальные дхармы и ментальные факторы реальны только в смысле принадлежности или обладания характеристиками сознания. Их разница заключается в том факте, что когда сознание разделяется на субъектно-объектную двойственность, ментальные факторы свойственны так называемой субъективной стороне, тогда как материальные дхармы образуют так называемую объективную часть. В действительности же, эти взаимодополняющие по природе элементы квалифицируют и подразделяют моменты сознания с различных точек зрения.

Форма имеет два вида: четыре абсолютных составляющих элемента материи (mahabhuta) и вторичные воспринимаемые производные формы (bhautika). По некоторым неизвестным причинам “абсолютные элементы” не существуют по отдельности. Причина этого, вероятно, заключается в том, что материя есть продукт ума, и проблема абсолютных единиц

объективного и материального универсума не очень актуальна. К тому же классификация формы сводится к грубым вещам, проявляемых для сознания.

Форм всего 11: пять органов чувств, соответствующие им объекты восприятия, и одиннадцатая форма относится к вместилищу (dharmadhātu) или источнику (dharmayatana) явлений³³³. Существенно то, что здесь перечисляются только объекты восприятия. Реалисты, разумеется, приписывают им субстанциальность, наделяя их качествами типа единичности и вещественности. Концепция субстанциальности противоестественна для всего буддизма, и эта традиция принимается йогачарой только эмпирически. В действительности объекты восприятия являются теми же проекциями сознания.

Одиннадцатая форма в сарвастиваде - это “непроявленная форма” (avijñaptirūpa). Концепции этой формы (одиннадцатой) в двух данных системах радикально противоположны. Непроявленная форма-это общая характеристика человека, “колесница моральных качеств” (Щербатской), которая, как ни странно, считается материальной. Форма, включённая в дхармадхату, в соответствии с йогачарой не является материей, доступной для органов чувств, то есть это атомы и пр. К ней же относится объективно существующая материя (с эмпирической точки зрения), или же только воображаемо существующая. Таким образом, сюда входят различные категории, в том числе и “непроявленная форма”.

IV. Формирующие факторы, не связанные с умом (citta-viprayukta-samskara-dharma) -такова следующая категория дхарм. Они называются так, поскольку в них нет ничего отдельно осознающегося. И хотя, в абсолютном смысле, они, чтобы обладать реальностью, должны относиться к сознанию, тем не менее их связь с сознанием не слишком очевидна. На самом деле это силы или функции, которые не материальны и не ментальны. Они могут рассматриваться скорее как нейтральные (к уму и материи). Это разнообразный класс, включающий все виды категорий, такие как время и пространство, количество и порядок, связь и разделение, существование и непостоянство, значение слов и пр. Всё это более или менее абстрактно и является принципиальной мишенью для саутрантики. Всего их 24: обретение (prāpti), жизненная сила (jīvita), общность (nikāya=sabhagata), необретение (prthagjāti=aprāpti), бессознательная погружённость (aśanjinī-samapatti), погружённость прекращения (угасания) (nirodha-samapatti), (последние два элемента - это два уровня самадхи, при которых сознание становится настолько тонким, что практически прекращается), неопределённый результат (aśanjinīvipāka), смысл слова (nāmakāya), смысл предложения (padakāya), смысл звука (буквы) (vyañjanakāya), возникновение (jāti), упадок (jara), существование (sthiti), угасание (anityata), функционирование (pravṛtti=srotah santati), определённость (evambhāgiya=samadhyantara), препятствие (pratibandha), движение (jāvana), последовательность (порядок) (kāra), место (направление) (desa=dik), время (kāla), количество(sankhya), соединение (samāgrī=samyoga) и разъединение (bheda=viyoga). В сарвастиваде только первые 14 считаются формирующими факторами, не связанными с умом и формой (rūpa-citta-viprayukta-samskara-dharma).

V. Необусловленные дхармы (asamskrta dharma) - это объекты, не подверженные причинам и условиям, т.е. “неизменные дхармы”. Они не управляются законом непостоянства, поскольку не являются феноменальными. Однако это и не делает их ноуменальными.

В сарвастиваде принимаются три необусловленные дхармы. Саут-рантика, с другой стороны, отбрасывает весь этот класс. Даже нирвана имеет идею чистого отрицания - это полное угасание всех дхарм. Йогачара, как абсолютизм, стремится восстановить необусловленные

дхармы и даже увеличивает их количество до шести: пространство (akasa), прекращение благодаря постижению (pratisankhya-nirodha), прекращение из-за отсутствия условий (apratisankhya-nirodha), (эти три дхармы приняты также и в сарвашиваде), неподвижное прекращение (acala-nirodha), прекращение концепций и ощущений (samjna-vedayitr-nirodha) и таковость (tathata)³³⁴. Последний элемент - это абсолютная сущность всего (bhuta-tathata), сам Абсолют. На самом деле, это только и есть истинное “необусловленное”, так как может быть только одно необусловленное. То, что таковость рассматривается как одна из дхарм, не оставляет сомнения в том, что феноменология дхарм совершенно не связана ни с какими метафизическими соображениями. Всё, рассматривающееся с абсолютной позиции, или же в эмпирической перспективе, считается дхармой.

Глава 7

КОНЦЕПЦИЯ ЙОГАЧАРЫ ОТНОСИТЕЛЬНО АБСОЛЮТА

Идеализм был установлен как конструктивная модель для объяснения явлений. Было доказано, что объект - это не нечто отдельное от его сознания. Только субъективное является реальным. “Синее” является формой сознания и как таковое реально. То, что оно внешнее, - это лишь вид его проявления. Оно проявляется вовне, обладая независимостью и самобытием. Однако, это лишь способ, каковым сознание проецирует своё содержание. Субъективное управляется собственными законами, оно независимо от объекта. Одно состояние сознания, в силу присущего ему динамизма, порождает другое. Закон причинности оперирует моментами сознания, а не сознанием и объектами.

Является ли эта позиция абсолютной? Может ли объект отрицаться тогда, как его форма отображается и удерживается в сознании? Сознание моментально и управляется ошибочной идеей объективности. Когда эта идея осознаётся как ошибочная, будет ли сознание продолжать исчезать каждое мгновение? Эта проблема нуждается в разъяснении хотя бы для того, чтобы понять её приложимость.

Отрицание должно быть абсолютным и полным. Объект отрицания должен отвергаться полностью. Половинчатое отрицание - это не отрицание. Даже если отрицание частично, всё равно та часть, которая отрицается, должна отвергаться полностью³³⁵. Если часть снова отрицается лишь частично - это со всей очевидностью приводит к бесконечному регрессу, с тем результатом, что вообще ничего не отрицается. Если объективное отрицается, его устранение должно быть строгим и последовательным. Объективное не просто означает внешнее по отношению к сознанию. Любое содержание, являющееся “другим” по отношению к сознанию, автоматически становится его объектом. Идеи, являющиеся содержанием ментального сознания (*мановиджняна*), оказываются его объектами точно также, как и так называемые внешние объекты. Отрицание объекта означает абсолютное отрицание “другого” в любой его форме. Если это всё же вводится в субъективное отношение, сознание оказывается противостоящим “другому”, и, таким образом, в результате абсолютно ничего не отрицается. Утверждение, что сознание - это единственная реальность, опровергается продолжающимся существованием “другого”. Отрицание объекта здесь половинчатое.

Почему же объект отрицается? Что устанавливает его нереальность? Объект отрицается как имеющий независимое существование; он не может существовать отдельно от своего сознания. Всякое отрицание предполагает оценку. Сознание реально в силу того, что оно *sui*

generis (нечто своеобразное). Оно представляет собой абсолютное самосущее и проявляется независимо от “другого”. Такое предпочтение в пользу сознания может быть оправданным, только если сознание способно существовать само по себе. Объект отрицается, поскольку он не независим. Он обязательно должен быть обнаружен при помощи сознания. Такая зависимость односторонняя. Если же она обоюдная, тогда нет основания предпочитать одно другому. Если “другое”, внешнее или нет, - это присущая форма сознания, мы вступаем во владение реалистов. Тогда объект должен иметь статус, сопоставимый с сознанием. Или, если он отрицается в силу его зависимости от сознания, последнее, на том же самом основании, также должно представляться не реальным³³⁶. Исключительная реальность сознания требует, чтобы оно было свободным от любого следа объективности, то есть оно должно существовать без чего-то другого по отношению к нему.

Великим достижением йогачары является то, что она превосходит идеализм Гегеля. Для Гегеля идеализм не означает отрицания объекта. То, что он внешний и независимый - отрицается, но это не делает его порождением субъекта. Обе эти вещи связаны друг с другом. Их ошибочность состоит в том, что они рассматриваются изолированно друг от друга. Абстракция - это единственное, против чего возражает Гегель, а иначе концепция нереального не находит себе места; нет никакой основы для оценки. В субъектно-объектной оппозиции любой термин для своего понимания требует “другого” и в этом смысле он не может иметь какое-то предпочтение. Конечно, и то и другое находятся в более высоком единстве разума, но сам разум, в силу присущей ему необходимости, снова разделяется на две оппозиции. Без “другого” обойтись невозможно, следовательно, утверждение, что “другое” - это проекция, остается догматическим. С таким же успехом может быть доказано противоположное утверждение, что сам субъект - это проекция “другого”. Чтобы закрепить предыдущее положение, необходимо, чтобы субъект был показан как существующий без проецирования “другого”. Только тогда он может быть признан как основополагающая реальность, а “другое” - как простая проекция.

Введение всех явлений в сферу всеобъемлющего Разума оставляет проблему связи между объектом и субъектом совершенно без изменений. Субъект не создает объект, скорее и то и другое создаются универсальным Разумом. Они связываются посредством третьей сущности - Разума. Сами по себе они никак друг с другом не взаимодействуют. Любопытно, что такая позиция не слишком отличается от реалистического подхода. Здесь также утверждается, что и то и другое абсолютно, и что без объекта обойтись нельзя. Определённо, позиция Гегеля - это не реализм, поскольку объект не является независимым. По сути, он связан с субъектом. Это также не чистый идеализм, поскольку субъект не первостепенен, а объект - не его производное. Гегель неожиданно обрывает относительность. Его система может быть описана как рациональный идеализм, поскольку объект и субъект являются проекциями Разума. Однако, это не эпистемологический идеализм, делающий сознание единственной реальностью. Гегелевский Абсолют - это также и сознание, хотя в нём нет абсолютности. Это простая система зависимых отношений.

Йогачара достаточно разумна, чтобы понять, что если объект отрицается, он не может даже рассматриваться как форма сознания. Если сознание неизменно предстоит “другому”, даже если это его собственная форма, отрицание объекта бессмысленно. Познание для нас - это лишь признак феноменального существования, и если объект настойчиво проявляется в познании, не так уж и важно, существует ли он объективно. Отрицание объекта не вносит ничего нового в наше знание.

Может ли сознание осознавать “другое”, не являющееся внешним по отношению к нему? В действительности, внешнее - это только иллюзия. Существующее - это лишь формы сознания. Но могут ли эти формы узнаваться как “другое”, даже когда отсутствует их объективная проекция? Если объект не является другим по отношению к сознанию, то это вовсе не объект. Сознание - это сознание чего-то, и соответствующая связь может быть иллюзорной. Тем не менее, оно должно опираться на знание объективного. По сути, сознание - это субъект. Оно проецирует форму объективного в силу первоначальной иллюзии, но само по себе оно никогда не объективируется. Когда от него отделяется иллюзорная форма объективности, его субъективная функция также автоматически прекращается³³⁷. Субъект обретает всё своё значение и смысл в силу связи с объектом, без которого ничего бы не было. Если один из элементов двойственности отрицается как ошибочный, другой также не может быть установлен.

Для того, чтобы поддержать внутреннее разделение сознания, требуется существование “другого”. Само по себе это “другое” может быть иллюзорным, и, тем не менее, если сознание вообще разделяется, такое разделение может представлять собой только противопоставление “другого”. Когда “другое” отрицается, - двойственность становится внутренней. При этом рассматриваются три альтернативы. Во-первых, хотя нет реальной объективности, идея объективности всё же существует, и это всё, что необходимо для разделения сознания. Однако, эта позиция имеет один недостаток. Сам по себе объект - это ничто, и, следовательно, он не может отрицаться. Отрицание объекта означает, что его ошибочная идея устраняется. Значит, удаление объекта - это уничтожение идеи объекта.

Во-вторых, объект может и не узнаваться объективно, но присутствовать как некий вид сознания. Здесь даже нет идеи объективности. Сознание синего не проецирует “синее” как внешнее и “другое”. И всё же возникает сознание синего в силу его внутренних условий. Такая гипотеза не слишком правдоподобна. Что такое это сознание синего? Это не единая сущность, ведь должно быть разделение на различные элементы. Прежде всего, есть “синее”. Оно не может быть “другим”, но только формой сознания, и всё же “синее”, - это форма, проявляющаяся в сознании, а не само сознание. Кроме того, есть осознание синего³³⁸. Проявляется ли синее внутри или вне сознания, - не имеет значения. Это проявление должно быть узнано. Следовательно, хотя оно и вид сознания, всё же функция его осознания должна тщательно отделяться от данного вида сознания. Из этого не следует признание прозрачного сознания, поскольку различие относится не к отдельным факторам, но к простым аспектам.

В-третьих, сознание синего должно оставаться самоочевидным; не должно быть необходимости узнавать это посредством отдельного акта знания³³⁹. Эта функция самоосознания снова должна отличаться от сознания синего. Таким образом, есть три функции сознания: 1) проявление синего (nila), 2) сознание синего (nilavijnana) и 3) самоосознание этого сознания (svasamvedana). Эти три не являются множеством отдельных факторов в каждом случае познания, но, скорее, это отдельные аспекты единого сознания. Одно и то же сознание имеет эти три функции. И всё же такая концепция не слишком вразумительна. Как могут эти три аспекта разделяться³⁴⁰ и, будучи целым, строго говоря, не быть целым, поскольку нет частей, так как целое здесь, даже как бы разделяясь, остаётся единым, - это неразрешимая загадка. Более того, есть другая фундаментальная сложность в принятии этой позиции. Сознание - это единое целое, которое может подразделяться на три аспекта, однако, это также и второй из трёх аспектов, приведённых выше. Но одна вещь не может быть и тем и другим одновременно. Однако, мы можем решительно поддержать

совмещение единства и отсутствия частей в сознании с наличием у него аспектов. Пока же у сознания имеются различные аспекты, оно может играть эту двойную роль (т.е. быть одновременно и целым, и аспектом этого целого), хотя теоретически данный момент недоказуем. Аспекты должны быть, иначе остаётся лишь голое сознание, и различие между синим и желтым не может быть установлено.

Остаётся исследовать третью возможность. Сознание синего - это не целое, которое можно разделить на отдельные аспекты, но непостижимое единство, которое невозможно объяснить. Каждое сознание - это то, что есть. Сознание синего - это не сознание и синее, но природное единство. Однако, эта теория даже более фантастична, чем предыдущая. Если в этом едином сознании нет аспектов, можно называть его как объектом, так и сознанием. Субъект узнаётся только как противоположный соответствующему объекту. Здесь же такого разделения нет, всё это непонятным образом индифферентно, будь то объект или ещё что-то. И снова, сознание синего - это не синее сознание, поскольку сознание не может быть загружено физическими атрибутами. Поэтому "отношение" между сознанием и синим должно быть реальным "отношением"³⁴¹. Синее - это просто фор. ма, которая может утверждаться, только будучи проецируемой как "другое". Субъект познаёт объект.

В данном подходе остаётся открытым вопрос относительно того, является ли объект формой сознания или же внешней реальностью, так как само разделение между субъектом и объектом отмечается. Но, тем не менее, это единство всё равно должно как-то узнавать себя. Непонятно, как это происходит, ведь здесь отрицается даже разделение аспектов. Одна и та же вещь является как субъектом, так и объектом. Но такой фокус невозможен; даже самый искусный акробат не может взобраться самому себе на плечи. Палец не может прикоснуться к самому себе, также как топор не может разрубить самого себя. Вещь может обратиться к самой себе, только если она будет остановлена в своем направленном движении. Субъект осознаёт свою собственную функцию благодаря пониманию инаковости объекта. Здесь же такое отражение невозможно, хотя и должно быть самопознание, поскольку кроме самого себя больше нет ничего познаваемого.

Более того, если нет различения аспектов, то каким образом сознание синего будет отличаться от сознания жёлтого? И то, и другое (сознание и синее) непостижимо и является тем, что есть, так почему же это называется сознанием? Что это за общая основа, которая препятствует быть синим или жёлтым, но делает всё это сознанием? Таких вопросов не возникло бы, если бы были приняты формы сознания, в которых нет инаковости.

Таким образом, идеализм должен найти сознание, которое абсолютно свободно от любого следа объективности. Для обоснования идеализма не достаточно просто сделать объект внутренним. Это первый шаг, за которым должен последовать следующий. Объект настолько тождественен сознанию, что не может быть отделён от него даже как форма. Он полностью теряет свою индивидуальность. Формы сознания присутствуют просто в силу иллюзорного отражения нереального объекта. Вместе с отрицанием внешнего объекта формы автоматически растворяются в сознании. Однако это не означает, что однородное, или непрерывно длящееся чистое сознание находится в основе различных форм, синих и желтых³⁴². Само сознание разделяется на эти формы, и когда тождественность между объектом и сознанием устанавливается, формы полностью в нём теряются. Мы можем называть это сознание чистым не в смысле прозрачности, но в смысле того, что формы не могут быть от него отделены.

Такое рассмотрение одинаково приемлемо для доктрины моментальности сознания. Если специфические формы теряются в сознании, в таком случае не могут выделяться даже различные моменты. Это не делает сознание однородным, это лишь означает, что разница более не-воспринимаема. Тот же аргумент, устанавливающий тождественность между синим и сознанием, устраняет различие между сознанием синего и желтого. И то и другое настолько тождественны сознанию, что просто немислимы без него. Следовательно, их взаимное отличие нивелируется. Моменты могут считаться отдельными до тех пор, пока есть разница в содержании. Чистая разница не есть разница, поскольку новое проявление отсутствует.

Так мы подходим к концепции сознания, которое не диверсифицируется на эмпирические формы³⁴³ и которое не может характеризоваться моментальностью. Сознание принимает такую форму в силу иллюзорности “другого”. Когда отрицается “синее”, даже сознание синего должно исчезнуть³⁴⁴. Может утверждаться, что даже после исчезновения иллюзорной змеи сознание змеи, которое само по себе реально, остаётся. Следовательно, есть возможность того, что при отрицании объективного мира как целого его сознание всё ещё может сохраняться. Такой вариант исключается, поскольку есть разница между отрицанием змеи и отрицанием мира. Когда змея отвергается, мир как таковой не испытывает от этого никакого ущерба. Идея объективности не подвергается сомнению. Формы субъективности, которые поддерживаются своими проекциями, всё ещё остаются. Когда же отрицается объективность как таковая, не остаётся ничего противостоящего сознанию; эту функцию не могут выполнять даже формы субъективности³⁴⁵. Ведь для того, чтобы узнать форму как нечто субъективное, она должна отличаться от объективного. Это указывает на то, что при наличии такого узнавания отрицание объективного было осуществлено лишь на словах. Не будучи сознанием объективного, данное сознание принимает эту объективность³⁴⁶, как ему предстоящую. Это не сводится к простому ничто.

Таким образом, сознание диверсифицируется в различные формы в силу иллюзорной идеи “другого”. Эти формы поддерживаются благодаря их проецированию в виде объективного. С устранением объективного не остаётся ничего противостоящего сознанию, и эти формы являющиеся множественным отражением объективного, снова растворяются в сознании. В сущности, сознание свободно от двойственности субъекта и объекта³⁴⁷. Последовательность моментов также к нему не относится. Это Абсолют.

Концепция Абсолюта

Абсолютизм - это логическая кульминация идеализма. Сознание есть субъект до тех пор, пока оно противопоставляется “другому”. Отрицание последнего влечет за собой исчезновение предыдущего. Когда нет познаваемого, познавательная функция также прекращается³⁴⁸.

Абсолют - это недвойственное сознание. Двойственность субъекта и объекта к нему не относится³⁴⁹. Говорится, что он пуст (*sunya*) и лишён двойственности. Сам по себе он совершенно реален и, в действительности, - это единственная реальность. Он пуст, поскольку не может быть охарактеризован никакими эмпирическими предикатами, из которых субъектно-объектная относительность наиболее фундаментальна. Будучи свободным от определённости³⁵⁰, Абсолют не является чем-то эмпирическим. Вещь может быть охарактеризована только через отношение с другой вещью, то есть через определённости этими отношениями. Субъектно-объектные отношения - это матрица всех отношений³⁵¹, и когда они сходят на нет, не остаётся ничего определяющего Абсолют. Это и есть

пустотность. Он постоянен и пребывает за пределами времени. Время, как мы уже видели, это ничто иное, как последовательность форм сознания. Когда она исчезает, всякое изменение сознания прерывается³⁵². Абсолют выходит за пределы разума, или дискурсивной мысли. Мышление работает в рамках “другого”. Его сутью являются отношения и разделения. Хотя Абсолют достигается посредством анализа природы сознания, при помощи эмпирического познания, всё же он является чем-то превосходящим это. Есть сознание Абсолюта, сознание и есть Абсолют. Это постигается посредством интеллектуальной интуиции, как кульминация трансцендентальной мудрости³⁵³.

Однако, Абсолют- это не связка (собрание) простых отрицаний³⁵⁴. Он неопишем в терминах эмпирического дискурса, но сам по себе вполне позитивен. Отрицания необходимы для проявления его трансцендентальной природы. Он характеризуется как то, что не может быть характеризуемо. Это бессодержательное сознание, Воля как чистое действие, в отличие от пассивного бытия адвайта-веданты. Последняя кажется идеалистам мёртвой и инертной; для них сознание, лишённое своей креативности, - это фактически ничто.

Абсолют как чистая Воля

Во всех абсолютистских системах форма одинакова, так что в самом Абсолюте не может быть произведено никаких разделений. Только разница в подходах к нему указывает на различные метафизические точки зрения. Однако идеалисты, будучи поборниками спекулятивной системы, не принимают возможности альтернативного подхода.

Подход йогачары состоит в том, что сознание - это чистая Воля. Сознание указывает на определённую связь между субъектом и объектом. Такая связь будет фундаментально отличаться в зависимости от того, на каком из этих элементов делается упор. Она может пониматься как простое раскрытие объекта, который существует сам по себе. Или же объект может конструироваться как нечто, несуществующее отдельно от соответствующего ему сознания. И последний вариант - это идеалистический подход, как, например, волевое сознание. Содержание воли (намерения) обязано своей реальностью, какой бы она ни была, факту стремления к ней. Оно существует исключительно на основе стремления к этому, и само по себе это ничто. Однако сознание не слишком зависимо от содержания, поскольку тогда оно должно зависеть от вещей, которые не установлены. Субъект - это первичная реальность, а содержание реально только как его форма.

В реализме и в реалистических системах мы имеем совершенно другое отношение между сознанием и его объектом. Объект -это единственная реальность. Всё обнаруживаемое в сознании сводится к объективному. Сознание объекта - это просто ещё один объект. Оно не имеет самостоятельного и уникального состояния. Сознание беспомощно перед объектом, который абсолютно к нему индифферентен. Знание - это знание некоей объективной данности.

Субъект не имеет ничего, что он мог бы назвать своим, то есть того, чего не было бы воспринято от объекта. Это чистое осознание. Следовательно, если субъект - это ничто, сознание понимается как знание. Если же объект есть ничто, то сознание - это воля.

Парадокс заключается в том, что содержание воли есть отрицание этой воли. Когда стремятся к содержанию, оно становится осуществлённым фактом, и сознание теряет над ним власть. Став действительным, оно становится познаваемым содержанием, хотя до своего проявления

было лишь содержанием воли. Когда я намереваюсь произвести определённое действие, моё сознание остаётся волевым только до тех пор, пока это намерение не реализуется. Как только действие осуществлено, никакая воля не сможет заставить его снова вернуться в первоначальное состояние. Оно может познаваться только как уже занявшее место в сообществе других вещей. Намерение вытесняется в силу актуализации волевого содержания, которое представляет собой его ограничение, или отрицание³⁵⁵.

Общепринято, что действие находится в подчинении у волевого сознания. Предполагается, что мы принимаем информацию о так называемом внешнем мире посредством познающего сознания. Метафизика заинтересована в упразднении этой двойственной концепции сознания. Если действие, которое рассматривается как реализация воли, тем не менее предполагает её отрицание, то сознание внешнего мира является наиболее радикальным отрицанием волевого начала, при котором не остаётся даже тончайшего намеревающегося сознания. Воля здесь полностью парализована.

Парадокс заключается в том, что сознание может называться волей только в случае своей обращённости с намерением к содержанию, но последнее, в то же время, отрицает это волевое сознание. Та самая характеристика, благодаря которой воля узнаётся, составляет её отрицание. Причина этого состоит в том, что эмпирическое сознание не может быть обретоно в его абсолютной чистоте. Каждый эмпирически-волевой момент подчиняется познающей функции сознания, которая является его отрицанием. Даже во время высочайшего полета фантазии, когда воля получает высшую власть, всё-таки присутствует чужеродный элемент знания. Когда я представляю, что иду по чудесной стране и осуществляю всевозможные фантастические действия, я осознаю тот факт, что всё это происходит в моем уме и не имеет никакой объективной реальности. Я не захвачен этим, и поэтому присутствует корректирующее самосознание. Такое состояние не свободно от познающей функции, и, следовательно, это не может быть чистой волей. Может ли кто-нибудь представить нечто невообразимое объективно, то есть не происходящее во времени и в пространстве? Конечно, можно осознавать, что всё это субъективно, но, до тех пор, пока вообще есть воображение, это происходит, как если бы содержание было объективным. То есть не может быть воли, которая не возникла бы уже мёртворождённой и не была бы остановлена знанием.

То же самое происходит и с сознанием. По определению, познающее сознание - это когда субъект не мыслим без обнаруживаемого им объекта. Он не обязательно противостоит объекту. Однако в любом акте знания должно быть прозрачное сознание, отличное от объекта. Оно рассматривает объект только извне и не обнаруживает его внутренней природы или сущности. Строго говоря, знание объекта должно быть³⁵⁶ им (т.е. объектом), и нет другого способа его познания. Однако, хотя и ничтожный, но должен быть субъект, который образует оппозицию или двойственность, а также отрицание объекта как таковое.

Сознание может стремиться к содержанию, только прекратив быть стремлением (волей). Отсюда новый парадокс - чистая воля направлена на "ничто"³⁵⁷. Как только появляется стремление к определённому содержанию, последнее немедленно превращается в познаваемое содержание. Во всяком эмпирическом сознании есть устойчивое заблуждение субъективного функционирования, когда одно аннулирует другое. Для достижения чистой воли мы должны выйти за пределы феноменального сознания. Чистая Воля - это Абсолют, в котором устраняется всякий дуализм³⁵⁸ воли и её содержания. Абсолют - это чистая активность Воли, которая не останавливается стремлением к какому-либо конкретному содержанию.

Никакая эмпирическая воля не чиста. Если волевой аспект становится чистым, - он становится Абсолютом. Только такой аспект является реальностью. Другой, познающий аспект, неизменно связанный с ним и функционирующий как загрязнение, - нереален. Знание делает свой объект независимым от познавательного акта, следовательно, эта идея о независимости “другого”, или об общей объективности, является фальсификацией воли.

Объективность - это трансцендентальная иллюзия, результат неведения (*авидья*). Поэтому то, на что направлена воля, рассматривается как познаваемое. Содержание, как форма сознания, - реально. Его проявление как внешнее, или как иное по отношению к сознанию, - ошибочно.

Поэтому неведение - это объективация сознания. Абсолютное сознание недвойственно, но, когда оно инфицируется иллюзорной идеей “другого”, происходит разделение на субъект и объект³⁵⁹. Функцией неведения является создание этой фундаментальной двойственности. Чистая Воля, как мы уже видели, перестает быть волей, так как она-это воля без содержания. Чистая воля подобна океану, нетревожимому никакими враждебными элементами. Идея “другого” действует подобно ветру, который нарушает его спокойствие и поднимает волны³⁶⁰. Эти волны являются определёнными моментами сознания, содержание которых проецируется как объективность. Возникает двойственность субъекта и объекта, которая в действительности не относится к сознанию. Определённо, субъект не нереален в отличие от объекта, но сознание перенимает функцию субъекта, как только оно противопоставляется “другому”. Объект не является частью сознания, иначе он становится постоянным. С отрицанием объекта субъект также прекращается.

Адвайта-веданта приходит к форме Абсолюта через анализ познавательной функции субъекта. Объект индифферентен по отношению к его познанию. Его бытие не связано с его познанием. Он может быть узан, но это не обязательно. Независимо от того, воспринимается верёвка как змея или как верёвка, на неё саму это никак не влияет.

Мы уже говорили, что эмпирическое сознание не является чистым. Это не чистая воля и не чистое знание, но неизменное их смешение. Наше переживание формируется обоими факторами, но их различное происхождение теряется из виду, поскольку одно приписывается другому. То, что свойственно субъективному, принимается за объективное, - такова природа Вселенской Иллюзии в обеих формах абсолютизма. Однако, они отличаются в оценке этих двух факторов переживания³⁶¹. Для ве-дантиста реальное - это чистый объект, не связанный с актом познания, тогда как реальность субъективного представляет собой отрицание объекта. Для йогачары только субъективное является реальностью, тогда как независимость объекта - это отрицание субъективного. Иллюзия верёвки-змеи происходит в силу того, что змея, которая субъективна по своей природе, всё же проецируется как объективное. Для ведантиста функция неведения состоит в сокрытии реальности, каковой является безотносительный объект, верёвка, и проявление вместо неё змеи. “Змея” ошибочна, поскольку это субъективное, которое существует только в связи с сознанием (*pratibhasika*). Йогачары считают, что функция неведения как раз состоит в обратном: “змея” совершенно реальна как форма субъективного, а её иллюзорность состоит в её объективации. Змея ошибочна в силу её объективации³⁶².

Принятие субъективного за реальное связано с другой важной проблемой. Иллюзорное проявление объекта может критиковаться, но факт его проявления нельзя отрицать. Веданта заинтересована в опровержении даже факта проявления. Реальное - это верёвка, и, с этой позиции, проявление змеи не является фактом. Верёвка, как нечто безотносительное, не

связана с этим проявлением³⁶³. “Змея” -это причуда субъективного, которое, в отличие от верёвки, не существует. Факт иллюзорности сам по себе иллюзорен, и никогда “змея” не может быть реальной, она ни в коем случае не существует. Однако, йогачара делает эту безотносительность объекта ошибочной. Змея реальна только как субъективный факт. Змея-иллюзия может отвергаться, но то, что она проявляется и создаёт проблемы, неоспоримо. Субъективное - реально; факт проявления, являющегося воплощением субъективного, - также реален. Следовательно, для йогачары реальное включено в трансцендентальную иллюзию. При наличии иллюзии оно не может оставаться нейтральным (kutastha). Конечно, оно может восстановить свою чистоту через отрицание объекта, но субъективное не изменяется, а модифицируется в соответствии с ошибочным проявлением. Йогачары не могут поддерживать иллюзионизм (vivartavada).

Реальное - это Воля. Воля должна быть вовлечена в проецирование содержания. Она модифицируется в соответствии с формами, которые ею создаются и объективируются как “другое”. Там, где она не находится под влиянием изменения содержания, воля больше не является волей, но вырождается в простого наблюдателя изменений, происходящих перед ней. Она сводится к знанию и теряет свою креативность. Поскольку формы тождественны творщей воле, она не может быть мёртвым и инертным существом, но развёртывается в разнообразные проекции. Неведение загрязняет Реальное, и само это загрязнение в веданте является нереальным, тогда как в соответствии с йогачарой Реальное действительно запутывается, хотя и может быть освобождено.

Чистая воля омрачается, когда она ошибочно принимает собственную форму за нечто объективное. Трансцендентальная иллюзия представляет собой заблуждение относительно субъекта и объекта, а её прекращение - это анализ или разделение этих двух. Однако возникает вопрос: почему мы не можем ограничиться этим разделением? Ошибочно только приписывание объективного субъективному. Поэтому всё, что требуется для корректировки иллюзии, - это отвержение такого приписывания и ошибочной связи этих двух. Отрицание объективности как таковой кажется необоснованным. И то и другое может быть реальным на своем месте. Только заблуждение порождает все проблемы, и только это должно отрицаться. Данные элементы реальны сами по себе, - ошибочно только их отношение³⁶⁴.

Такое содержание основывается на ошибочном понимании природы отрицания. Само по себе отрицание иллюзорного демонстрирует неравнозначность двух этих элементов. Проблема отрицания неразрывно связана с проблемой реальности. Когда иллюзорное отрицается - реальное воспринимается в его истинной форме. Проблема заключается в том, какой элемент принимается за основу, а какой его фальсифицирует. “Другое” может быть реальным само по себе, но то, что проявляется здесь, на месте реального, - полностью отвергается. То, что это реально где-то ещё, ничего не меняет в его проявлении здесь. Всякое отрицание предполагает оценку: одно предпочитается другому. Отрицание не может быть ошибочным без ошибочности одного из элементов³⁶⁵. Когда проявление змеи устраняется, отрицающее сознание состоит в том, что змея в действительности - это ничто, она никогда не существовала. То, что где-то ещё змея объективно реальна, не имеет отношения к данному проявлению. Её объективность аннулируется раз и навсегда. Бессмысленно задавать вопрос: “должны ли мы вообще оценивать?”, поскольку оценка и есть форма отрицания. Когда змея отрицается, мы понимаем, что её объективность не имеет самобытия. Она поддерживается только как проекция волевого сознания. Когда змея отрицается в адвайта-веданте, она не восстанавливается как субъективный факт. Субъективное может функционировать только благодаря заблуждению, только на основе фальсификации объективной реальности. Само по

себе субъективное - это ничто. Не может быть сознания змеи, которая не проявлялась бы как объективная змея. Субъективное - это лишь способ искажения реального. Само искажение не является фактом, это лишь искажение факта. И когда йогачара рассматривает сознание во сне как иллюзорное, она осознает, что проявленная объективность сна ни в коем случае не может быть самостоятельным индивидуальным фактом. Всё содержание сна - это лишь субъективные явления. Когда это изымается, не остаётся ничего, что могло бы относиться к сфере объективного. Не может быть бессодержательной и голой объективности. В действительности, это только способ, каковым данные субъективные факты проецируются, лишь сама форма субъективного. В обеих системах один из элементов, приводящих к заблуждению, сводится на нет.

Природа неведения

Здесь даётся ключ к природе неведения. Будучи нереальным, оно не может существовать и само по себе есть ничто³⁶⁶. Оно существует только благодаря своей функции; оно является тем, что делает. Вся его природа - это фальсификация реального³⁶⁷, и оно существует только за счёт этого. Оно паразитное по своей сути. Хотя объективность - это иллюзия, оно всё же может поддерживаться за счёт Реальности, т.е. самого субъективного. Это ошибка самой Реальности из-за незнания собственной природы. Именно Реальность страдает от иллюзорной объективности в силу того, что отрицает себя. Неведение существует только благодаря Реальности.

Объективность нереальна. Существует только идея объективности, которая управляет всеми эмпирическими переживаниями, и эта идея является субъективным фактом. И здесь возникает непонимание относительно природы субъективного. Субъективное реально, но всё же идея объекта, будучи также субъективной, - нереальна. Это происходит из-за смешения двух значений, в которых используется термин "субъективное". Во-первых, субъективное подразумевает познание, то есть знание вещи, а не саму вещь. Во-вторых, субъективное рассматривается как ошибочное, как привнесение в объективное того, чего там нет. В веданте два этих значения уравниваются: субъективное - это ошибочное и наоборот. Тогда как йогачара считает, что эти два отделены. Субъективное - это единственная реальность; оно эпистемологично и, тем не менее, существует онтологически. В то же время - это местопребывание нереальности, поскольку неведение не может существовать где-то ещё. Субъективное мыслит о себе как чём-то отличным от того, что есть. Само такое мышление есть субъективность. В этом смысле субъективное присутствует в субъективном, и первое - это фальсификация второго.

Однако тут нет противоречия. Неведение обладает особой природой, которая присутствует в Реальности, и всё же оно есть ничто. Эти два не одного порядка, но относятся к абсолютно различным плоскостям. Их нельзя поставить рядом и сравнивать. Неведение существует только до тех пор, пока не узнаётся Реальность. В веданте также существует очевидное противоречие. Субъективность - нереальна. Реально только универсальная объективность, или чистое Бытие. Но, поскольку субъективность сама по себе - это ничто, и всё же должна как-то существовать, она может существовать только в чистом Бытии, то есть в объективном. Судя по всему, из этих двух объективностей одна онтологическая, а другая эпистемологическая. Противоречие может возникнуть только тогда, когда они на равных. Но эпистемологическое, в смысле фальсификации, не является фактом ни в одной из этих двух систем. Как мы уже говорили, неведение есть паразитная сущность, могущая существовать только за счёт реальности Абсолюта. Эта разница становится ясной, когда мы

противопоставляем идею объективности другим идеям. И то и другое субъективно, но первое может существовать только благодаря проекции реальных субъективных фактов. Нет идеи объективности как таковой, сравнимой с идеями синего или желтого. В действительности, это лишь форма проявления последнего. Разница заключается в трансцендентальной функции и её эмпирическом продукте, объективирующей тенденции и “синем” объекте. Если такое проявление нереально, форма также должна отрицаться.

Каково происхождение неведения? Как получается, что Абсолют забывает свою врождённую чистоту и феноменализируется? Трудно представить, каким образом Абсолют вдруг становится несведущим. Непонятно, почему он должен поменять свое естественное невозмутимое существование на загрязнённое. Если он никогда не был несведущим, он никогда не сможет им стать. Неведение должно быть представлено как уже загрязняющее Абсолют. Не может быть сознательного падения в иллюзию. Поэтому неведение безначально, но может быть прекращено. Продвижение может быть только от нереального к реальному, и никогда наоборот. Если реальное вовлекается в нереальное, не будучи в такой ситуации с безначальных времен, обретение свободы становится бессмысленным, поскольку всегда будет оставаться возможность попасть в зависимость.

Абсолют и явление

Явление - это загрязнённое существование Абсолюта. Эмпирический мир осаждается из-за субъектно-объектной двойственности. Вследствие идеи иллюзорного “другого” чистая Воля обретает функцию субъекта, и эта двойственность формирует эмпирический мир. Реальность последнего - это Абсолют, который высвечивается, когда ограничивающее его отрицание удаляется. Необходимо отметить способ, каковым Абсолют смешивается с явлениями.

Абсолют, как мы уже говорили, загрязняется субъектно-объектной двойственностью, которая представляет собой его отрицание. Однако два элемента этой двойственности не равноценны. Субъект не нереален. Отрицается только его связь с объектом. Объект совершенно нереален, и поэтому он становится субъектом для полного отрицания. Субъект является результатом данной иллюзии, но сам по себе он не иллюзорен. Здесь проявляется спекулятивная натяжка йогачаров. Они осознают, что Абсолют свободен от любой относительности и не может даже называться субъектом, и всё же в самих явлениях они выделяют два аспекта: один - абсолютно нереальный, и другой - реальный. Они не считают все явления иллюзорными, но заинтересованы представить Абсолют работающим среди явлений. Сам Абсолют находится за пределами разума и, как таковой, он не является ни субъектом, ни объектом³⁶⁸. Однако эти два не равноудалены от него. Абсолют становится субъектом, когда он инфицируется идеей объективности. Два элемента нашего эмпирического переживания не являются одинаково феноменальными. Субъект связан с явлениями, но его корень находится где-то в другом месте.

Абсолют достигается через отрицание явлений. Это отрицание функционирует двумя способами. Объект полностью удаляется, так как он абсолютно нереален. Субъект, с другой стороны, реален и, как таковой, не может отрицаться. Он только очищается, то есть избавляется от идеи нереального объекта. Субъект, когда он не противопоставляется “другому”, является Абсолютом³⁶⁹. Чистый субъект - это не субъект. В самих явлениях некий аспект сохраняется и очищается, хотя и не остаётся феноменальным. Это обеспечивает легкий переход к Абсолюту, так что он не остаётся полностью затемнённым.

Адвайта-веданта предлагает другой спекулятивный подход к Абсолюту. Чистое Бытие включает все явления, это чистый объект. Точнее говоря, это не объект, но посредством реалистического анализа объекта происходит приближение к Чистому Бытию³⁷⁰. Субъект реален только как тождественный объекту. Когда же он становится отдельным от последнего и претендует на его знание, - он нереален. Знание объекта отвергается³⁷¹ и он, свободный от всякого знания, является Абсолютом.

Анализ ведантой знания реалистичен; Абсолют никогда не подпадает под влияние явлений. Объект знания индифферентен по отношению к его знанию; он остаётся самотождественным (kutastha). Следовательно, Абсолют никогда реально не объективируется. То, что проявляется перед сознанием, во многом субъективно. Чистый объект - это лишь “таковость” (satta) вещей, которая никогда не проявляется. Абсолют, в действительности, это не объект, но то, что им подразумевается. Он не становится объектом. Проявление объекта накладывается на него, то есть здесь мы имеем приписывание (vivartta). В идеализме йогачары Абсолют действительно вовлечён в мир явлений³⁷². Он становится субъектом. Его трансформация (parinama) в различные знания, имеющие многообразные формы, - это факт.

Основания этого уже были представлены. Воля не может оставаться нейтральной в стремлении к своему содержанию. Содержание тождественно ей и поэтому формирует её определённую. Но, не смотря на то, что развитие Воли онтологично, это не противоречит её абсолютности, поскольку такое изменение вторично (случайно) по отношению к её истинной природе.

В любой форме абсолютизма отношение между Абсолютом и явлениями может быть понято двумя способами. Согласно первому из них, Абсолютное может быть полностью имманентно явлениям и не существовать отдельно от них. Гегеля можно рассматривать как выразителя данного взгляда. Его Идея - это просто полнота явлений. Она не обитатель Олимпа, смотрящий вниз на обычный мир. Абсолютная Идея - это взгляд на мир, когда устранены все отвращения. Некоторые мыслители считают, что в этой гипотезе Реальное становится субъектом всех загрязнённых характеристик эмпирического мира. В своей попытке сохранить чистоту Абсолюта нетронутой они утверждают, что он полностью заперделен явлениям и не имеет отношения к “другому”³⁷³. В так называемый “тёмный период” западной философии этот вопрос обсуждался особенно активно. Однако такой взгляд основывается на непонимании природы Абсолюта и его отношения с явлениями. Йогачара вполне осознаёт тот факт, что эти два не только не противоречат друг другу, но отношения с явлениями даже необходимы для адекватного понимания Абсолюта.

В действительности два способа понимания взаимосвязи Абсолюта и явлений представляют собой различные аспекты одного и того же отношения, которое явления приносят в Абсолют. Абсолют как имманентен, так и трансцендентен явлениям. Он должен быть имманентным³⁷⁴, поскольку это реальность последних³⁷⁵. Там же, где он чужд явлению, эти два находятся бок о бок, и один не формирует ошибочность другого; при этом “другое” становится его реальностью. Абсолютизм - это не двухслойная метафизика. Если эти два отличны, отрицание явления не сможет привести к Абсолюту. Явления даже не смогут отрицаться, поскольку, если они чужды истинной Реальности, - они существуют сами по себе и больше не являются паразитными. Таким образом, между реальным и иллюзорным не может сохраняться разница. Также они не могут быть и тождественными³⁷⁶. Если Абсолют есть ничто иное как явление, он сам становится иллюзорным.

Кроме того в этом случае явления не могут отрицаться; они считаются нереальными только в силу некоторой нормы или стандарта, который сам по себе не относится к явлениям. При тотальной имманентности такой нормы не может быть. Абсолют должен быть трансцендентен явлениям, иначе он перестаёт быть Абсолютом.

Однако в этом нет противоречия. Это особенная природа связи, когда ошибочное привносится в реальное; оно не может быть ни тождественным, ни отличным от последнего. В Адвайта-веданте данная концепция не представляет проблемы, поскольку реальное никогда не вовлекается в феноменальное; оно всегда трансцендентно последнему, хотя явления и не существуют отдельно от него. Но в системе йогачара, похоже, трансцендентность Абсолюта не может утверждаться, поскольку его загрязнение онтологическое³⁷⁷. Абсолют становится феноменальным, и такое становление действительно. Однако трансцендентность всё же есть, поскольку изменение или становление - это не истинная сущность Абсолюта, и оно происходит в силу определённых причин (т.е. трансцендентальной иллюзии). Само изменение не может быть иллюзорным, но оно происходит в силу трансцендентальной иллюзии. Как только такая иллюзия устраняется, - Абсолют восстанавливает свою трансцендентность.

Мы уже говорили, что отрицание явлений приводит нас к Абсолюту. Однако, до тех пор, пока думают о реализации реальности чистого сознания, не имеющего даже следа “другого”, - отрицание явлений не может быть завершено³⁷⁸. Не может быть самосознания, то есть сознания свободы, в чистой Воле. Такое сознание может возникнуть только на основе её сопоставления с эмпирическим сознанием. Вместе с тотальным отрицанием последнего уйдёт и сознание свободы³⁷⁹. Это может быть принято только на период процесса реализации, но не в осуществлённом состоянии³⁸⁰. Самосознание явлений внутренне нестабильно. Оно должно отличаться от обычного сознания, в котором идея ошибочности не находит себе места³⁸¹. И всё же оно не может быть отдельно от последнего, поскольку само по себе такое сознание феноменального рассматривается как чисто иллюзорное³⁸². К тому же без сознания явлений нельзя обойтись, т.к. без него не возникает даже вопрос о Реальном. Однако оно не абсолютно³⁸³. В Абсолюте даже не остаётся сознания его достижения³⁸⁴. Это абсолютно недвойственное сознание, чистая Воля, не обращающая внимания на беспокоящее наличие “другого”, не смотря на то, что это другое является его собственным отражением. Если нет “другого”, возможность обернуться на самого себя, что свойственно сознанию свободы, отпадает. Это, прежде всего, *татхата* или *виджняптиматрат*³⁸⁵.

Учение об Истинах

Всякая форма абсолютизма неизменно разворачивает доктрину о множественности истин. Абсолютистская метафизика не может ограничиться эмпирическим переживанием; она должна проводить различие между тем, что *есть*, и тем, что *проявляется*. То, что существует - реально. То, что проявляется как существующее, - имеет лишь подобие реальности. Само по себе это ничто. Разделение между феноменом и ноуменом, между относительным и необусловленным, - такова суть абсолютизма. Допущение множественности истин, реального (*paramartha*), - с одной стороны и проявляющегося, относительного (*samvrti*), - с другой, свойственно всем системам, отличающимся от реализма. Реалисты отождествляют их, для них проявляющееся - реально.

Для йогачаров проявляющееся - это иллюзорная двойственность; Реальное - это недвойственное сознание. Реальное неизменно омрачается проявлением³⁸⁶. Поэтому есть два

уровня существования: один - эмпирический, и другой - трансцендентный. Эмпирическое существование обусловлено субъектно-объектной двойственностью, тогда как трансцендентное свободно даже от её следов. Два этих уровня существования формируют так называемую множественность истин - *парамартха* и *самврити*³⁸⁷.

Здесь необходимо избавиться от возможного недопонимания. Если есть два уровня существования, можно предположить, что они образуют две реальности, что противоречит абсолютности чистой Воли, которая не позволяет выделяться “другому”. Эти сферы не могут быть истинными одновременно. Нет такого общего фактора, который бы одинаково присутствовал в обоих и делал бы их истинными. Однако противоречие не возникает, если отношение между реальным и проявляющимся правильно понято. Эти два не образуют различные независимо существующие сферы бытия. Есть только одна истина; па-рамартха является единственной реальностью. Самврити - это всего лишь эмпирическая реальность. Её достаточно до тех пор, пока мы укоренены в феноменальной активности. С возникновением философского сознания искусственная структура явлений разрывается и обнаруживается внутренняя суть, сущностная реальность дхарм (*dharmata*). Самврити - это условная истина. Строго говоря, - это простое проявление, нереальное, также как сон или мираж. Оно называется истиной в силу того, что принимается таковой обычными людьми, для которых она только и есть истина. Парамартха- это не другая реальность наравне с самврити, но её сущность³⁸⁸. Явление, освободившись от ошибочной идеи объективности, становится парамартхой или Абсолютом.

Напрашивается вопрос: для чего тогда вообще нужно обсуждать самврити? Если это простое ничто, говорить о ней - пустая трата времени. Достаточно ограничить своё внимание трансцендентальной реальностью. Также как и сном, явлениям не следует уделять особое внимание. Такое замечание уместно в том случае, когда уже осознают ошибочность явлений. Для такой личности рассуждать об этом действительно не имеет смысла. Но для существ, погружённых в феноменальное, самврити это не просто ничто. Оно проявляется и создаёт проблемы. Сны представляются как “ничто” только после пробуждения. Более того, нет другого способа понять абсолютное, кроме как осознать “ничтожность” явлений³⁸⁹. Парамартха узнаётся только благодаря серьёзному и длительному исследованию явлений. Нет никакого другого чудесного способа достичь этого. Само по себе самврити может быть ничем, но, тем не менее, его необходимо понять. Отрицание самврити - это проявление парамартхи. И, поскольку такое отрицание необходимо, исследования самврити невозможно избежать.

Однако разоблачение всех явлений как самврити - это крайняя позиция. Для системы типа мадхьямаки³⁹⁰, которая представляет собой абсолютный критицизм и не имеет собственного воззрения относительно реальности, нет ничего, что можно было бы выбрать или предпочесть в самих явлениях. Поскольку она не предлагает никакого собственного объяснения явлений, её не интересует предпочтение какого-то одного определённого аспекта другому. Поэтому она может поместить всё эмпирическое существование в одну категорию, то есть в самврити, и заклеить его как нереальное. Однако йогачара - это спекулятивная система, которая претендует на осуществление конструктивной интерпретации любого переживания. Она приводит к Абсолюту (*paramartha*) посредством определённого метода и демонстрирует, что Реальное функционирует в феноменальном определённом образом. Поэтому нельзя сказать, что всё эмпирическое переживание одинаково презренно. В самих явлениях есть два аспекта: один - совершенно нереальный, и другой - реальный, хотя он и инфицирован первым. Самврити должно быть разделено на две части: субъект и объект. Эти

два фактора любого переживания имеют не одинаковый статус. Таким образом, существуют даже три, а не две истины. Во-первых, есть парамарта, которая в данной системе называется “совершенным” (parinispanna). Это Абсолют. Во-вторых, есть феноменализированный аспект Реального. Он известен как “зависимое” (paratantra) и обозначает субъективное. В-третьих, это объект, который не имеет никакой реальности, отдельной от его сознания. Он просто представляется существующим, но сам по себе не имеет присущего существования. Поэтому он есть лишь “представление” (parikalpita). Паратантра и парикальпита образуют наше эмпирическое переживание (samvriti), тогда как неконцептуальное сознание - это Абсолют (paramartha).

Адвайта-веданта имеет другой спекулятивный подход к Абсолюту. Она также обладает конструктивной теорией явлений, нормативным объяснением всех вещей. Однако сами по себе явления не указывают на то, почему они должны интерпретироваться так или иначе. В нашем эмпирическом переживании есть примеры разных конструкций. Спекулятивная метафизика делает упор на одной, в ущерб всем остальным, и обобщает её до такой степени, что она становится подходящей для всех видов опыта без исключения. Тождественность, а также различие требуются для того, чтобы любое знание было возможным. Почему веданта предпочитает тождественность различию и делает её основополагающей, а второе отменяет как иллюзорное, необъяснимо. Такой изначальный догматизм присущ всякой спекулятивной метафизике.

Обобщаемая таким образом конструкция извлекается из самого эмпирического опыта. Если все явления есть ничто иное как просто проявления, такая универсализация также должна быть продемонстрирована как расширение определённого фактора эмпирического переживания. Аналогичным образом интерпретируется иллюзия мира, когда она иллюстрируется проявлением эмпирической иллюзии. Таким образом, эмпирическая иллюзия должна быть отделена от трансцендентальной, поскольку последняя устанавливается на основе предшествующей. И веданта, и йогачара используют аналогичный аргумент, но их интерпретация самой эмпирической иллюзии производится с радикально противоположных позиций.

Это подводит нас к двум уровням иллюзорности, которые известны в адвайта-веданте как “кажущееся” (pratibhasika) и “общепринятое” (vyavaharika). Они не отличаются по виду. Въявахарика также нереальна как и первое, но отличается сравнительной стабильностью; тогда как пратибхашика иллюзорна даже эмпирически. Эти два уровня различаются в силу того, что пратибхашика становится моделью для объяснения въявахарики, то есть иллюзии мира. Строго говоря, нет никакого качественного отличия между природами этих двух. С точки зрения абсолютной реальности даже въявахарика пуста (tuccha)³⁹¹.

Реальное, или “абсолютное” (paramarthika), как это именуется в данной системе, не смотря на все градации иллюзорного, остаётся абсолютно самотождественным. Всё феноменальное, а также пратибхашика, могут быть одинаково отвергнуты как иллюзорное, поскольку Реальное не затрагивается ни тем, ни другим. Оно индифферентно вне зависимости от того, как много проявлений ему приписывается, и оно остаётся нейтральным (kutastha).

Таким образом, в веданте также существуют три истины, то есть парамартхика, въявахарика и пратибхашика. С позиции парамарт-хика последние две относятся к одной и той же категории - к иллюзорному. Их разделение производится только ради систематизации.

Как веданта, так и йогачара соглашаются с разделением самврити на две части. С другой стороны, мадхьямака не заинтересована в каком-либо конструктивном описании явлений, и, кроме того, она не нуждается в разделении феноменальных вещей. Тем не менее, две феноменальные истины, принятые ведантой и йогачарой, ни в коем случае не одинаковы в этих двух системах, и их разница определяется различием этих двух метафизических позиций.

Паратантра и парикальпита отличаются друг от друга, но по критериям, которые отличаются от критериев разницы между вьявахарикой и пратибхашикой. Паратантра и парикальпита, относящиеся к мирской иллюзии, с позиции веданты относятся к вьявахарике, тогда как йогачара разделяет пратибхашикку на паратантру и парикальпиту. В веданте происходит разделение между эмпирической и трансцендентальной иллюзией, тогда как в йогачаре выделяется два аспекта всего иллюзорного в целом³⁹². Вьявахарика и пратибхашика могут отвергаться как иллюзорное в силу того, что Реальное как “нейтральное” не испытывает никакого влияния со стороны иллюзорных явлений. Реальное никогда не проявляется, но предполагается при всяком проявлении. Однако в йогачаре сознание (*vijñāna*) имеет связь с явлениями, оно проявляется. Таким образом, все проявления не могут отрицаться. Обе системы подразделяют иллюзорное на две составляющие, происходящие из двух совершенно разных источников.

Как уже говорилось, в первую очередь выделяется реальное, служащее основой, и проявляющееся, присваивающее статус последнего. Реальный аспект в анализе веданты тождественен абсолютно Реальному, которое не подвергается никакому изменению от факта приписывания. Поскольку парамартхика - это прежде всего Реальное, два аспекта иллюзорного (самврити) во всех случаях иллюзии, эмпирической или иного рода, не нуждаются в разделении по степени своей реальности (т.е. всё, кроме парамартхики, на самом деле одинаково нереально). Хотя, конечно, нереальный аспект допускает разделение на уровни - вьявахарика и пратибхашика³⁹³.

Что же касается йогачары, то в ней Реальное не может оставаться индифферентным по отношению к своим проявлениям. Следовательно, несмотря на то, что реальный аспект иллюзии (*paratantra*), по сути, тождественен Абсолюту (*pariṇirvāṇa*), он всё же является загрязнённой формой последнего. Таким образом, существуют две фазы существования Реального: первая - в его абсолютной чистоте (*pariṇirvāṇa*), и вторая-загрязнённая явлениями (*paratantra*). Нереальный аспект- это *parikalpita*. Хотя доктрина трёх истин имеется как в веданте, так и в йогачаре, в веданте выделяется только одна реальность и две нереальности, тогда как в йогачаре имеются две фазы реальности, а также здесь нет дальнейшего анализа нереальности. Эмпирическое или какое-то иное проявление имеют общую структуру. Только загрязнение (*pariṇāma*) Реального должно быть отмечено.

Теперь эти три истины будут объяснены по отдельности³⁹⁴.

(1) Парикальпита - это то, что не имеет аутентичного существования. Она лишь представляется существующей (*kalpanamātra*). Это объект, проецирующийся креативным сознанием. Сюда входит всё, что противостоит сознанию как “другое”, то есть внешние объекты и внутренние идеи³⁹⁵, воспринимаемое, образы и пр. Объективное нереально в силу того, что причинность не функционирует в объективной сфере. Причинное взаимодействие или причинность (*hetupratyaya-pratipadya-svabhava*) есть признак реальности. Всё, что не производится посредством причин и условий, является нереальным³⁹⁶. Объект - это не

причина сознания, которое, как обычно предполагается, возникает благодаря первому. Столб может быть воспринят одним как человек, тогда как другой примет его за приведение. Одна и та же сущность не может породить множество видов восприятия одновременно³⁹⁷. Эти различные восприятия вызваны вовсе не столбом. Следовательно, это простая конструкция, подобно “сыну бесплодной женщины”.

И всё же такое отрицание не сравнимо с “сыном бесплодной женщины”. Хотя объект сам по себе нереален, сознание проявляется именно в такой форме. Отрицание внешнего объекта должно что-то значить. Сознания “сына бесплодной женщины” нет, и, следовательно, его отрицание бессмысленно. В своей сущностной природе эмпирический объект тождественен таким фиктивным сущностям, а также значимому разделению, которое проявляется благодаря ему в сознании³⁹⁸. Особый статус иллюзорного заключается в том, что хотя это и “ничто”, всё же это не абсолютное отсутствие. Однако оно должно быть сведено к “ничто”, и это возможно только тогда, когда иллюзорное есть онтологическое ничто, то есть не имеет реального существования, но просто представляется существующим. Его существование может быть основано только на конструирующем воображении. Отрицание относится лишь к его кажущейся независимости.

(2) Паратантра - это то, что проявляется как субъектно-объектная двойственность. Форма проявления нереальна (*parikalpita*), но то, что проецирует это проявление - реально. Паратантра - это сознание, которое диверсифицируется в различные формы³⁹⁹. Оно называется паратантрой в силу зависимости от причин и условий⁴⁰⁰. Причинность функционирует на уровне субъективного. Идея происходит не из любой внешней причины, но из предыдущей идеи. Взаимозависимое возникновение (*pratityasamutpada*) - это признак реальности⁴⁰¹. Оно функционирует между различными моментами сознания⁴⁰². Одна идея производит другую в силу её внутренней динамики. Поэтому моменты сознания причинно-результативны и реальны как таковые (*pratitya- samutpannatvad vastusat*). Паратантра - это не беспричинная причуда, подобно сыну бесплодной женщины, но нечто обусловленное (*pratyayadhma*).

Паратантра вмещает в себя всю феноменальную реальность (*cittacaittas-traidhatukah*). Внешний объект не реален и является парикальпитой. Реальны только различные формы субъективного, и все они обозначаются этой истиной. Тем самым она соотносится со всеми восемью сознаниями: алая, манас и шесть правритивиджнян. Они реальны, но не абсолютны - парадокс, который должен быть разрешён, как мы уже видели, через интерпретацию сознания как воли. Таково реальное развитие (паринама) волевого сознания. Когда креативное представление проецирует нереальный объект, - это называется “представлением нереального”⁴⁰³ (*abhutaparikalpa = abhutasya parikalpo yasmin*). То, что представляется - нереально. Однако само сознание, основа этого представления, - реально и является паратантрой. Конструирующее воображение есть лишь трансцендентальная категория объективации, приводящая к подрыву сознания.

(3) Паринишпанна⁴⁰⁴ - это Абсолют. Это чистое сознание, не загрязнённое никакой объективностью. Когда паратантра (субъективное) очищается от ошибочной двойственности, наложенной на неё парикальпитой (сконструированным объектом), она становится паринишпанной⁴⁰⁵. Это называется паринишпанной, поскольку она не является субъектом прихотей конструирующего воображения, она всегда одна и та же (*avikaraparinisattyas sa parinispannah*). Сознание модифицируется только в силу наличия иллюзорного “другого”. Следовательно, когда идея “другого”, то есть парикальпиты, Удаляется из субъективного

(paratantra), оно снова возвращается к своей естественной умиротворённости; то же, что казалось объективным - форма проявления сознания (paratantra), - также растворяется, и в результате достигается его (т.е. сознания) абсолютность⁴⁰⁶. Таково абсолютное состояние Воли.

Таким образом, не может быть выведено никакого абсолютного различия между паринишпанной и паратантрой. Паринишпанна становится паратантрой в силу инфицирования парикальпитой, которая абсолютно нереальна. Однако субъективный аспект переживания реален. Это сама Воля, которая подвергается загрязнению. Там, где паратантра (то есть субъективное) отличается от паринишпанной, которая абсолютно реальна, первое становится нереальным, и, таким образом, пропадает основа для разделения между паратантрой и парикальпитой (объектом). В таком случае сознание никогда не сможет освободиться от своей объективной вовлечённости, и претензии философии, как духовной дисциплины, совершенно неоправданны. Объект даже не может быть узан как иллюзорный, поскольку он будет всё время докучать сознанию своим постоянным наличием. Так что паратантра не может отличаться⁴⁰⁷ от Абсолюта. Но и нельзя сказать, что они полностью тождественны⁴⁰⁸. Ведь тогда либо паринишпанна будет всегда загрязнена, либо паратантра будет всегда чиста, так что будет нечего очищать. И снова, в обоих случаях, духовная дисциплина становится бессмысленной. Таким образом, говорится, что паратантра ни тождественна, ни отлична о паринишпанной. По сути, это одно и то же. Их различие происходит только из инфекции иллюзорного. Как только ошибочная идея отбрасывается, паратантра полностью сливается с Абсолютом (parinispanna)⁴⁰⁹. Вначале между ними должно быть проведено различие. Без понимания паринишпанной паратантра не может быть узнана⁴¹⁰. Нет другого способа осознать разницу природ паратантры и парикальпиты, кроме как помнить об абсолютной реальности сознания (parinispanna).

Следовательно, одно и то же понятие “абхутапарикальпа” приложимо как к паринишпанне, так и к паратантре. Представление нереального как абсолютно, так и феноменально. Оно абсолютно, поскольку к нему относится пустота (шуньята), то есть отрицание субъектно-объектной двойственности (grahadvaya), которое следует из отрицания объекта. И оно феноменально, поскольку ошибочное представление, конструирование ошибочного, загрязняет пустоту, т.е. абсолютное отсутствие субъектно-объектной двойственности.

Если сосредоточиться на парикальпе, креативности сознания, тогда оно оказывается явлениями (paratantra). Однако, здесь мы имеем конструкцию нереального (abhuta), того, что реально не существует,

и, как таковая, эта конструкция не может действительно относиться к сознанию. Таким образом, это и есть Абсолют⁴¹¹.

Паратантра реальна, будучи pratitya-samutpanna, и всё же не образует другого порядка истины, отличающегося от паринишпанной (Абсолюта). Йогачара выступает резко против так называемой доктрины “уровней истины и реальности”, поддерживаемой Гегелем и его последователями. В соответствии с ней только целое полностью истинно. Ничто кроме Абсолютной Идеи, всеохватной системы суждений, не может называться совершенной истиной. С другой стороны, нет ничего полностью ложного. Ни один элемент переживания **не** должен отвергаться полностью. Устраняется только его абстракция, и он занимает свое место в тотальной гармонии. Так, каждый элемент является истинным в той степени, в которой он находится в сфере Идеи, и ошибочным до тех пор, пока он чужд ей. Таким

образом, данная градация состоит из различных “уровней истины”, начиная с наиболее абстрактной и кончая цельной Идеей.

Здесь мы не будем заниматься детальным исследованием этой теории. Однако совершенно ясно, что доктрина йогачары о трёх истинах не может интерпретироваться в смысле уровней истины, а тем более разновидностей истины. Истина одна, и это Абсолют. Не может быть большей или меньшей истины; вещь либо полностью истинна, либо полностью обманчива. Если это только частичная истина, значит, она состоит из частей и должна быть разделена на истинное и обманчивое. Паратантра не менее истинна, чем паринишпанна; это и есть паринишпанна, которая избавляется от иллюзорной идеи, управляющей развитием (parinama). К сознанию (vijñāna) ничего не добавляется, и от него ничего не отнимается при отрицании парикальпиты, когда оно становится паринишпанной. Паринишпанна не превосходит паратантру; она не вмещает последнюю и что-то ещё, как это происходит с гегелевской Идеей и меньшими (второстепенными) истинами. В силу наличия парикальпиты, сознание, стремясь к определённому содержанию, трансформируется в Паратантру. Когда иллюзорная инфекция устраняется, сразу же возникает паринишпанна и прекращаются стремления к какому бы то ни было содержанию. Строго говоря, это отсутствие (эмпирической) воли. Сознание (citta) становится acitta. Однако именно виджняна является и тем и другим. Следовательно, утверждается, что нет разницы между восприятием содержания (upalabdhi) и прекращением его восприятия (anupalabdhi)⁴¹². Сознание остаётся, по сути, тем же, пребывает ли оно в абсолютной чистоте (parinispanna), или же трансформируется в стремлении к своему содержанию (paratantra). Конечно же, эти две реальности не полностью тождественны, но они и не являются совершенно различными.

То, что проявляется затем, это ошибочное представление (abhūtaparikalpa) в форме субъектно-объектной двойственности. Когда же паратантра освобождается от этой иллюзорной двойственности, она становится недвойственным сознанием, сущностью дхарм (advayadharmata). Первое (parikalpita) абсолютно не существует. Что же касается второго (paratantra), то только её форма проявления - субъектно-объектная двойственность, - не существует. Однако сама она существует, но не в том виде, в каком проявляется. Третья (parinispanna) достигается благодаря несуществованию двойственности⁴¹³. Таким образом, все три основываются на одном и том же действии отрицания, которое достигает кульминации в Абсолютном Сознании⁴¹⁴. Все эмпирические рассуждения (vyavahara) формируются парикальпитой. Основой этого является паратантра. Паринишпанна имеет природу отрицания парикальпиты⁴¹⁵. Абхутупарикальпа - это сознание, или субъективное, поскольку это основа (adhithana) конструирующего воображения (представления) (avidya). То, что конструируется, это объект, который не существует отдельно от его конструирующей активности⁴¹⁶.

Абсолют достигается благодаря процессу отрицания. Это отрицание по-разному соотносится с тремя истинами. Каждая объявляется пустой (nissvabhava), но в разном смысле. Все три являются реальным и нереальным (sadasat), к ним приложимо как утверждение, так и отрицание. Наивное утверждение парикальпиты и паратантры должно быть устранено, тогда как утверждение паринишпанны достигается только через отрицание. Есть три вида бессущности (nissvabhavata) в соответствии с тремя видами истины⁴¹⁷: (1) “бессущность характеристики” (laksana-nissvabhavata), (2) “бессущность производённого” (utpatti-nissvabhavata) и (3) “бессущность абсолютного” (paramartha-nissvabhavata). (1) Парикальпита нереальна по своей природе. Объект не имеет никакого бытия. Его проявляющиеся характеристики (laksana) лишь проявляются как его часть. В

действительности же, это характеристики форм сознания. Объект не может характеризоваться никакими реальными предикатами. В сущности, он пуст, подобно “небесному лотосу”⁴¹⁸. Наивное утверждение должно быть устранено⁴¹⁹. Поэтому парикальпита имеет бессущность характеристики. (2) Случай с паратантрой несколько иной. Как мы видели, она реальна, хотя её форма проявления, будучи иллюзорной инфекцией, отрицается⁴²⁰. Она проявляется как произведённое в силу того, что противостоит “другому”, тогда как её реальной причиной является её внутренняя динамика. Её кажущаяся продуктивность (utpatti) нереальна⁴²¹ и, таким образом, “бессущность произведённого” относится к зависимому. (3) Паринишпанна - это сущность всякой реальности (dharmaṇam dharmata)⁴²². Она реализуется благодаря отрицанию эпистемологической двойственности. Хотя сама по себе она имеет наиболее позитивное существование, подход к ней вполне “негативный”⁴²³. Она выглядит как узел отрицаний. Отрицательными являются только средства, и в её феноменальном состоянии позитивной природы не обнаруживается. К ней не может быть приложено ни один эмпирический предикат. Следовательно, её природа проявляется как нечто отрицательное (pariṇispannasya abgava-svabhavatvat). Относительно “бессущности абсолютного” должно быть понято, что такое отрицание относится к “абсолютному” только с эмпирической точки зрения. Таким образом, это называется как существованием, так и несуществованием⁴²⁴. Как мы уже видели, содержание воли представляет собой отрицание этой воли. Поэтому отрицание содержания есть лишь отрицание отрицания, приводящее к восстановлению предыдущего утверждения⁴²⁵.

Глава 8

ДИСЦИПЛИНА ЙОГАЧАРЫ

Нирвана — это свобода

Философия может иметь только духовную ценность. Думать о ней как о служащей только эмпирическим целям - значит упускать её главный смысл. Считается, что философия удовлетворяет наше интеллектуальное любопытство. Но может быть другой, лучший способ его удовлетворения. Потребность знать абсолютную природу вещей не может быть эмпирической потребностью. Там, где обязательно должны задаваться вопросы, связанные с абсолютным, в эмпирическом рассуждении не возникает никакого продвижения. Наш практический образ жизни ни в малейшей степени не затрагивается решением таких вопросов, как то: состоит ли мир из атомов, или же он является субъективной конструкцией. Предполагать, что философия является разновидностью интеллектуальной гимнастики, означает не видеть разницы между метафизической системой и некоей шахматной теорией. Само осознание того, что ответы на вопросы относительно абсолютного вполне уместны, или же, что вообще есть такие вопросы, предполагает некоторый диссонанс с эмпирическим. Тот факт, что проблемы абсолютного неразрешимы, и что попытка дать на них ответ приводит к логическим антиномиям, - это совсем другой вопрос. Здесь мы просто хотим сказать, что если философия, будь она догматическая или критическая, не имеет духовной ценности, она не имеет вообще никакой ценности.

Ценность философии как духовной дисциплины связана со свободой от страдания и порока. Страдание не может быть отброшено обычными средствами⁴²⁶. Необходимо понять, что страдание - это не один из факторов, формирующих эмпирический опыт, но что всякое переживание является страданием⁴²⁷. Оно должно быть универсализировано. Также, как с теоретической позиции иллюзия не считается каким-то частным случаем, но, скорее, всякое

переживание признается иллюзорным; с практической позиции существование, как таковое, определяется как страдание. Первая ступень духовности заключается в интенсивной чувствительности по отношению к болезненной характеристике переживания⁴²⁸. Обычные люди не ощущают страдания, тогда как развитая восприимчивость духовно пробуждённой личности приводит к соответствующему переживанию. Следовательно, простые люди не чувствуют необходимости в философии, они рассматривают страдание как нечто частное и ищут эмпирического противоядия. В их сознании нет ни малейшей философской концепции. Только тот, кто воспринимает страдание как универсальное, понимает ценность философской дисциплины и стремится воспользоваться той философией, которая соответствует его духовному темпераменту.

Почему же приходят к выводу о всеохватности страдания? Есть частные виды страдания, от которых можно избавиться. Само осознание чего-то как болезненного возникает лишь как оппозиция безболезненного. Поэтому не возникает необходимости в том, чтобы страдание было универсализировано. Такая точка зрения упускает истинную природу причины страдания. Страдание - это не нечто объективное. Сама по себе вещь не может быть болезненной. Скорее страдание вызывается тем, какую позицию занимает ум по отношению к объекту. Страдание находится не в объекте, а в умственной реакции на него. Природа объекта нематериальная. Ум может быть натренирован любить то, что прежде вызывало страдания, и ненавидеть то, что раньше приносило счастье. Поэтому такое заблуждающееся умственное отношение является коренной причиной страдания. И это причина того, почему страдание является универсальным. Невозможно избавиться от конкретного объекта, вызывающего страдание, поскольку остаётся базовая умственная предрасположенность⁴²⁹. Страдание возникает в силу загрязнённого сознания и, соответственно, освобождение от него состоит только в очищении сознания (cittameya sanklisiate cittameya vyavadayate)⁴³⁰.

Не только само страдание воспринимается субъективно; его причины также содержатся в субъективном. Такие базовые отношения ума к объекту как привязанность и отвращение порождают страдание. Объект, к которому мы привязаны, вызывает боль, когда мы расстаёмся с ним; также и неприятный объект доставляет нам страдание, когда мы вынуждены вступать с ним в контакт. Свобода от страдания - это свобода от этих двух оков ума. Такова сбалансированная умиротворённость ума, не обращающая внимание ни на какие превратности.

Таким образом, духовная дисциплина, - это чисто субъективный процесс. Это верно, что философия не может изменять факты, но она может привести к величайшему из изменений: она может изменить нас самих. Философская дисциплина ничего не может сделать с объективным миром. Более того, в системе йогачары нет такого мира. Сознание - это единственная реальность. Поэтому зависимость и свобода свойственны только сознанию.

Какова же причина зависимости? В соответствии с духом индийской философии, йогачара считает, что зависимость возникает из-за неведения (avidya)⁴³¹. Относительно природы и функционирования неведения различные философские системы имеют разные взгляды. В идеализме неведение состоит в принятии проявляющегося объективного мира как независимой реальности. Объект на самом деле находится не вне сознания, представляя собой лишь его проекцию вовне. Неведение относительно реальной природы объекта пробуждает в уме привязанность и неприязнь, в силу которых он (ум) становится зависимым.

Поэтому зависимость или страдание вызваны ошибочной идеей того, что есть нечто внешнее и реальное⁴³². Сны руководят нами только до тех пор, пока их содержание считается внешним. После пробуждения понимают, что они были просто воображением, субъективным, и, таким образом, они теряют свою силу причинять нам страдание. До тех пор, пока содержание предполагается чем-то внешним по отношению к нам, оно оказывается для нас ограничением. Обретение данного содержания представляется реальным увеличением эго. Если оно неприятно, мы желаем защититься или избавиться от него. Однако, когда понимается идеальность этого содержания, оно становится тождественным нам самим и, таким образом, больше не притягивается и не отвергается. Оно может заставлять нас страдать только до тех пор, пока предполагается чем-то существующим вне нас. Поэтому объективность - это зависимость.

В силу этой ошибочной идеи сознание оказывается инфицированным субъектно-объектной двойственностью (grahadvaya). Оно начинает проецировать своё содержание как объективное. Так разворачивается порочная цепь взаимозависимого возникновения (pratityasamutpada). Чистая Воля развивается в три сознания, корнем которых является сознание-хранилище (alaya). Алая - это "ошибочное представление" (abhutaparikalpa), поскольку оно проецирует содержание там, где его нет. Алая - это самсара и зависимость⁴³³. В силу ошибочной проекции объективных дхарм подобным образом и в то же время позиционируется эго⁴³⁴. Такова аффективность (klesa) вместе со своим сопровождением⁴³⁵.

Это загрязнение Воли. Объект - это отрицание воли. Когда объект проецируется сознанием воли, это последнее теряет свою власть над ним. Оно становится просто пассивным наблюдателем, беспомощным перед содержанием, которое, хотя и является объектом воли, всё же кристаллизуется в познаваемое содержание. Таким образом, объект есть препятствие, или ограничение воли, которая перестаёт быть намерением, когда противопоставляется объекту.

Освобождение - это восстановление независимости Воли через отрицание объекта, а также разрушение его устойчивой экстернатности. Когда воля проецирует содержание, она ограничивается им. Сознание синего не может быть одновременным сознанием желтого. Но когда синее отрицается и устанавливается его сущностная тождественность сознанию, последнее больше не определяется синим. Сознание становится универсальным⁴³⁶. Это не сознание некоего определённого содержания. Такая универсальная Воля есть Абсолют. Нирвана является реализацией такой универсальности⁴³⁷. Это свобода сознания от двойственности субъекта и объекта⁴³⁸. Это обращение назад развивающегося движения алаи (asrayaparavrtti)⁴³⁹. Ашраяпаравритти - это растворение нереального объекта и реализация таковости (tathata), а также это свобода (moksa)⁴⁴⁰. Под воздействием трансцендентальной иллюзии идеи объективности происходит проекция форм так называемых эмпирических объектов, порождающих различные функционирующие сознания (pravrttivijnana), которые, в свою очередь, снова их подпитывают. Таким образом, алая является опорой (asraya) всего феноменального мира. Так возникает порочный круг, из которого не выйти. Алая порождает "другое", а "другое" формирует остальные формы. Сознание теряет свою умиротворённость и забывает о собственной сущностной природе; такова самсара. Однако, когда постигается нереальность объекта, не остаётся того, что управляет развитием алаи. Сознание больше не диверсифицируется на моменты эмпирических форм. "Понимая, что всё есть представление, бодхисаттва прекращает ментальное конструирование; таково Бодхи, или Просветление."⁴⁴¹ Сознание отбрасывает субъектно-объектную двойственность и снова покоится в себе⁴⁴².

Такова нирвана, которая есть высшее блаженство (sukha). Это соответствует достижению Татхагаты.

Поэтому нирвана не есть обретение чего-то нового. Она не становится тем, чем прежде не была. Нирвана - это лишь видение вещей такими, какими они в действительности являются⁴⁴³. Объект не отрицается, поскольку он лишь представляется существующим. Реализуется только его идеальность. И узнавание нереальности как таковой означает избавление от неё⁴⁴⁴. Загрязнение сознания происходит исключительно в силу ошибочной идеи, которая не присуща этому сознанию. Поэтому свобода как уничтожение этой ошибочной идеи не трансформирует сознание во что-то ещё. Это просто обнаружение единственной реальности сознания, сущности всего (tathata). Такое очищение можно сравнить с небом, которое проясняется, когда исчезает все инородное ему⁴⁴⁵.

Процесс достижения свободы реален с субъективной точки зрения, хотя причина зависимости нереальна. Сознание загрязнено; это загрязнение фактически существует, и именно от него сознание очищается⁴⁴⁶. Однако с объективной точки зрения весь этот процесс нереален⁴⁴⁷. Объект никогда не существовал и, следовательно, его отрицание есть также часть иллюзии. Страдание, порожаемое иллюзией, является субъективным, и поэтому оно реально. Реально здесь сознание, которое загрязняется, а также сознание, которое очищается⁴⁴⁸. Данный факт отличает концепцию йогачары о дисциплинарном процессе от концепции мадхьямаки и адвайта-веданты. Для последних двух весь этот процесс абсолютно нереален. Здесь утверждается бескомпромиссный иллюзионизм (vivartavada), поскольку “реальное” никогда онтологически не затрагивается зависимостью или свободой. Весь этот процесс совершенно эпистемологический. Однако для йогачары эпистемологическое, как субъективное, онтологически существует, также как и дисциплинарный процесс⁴⁴⁹. Тем не менее, он может называться иллюзорным, будучи произведённым идеей, имеющей иллюзорное содержание. С этой точки зрения такой процесс является частью ночного кошмара, но его субъективный аспект реален.

Свобода - это не особая привилегия некоей определённой личности. Свобода - это достижение идеала состояния Будды. Теоретически, такая возможность есть у каждого человека. Каждый потенциально является буддой, то есть содержит потенциал совершенной буддовости. У каждого есть “зародыш просветления” (tathagatagarbha)⁴⁵⁰, и представление об этом есть великое достижение махаяны, перевернувшее хинаяну. Тем не менее, не каждый стремится к освобождению в силу соответствующего своего духовного уровня (gotra)⁴⁵¹. Люди не одинаковы в своем духовном развитии⁴⁵². Лишь один на миллионы осознаёт интенсивность и всеобъемлемость зла и страдания, и только для него духовная дисциплина становится значимой. Готра имеет два аспекта⁴⁵³: фундаментальный (praktistha), существующий в каждом чувствующем существе с самого начала, и подверженный процессу развития (paripustha). Поскольку каждый является потенциальным буддой, первый аспект, по сути, тождественен у всех существ. Однако, что касается второго аспекта, то здесь есть очень большая разница. Именно на основе него обычный “непробуждённый” человек отличается от того, кто достиг зрелости духовного или философского сознания. Вместе с развитием духовности определённый духовный уровень приводит к трансформации (paravrtti) индивидуальных элементов в элементы буддовости⁴⁵⁴. Готра - это некий вид силы⁴⁵⁵ или потенциальной динамики человека, которая заставляет его стремиться к духовности. Эта сила истощается во время достижения нирваны⁴⁵⁶. На самом же Деле готра тождественна Абсолюту⁴⁵⁷.

Духовная дисциплина

Различные стадии извилистого пути духовной дисциплины, зависящие от индивидуальной реализации, уже детально обсуждались в таких текстах как Абхисамаяланкара, Махаянасутраланкара и пр. Все эти подробности выходят за рамки эссе, посвящённого метафизике. Здесь мы наметим только самые общие контуры.

Первая стадия известна как “путь накопления заслуги” (sambharamarga), и он является подготовительным для высших уровней дисциплинарного пути. Сознание загрязняется двумя препятствиями, скрывающими реальную природу. Это “завеса эффективности” (klesavarana) и “завеса познаваемого” (jneyavarana)⁴⁵⁸. Клеши-это боль и несчастья, свойственные эмпирическому уровню. Однако корень всякой боли относится к разуму. Когда объект ошибочно представляется существующим, не смотря на то, что таковым не является, он вытесняет волевое сознание. Таково первоначальное препятствие: представление о том, что есть нечто познаваемое. Это - завеса познаваемого. Данные препятствия могут быть удалены благодаря накоплению заслуги и мудрости (punyajnana-sambhara)⁴⁵⁹. Однако простого накопления заслуги недостаточно, поскольку корень всего порочного кроется в разуме. Поэтому реальным противоядием является знание, - знание вещей, каковыми они являются на самом деле. Это высшая мудрость (prajnaparamita), которая единственная может удалить завесу знания через понимание отсутствия объекта, что в результате приводит к очищению сознания. Это накопление знания (jnanasambhara) является главным противоядием пороков эмпирического существования, тогда как накопление заслуги второстепенно.

Джняна - это философская мудрость. Поскольку корень всего негативного теоретичен, являясь неведением, противоядием ему может быть только философия, правильное знание природы вещей, того, каковыми они являются на самом деле. Вначале это знание остаётся лишь вербальным и опосредованным (srutamaya). Однако простого интеллектуального знания недостаточно. Над интеллектуальным пониманием необходимо размышлять (cintamaya) и, наконец, нужно глубоко сосредоточиться на теоретическом постижении вещей (bhavanamaya) до тех пор, пока не возникнет моментальная реализация (aparapratyaya) абсолютной истины. Тем не менее, полная реализация приходит только на последующих стадиях.

Далее следует “путь тренировки” (prayogamarga). Бодхисаттва занимается интенсивным развитием философской мудрости, как теоретически, так и практически. Понимая, что объекты являются лишь субъективными порождениями (manojalpa), он прекращает восприятие любой объективной дхармы (sarvadharmā na pasyati).

Он приходит к пониманию, что это всего лишь два вида проекций субъективного представления, а именно: собственная характеристика (svalaksana) и общая характеристика (samanyalaksana). Таковым является “состояние теплоты” (usmagatavastha)⁴⁶⁰ ученика, который достигает первого проблеска духовного просветления (dharma-loka), а также старается закрепить предыдущее и развивает ещё более интенсивную практику (drdham viryamabhate). Таково “состояние кульминации” (murdhavastha)⁴⁶¹. Интенсифицируя проникновение, бодхисаттва приходит к постижению единственной реальности сознания (cittamatre avatisthate cittam etad iti prativedhat). Он видит всё только как проявление сознания (citta eva sarvarthapratibhasatvam pasyati). Нет ничего независимого и внешнего по отношению к сознанию. Таким образом удаляется диверсификация сознания как познаваемого объекта (grahyaviksepa) и остаётся только диверсификация сознания как познающего объект (grahakaviksepa). Эта стадия называется “терпением” (ksantyaavastha)⁴⁶². Устранить объект

несколько проще, чем понять нереальность субъекта, поэтому второе происходит только на более высоких стадиях пути. Отрицание объекта прокладывает путь для последующего постижения “не-восприятия познающего” (*grahakanupalambhanukula*), каковым является реальная освобождённая сознание. После этого следует “стадия высшей мирской истины” (*laukikagradharmavastha*)⁴⁶³, на которой бодхисаттва вступает в “беспрепятственное сосредоточение” (*anantaryasamadhi*). Этот транс называется так, поскольку сразу же вслед за ним (*anantara*) устраняется более глубокая диверсификация сознания как познающего объект (*grahakaviksepa*)⁴⁶⁴. Когда приходят к пониманию нереальности объекта, прекращается даже осознание единственной реальности сознания⁴⁶⁵. После этого бодхисаттва поднимается на всё более высокие уровни состояний транс.

Далее следует “путь видения” (*darsanamarga*). Мудрец обладает здесь интуицией высшей реальности, свободной от ошибочной двойственности познающего и познаваемого. У него имеется недвойственная, неконцептуальная и чистая (поскольку два препятствия были полностью уничтожены) интуиция абсолютной и уникальной субстанции универсума (*sarvatragadharomadhatu*), и, таким образом, он Вступает на первый уровень (*bhumi*), характеризующийся разворотом алаи (*asrayavarvrtti*)⁴⁶⁶.

Он понимает сущностную тождественность каждого чувствующего существа и думает о них как о себе⁴⁶⁷. Бодхисаттва обретает превосходные качества достижения просветления (*bodhi*), такие как *smrityupasthana* и пр. И хотя у него нет собственных страданий, он скорбит о страдании человечества.

Следующая и более высокая стадия - это “путь созерцания” (*bhavanamarga*), на котором бодхисаттва вступает и покоится на различных уровнях. Он достигает полной мистической интуиции Абсолюта, которая состоит из двух частей⁴⁶⁸. Первое - это неконцептуальное (*nirvikalpa*) или уравновешенное (в погружении) знание (*samahita-jnana*)⁴⁶⁹. Это мистический Гнозис, прямая и сверхъестественная интуиция Святого (*arya*). Она непосредственна и абсолютно индивидуальна. Второе - это “знание последующего достижения” (*prsthalabdha-jnana*), эмпирическое (*laukika*) знание, которое возникает при пробуждении первой трансцендентальной интуиции. Такое знание концептуально (*savikalpa*)⁴⁷⁰. “Это логически сконструированное объяснение того, что воспринималось в погружении, на сколько это вообще поддаётся логическому объяснению.”⁴⁷¹ В отличие от первой, вторая часть может быть объяснена тем, кто ещё пребывает в неведении. Высшая точка погружения, которая достигается благодаря “ваджраподобному самадхи” (*vajroramasamadhi*), называется так из-за того, что это состояния недоступно (*adheya*) никакому субъективному конструированию (*vikalpa*)⁴⁷². На этом завершается процесс разворота сознания-основы (*asrayavarvrtti*). Интуиция здесь абсолютно чиста, будучи свободной от каких бы то ни было остатков двух препятствий (*sarvaklesa-jneyavarana-nirmala*). Здесь достигают универсального сознания (*sarvakarajnata*), которое больше не ограничено конкретными объектами, покоятся в абсолютной реальности (*anuttarapada*) и нацелены на благополучие всего человечества.

Разные стадии дисциплинарного процесса (*yogabhumi*) иногда сокращаются до пяти⁴⁷³, а именно: “основа” (*adhara*), “расположение” (*adhana*), “зеркало” (*adarsa*), “сияние” (*aloka*) и “опора” (*asraya*)-“Основа” - это получение вербального знания, которому учит Будда. “Расположение” - это устойчивое внимание и размышление над этим знанием. “Зеркало” - это пребывание сознания в собственной сущности через устранение объекта. “Сияние” - это правильное видение вещей, как есть, благодаря отрицанию внешнего и утверждению их

реальности, то есть тождественности сознанию. “Опора” -это последующий разворот алаи. Это нирвана.

Как уже говорилось в предыдущей главе, сознание свободы несовместимо со свободой. Можно осознавать собственную свободу только через противопоставление её сознанию зависимого; всё это по-прежнему влечёт за собой идею объективности. При полном устранении этой идеи уходит даже сознание достижения свободы. Осознание свободы предполагает, что нечто находится перед сознанием; в данном случае - это идея собственной свободы. Всё это препятствует абсолютности сознания⁴⁷⁴.

Бхуми и парамиты

Описание дисциплины йогачары не может быть завершено без некоторого упоминания детально разработанной дисциплины парамит и подробного разъяснения уровней. Однако здесь мы не будем говорить о деталях, поскольку система парамит имеется не только в йогачаре. В сыром виде она обнаруживается уже в ранних текстах хинаяны. Йогачара просто приняла всю эту доктрину, разработанную в махаяне.

Традиционная теория - это анализ дисциплинарного процесса шести парамит, то есть щедрости (dana), дисциплины (sila), терпения (ksanti), усердия (virya), созерцания (dhyana) и мудрости (prajna)⁴⁷⁵. Первые стадии более или менее этические, нежели чем духовные. Однако дисциплина парамит - это не просто практика морали. Направляющим принципом всюду является парамита мудрости (prajna-paramita), которая с самого начала поддерживает весь процесс, пропитанный философской мудростью абсолютной истины. Эта дисциплина полностью интеллектуальна, поскольку управляется теоретическим пониманием природы вещей. Весь процесс ориентируется только на мудрость, и именно в ней он обретает свое завершение.

Дисциплина парамит свойственна не только йогачаре, поскольку она может быть совместима с любой философией до тех пор, пока последняя делает различие между проявленным и реальным. Дисциплина парамит характерна как для мадхьямаки, так и для йогачары. Разница между ними чисто теоретическая; она сосредотачивается вокруг содержания мудрости, то есть позиции, с которой достигается интуиция абсолютной реальности. За исключением школьной специфики философского понимания природы вещей дисциплина парамит практически одинаково используется всеми школами буддизма.

Концепция уровней также появляется в ранней истории буддизма. Десять бхуми описываются уже в *Махавасту*⁴⁷⁶, хотя список совершенно отличается от представленного в *Махаянасутраланкаре*, *Дашабхумике* и пр. Бхуми - это не физические планы существования, но стадии духовного развития бодхисаттвы. Список десяти уровней йогачары таков⁴⁷⁷: (a) “радостный” (pramudita), (b) “безупречный” (vimala), (c) “озаряющий” (prabhakari), (d) “сияющий” (arcismati), (e) “трудноодолимый” (sudarjaya), (f) “приближающийся” (abhimukhi), (g) “далеко ушедший” (durangama), (h) “непоколебимый” (acala), (i) “благое знание” (sadhupati) и (j) “облако дхармы” (dharmamegha). Эти уровни ещё иногда описываются как “расположение” (vihara). В Бодхисаттвабхуми количество вихар возрастает до двенадцати или (включая состояние будды) до тринадцати⁴⁷⁸.

Всё это схоластические разработки, не имеющие никакой теоретической важности. Но должно быть отмечено, что вся деятельность бодхисаттвы имеет два мотива: стать буддой

для того, чтобы спасти всех существ (mahakaruna), и достичь абсолютной истины в праджняпарамите.

Глава 9

КОНЦЕПЦИЯ ТАТХАГАТЫ

В буддизме Татхагата занимает то же место, что и Ишвара в Адвайта-веданте. Это - культовое божество, объект поклонения и почитания. У него также есть бесконечное сочувствие по отношению к страданию человечества, но по его же милости освобождение существ может быть невозможно.

Может ли абсолютизм сочетаться с богом-индивидуальностью? Он должен отличаться от Абсолюта, который является не личностью, но лишь принципом. Абсолют не имеет никаких отношений и характеристик, ведь это отрицание всех мыслительных категорий. Тем не менее, татхагата рассматривается как обладающий бесконечными благими качествами, сверхъестественными силами и т. д. Кроме того, Абсолют не терпит ничего постороннего. Это недвойственный принцип. Татхагата, с другой стороны, рассматривается только как тот, кто оказывает помощь несведущим существам. Если бы не было ограниченных индивидуумов, борющихся в ограниченном мире, Бог был бы совершенно лишним. Поэтому он не может просто приравниваться к абсолютной реальности, как это происходит в теистических системах и религиях. Не может быть он и чем-то феноменальным, поскольку в таком случае он становится на один уровень с другими феноменальными существами и оказывается субъектом того же страдания, для уничтожения которого Бог и был предназначен. Под властью неведения (avidya) существо несвободно. Когда оно достигает освобождения, то становится единым с Абсолютом. Свободная личность - это абсурд.

Аргумент существования татхагаты имеет два аспекта, а именно: его метафизическая необходимость в данной системе, а также логическая безупречность. Йогачара представляет определённую линию подхода к абсолютной реальности, которая рассматривается ими как Абсолют Воли. И это ведет к определённому объяснению явлений на основе фундаментальной доктрины креативного сознания. Возникает вопрос: каким образом йогачара приходит к осознанию этого факта? Знание иллюзорности объекта не может быть эмпирическим⁴⁷⁹, ведь объект не “провозглашает” себя иллюзорным. Очевидный ответ, который сводится к тому, что нет никаких способов обоснованно представить объект, предполагает уже известное предубеждение в пользу субъекта. Как только данная базовая концепция заявлена, последующая диалектика идеализма может быть выработана посредством логики. Однако то, что логика не может объяснить, так это то, каким образом данная базовая концепция или модель возникает. Проблема того, почему выбирается какая-то определённая аналитика в ущерб другой, не менее приемлемой, свойственна всем спекулятивным метафизикам. Это указывает на источник, не связанный с логикой, хотя и работающий посредством логики. Существо, укоренённое в феноменальном, даже не имеет представления о существовании “необусловленного”⁴⁸⁰. Или же, если потребность в необусловленном является естественной установкой ума, как предполагал Кант, у него не может быть ни малейшей концепции позитивного содержания или характеристики необусловленного. Это может быть обнаружено только личностью, которая уже обладает таким знанием. Определённо, никто из нас не может быть такой личностью. Проблема, заключающаяся в том, каким образом приходят к такому знанию, остаётся неразрешимой.

Такая личность может быть только тем, кто никогда не пребывал в неведении и кто абсолютно вне феноменального. Бог, или татхагата являются такими личностями.

Однако необходимость татхагаты в метафизике йогачары становится бесполезной, если данная концепция по существу неустойчива. Следующая ступень аргументации состоит в том, чтобы показать логическую устойчивость концепции татхагаты. Сознание, как мы уже видели, креативно. Такая креативность имеет два аспекта⁴⁸¹. Первый, -когда она управляется идеей объективности и осуществляет проецирование “другого”. “Другое” - это только форма сознания, но всё же оно неизменно воспринимается как нечто объективное. Это космическая иллюзия, при которой происходит ограничение Воли. Когда же иллюзорное “другое” устраняется, Воля снова возвращается к своему естественному состоянию чистого действия, где она стремится только к самой себе. Таков второй аспект креативности. Однако необходимо понять промежуточное состояние между этими двумя аспектами, когда Воля осознаёт саму себя. “Другое” здесь всё ещё присутствует, но его явная экстернатальность считается иллюзорной. Это переходная стадия от неведения к знанию. Это не чистая и не загрязнённая воля⁴⁸². Она не чистая, поскольку это всё ещё сознание “другого”. Не является она также и загрязнённой, поскольку не принимает “другое” за нечто объективное. Самоосознающая Воля не может быть ни тождественной, ни отличной по отношению к загрязнённой воле. Если она тождественна загрязнённой воле, она не может быть сознанием последней, не может анализировать и корректировать её. И если она отличается от неё, то никак не может быть с ней связана. Это будет просто другое сознание, а не самосознание. В таком случае самосознание также не может анализировать или корректировать загрязнённую волю. Очевидно, что такое самоосознание неустойчиво, поскольку два этих его аспекта несовместимы с его же единством⁴⁸³. Оно не может стать абсолютным. И, тем не менее, его невозможно отрицать. Это то состояние, где Воля становится свободной от своей объективной вовлечённости, но всё же не дотягивает до Абсолюта, поскольку это осознание собственной свободы⁴⁸⁴. Личность татхагаты формируется такой самоосознающей Волей, и та же концепция лежит в основе понятия Ишвары в адвайта-веданте⁴⁸⁵. Этого нельзя отрицать, поскольку сие повлечёт за собой отрицание любого сознания пустоты объективного. Такое сознание должно занимать третье место, поскольку оно отвергается как тождественное бессодержательной Воле, то есть Абсолюту, а также воле, замороженной идеей объективности, то есть воле, находящейся под влиянием неведения. Татхагата- это космический эквивалент сознания иллюзорности объекта, то есть сознания свободы. Он не является и не может быть абсолютным. Он нисходит до противопоставления “другому” в силу безграничного сострадания по отношению к существам. Он не связан этим, поскольку всегда присутствует корректирующее самоосознание иллюзорности “другого”. Он воспринимает “другое”, но только как порождение сознания, и поэтому никогда не затронут этим. Хотя он погружён в феноменальное и сам по себе является феноменальным, всё же он знает истинную природу явлений и поэтому выходит за их пределы⁴⁸⁶. Два этих аспекта его бытия органично представлены в Махаянасутраланкаре, где сказано, что бодхисаттва обладает двумя видами накоплений (sambhara)⁴⁸⁷, а именно, накоплениями добродетели (punyasambhara) и накоплениями знания (jnanasambhara). Благодаря первому он приносит пользу миру, тогда как благодаря накоплению знания его существование в нём не омрачено аффектами.

Таким образом, хотя будда, в сущности, един с абсолютной реальностью, всё же он не абсолютно ей тождественен. По этой причине спекуляция относительно его индивидуальности, то есть относительно формы его существования после паринирваны,

пресекается. Она (эта форма) рассматривается как нечто неопределённое (avyakṛta). Это личность, хотя и свободная.

Поэтому свободное нисхождение татхагаты в мир с феноменальной точки зрения является временным событием. Оно было прежде и будет после. Татхагата проявляется как рождающийся и умирающий. И, тем не менее, всё это часть космической иллюзии, которая должна быть им рассеяна. Поэтому говорится, что татхагата ни чист, ни нечист⁴⁸⁸. Он не может считаться чистым, поскольку проявляется во времени и поэтому не чужд взаимозависимому возникновению (pratitya-samutpanna). Но, так как он свободен от двух завес (klesavarana-jñeyavarana), нельзя сказать, что он нечист. Он подобен небу⁴⁸⁹, которое охватывает всё, не исключая чувствующих существ, и всё же не затрагивается ничем. Он, по сути, тождественен всем дхармам⁴⁹⁰ и всё же не может быть определён какой-либо из дхарм, поскольку находится за их пределами. Строго говоря, нельзя сказать, что он существует, или не существует⁴⁹¹. Поскольку он сам является феноменальным, нельзя сказать, что он существует. Также нельзя сказать, что он не существует, поскольку он тождественен Абсолюту. Кроме того, считается, что он не является ни одним, ни многим⁴⁹². С феноменальной точки зрения он ни одно, поскольку имеет множество рождений. Каждое перерождение - это отдельный будда. На самом деле, как уже было сказано в предыдущей главе, каждый из нас - потенциальный будда (tathagatagarbha), и только этот факт придаёт значимость нашей духовной устремлённости. Но, с абсолютной точки зрения, татхагата не является множественным, поскольку у него нет тела. Он, так сказать, никогда не отождествляет себя с определённым телом, которое он легко обретает на время своего феноменального бытия. Он похож на пространство (akasa).

Все обычные силы и совершенства, связанные с идеей бога, приписываются и татхагате.

Но его наиболее важных аспектов всего два, а именно: мудрость (prajña) и сострадание (karuṇa). Первый делает его единым с Абсолютом, тогда как второй удерживает в феноменальном. Первый аспект разделяется на четыре части⁴⁹³: 1. “зеркальная мудрость” (знание) (adarsa-jñana), 2. “уравнивающая мудрость” (samata-jñana), 3. “различающая мудрость” (pratyaveksa-jñana) и 4. “осуществляющая мудрость” (krtyanusthana-jñana). Первая часть является базовой и неизменной, тогда как остальные три зависят от первой и изменчивы.

(а) Адаршаджняна - это знание, которое не ограничено никакой индивидуальностью. Оно пространственно нераздельно и охватывает прошлое, настоящее и будущее. То есть, это знание распространяется на всё существующее во всех трёх временах. Оно не испытывает противодействия со стороны чего-то познаваемого, поскольку свободно от любых загрязнений. Такое знание бесконечно в силу того, что независимо, а не потому, что зависимо от познаваемого. Все остальные знания происходят из него, так как оно является их источником в силу того, что отражает татхагату и его знание подобно зеркалу.

(b) САМАТАДЖНЯНА - ЭТО ЗНАНИЕ СУЩНОСТНОЙ ТОЖДЕСТВЕННОСТИ, ПРОНИЗЫВАЮЩЕЙ ВСЁ СУЩЕСТВУЮЩЕЕ.

(c) Пратьявекшаджняна - это знание, которое, не заблуждаясь, воспринимает все вещи. То есть, благодаря такому знанию татхагата обладает правильным знанием каждой отдельной вещи, не принимая одно за другое. Это указывает на всеохватность (vibhūti) Бхагавана, то есть на его всеведение и свободу от всяческих сомнений.

(d) Критьянустханаджняна - это знание предполагает проецирование его призрачных тел, бесконечных и разнообразных по природе, с целью принесения блага чувствующим существам. Такая проекция не может быть выработана рационально, она зависит от соответствующих целей, и, следовательно, количество этих проекций и места их активности не могут быть определены априорно.

Все знания - это ничто иное, как различные выражения высшей мудрости Благословенного, вытекающие из реализации его тождественности с Абсолютом. Второй аспект в концепции татхагаты - это его сострадание, бесконечное сочувствие к страдающим существам. Оно выражается в том, что Просветлённый добровольно соглашается продолжить своё бытие как феноменальное существо. Однако это сострадание нельзя сравнить с любовью, например, отца к сыну. Любовь татхагаты не может быть ни нечистой, ни мирской⁴⁹⁴. Любовь, подпорченная привязанностью и влечением, не может быть чистой. Любовь татхагаты к людям, борющихся в бурном море страдания и страстей, плутающих во тьме неведения, отличается от обычной. Она абсолютно беспристрастна и, следовательно, чиста. Татхагата не связан ни малейшей идеей “Я” или “Моё”, но только поиском пути спасения существ. Такое сострадание не может именоваться мирским. Вряд ли можно найти концепцию более любящего бога.

Три тела

Концепция татхагаты состоит из различных метафизических принципов. Этот факт иллюстрируется в теории “трёх тел (кауа) будды”. Это одна из наиболее важных доктрин для всей махаяны⁴⁹⁵ и не является чем-то особенным для йогачары, которая принимает традиционную доктрину.

Есть три теологических аспекта, технически известных как три тела татхагаты.

Это⁴⁹⁶: 1. “тело самобытия” (svabhavika-kaaya), 2. “тело радости” (sambhogika-kaaya) и 3. “воплощённое тело” (nirmanika-kaaya).

1. Свабхавикакая Будды - это принцип чистой Воли (visuddha tathata)⁴⁹⁷, которая является абсолютной реальностью. Как таковое, оно тождественно Абсолюту. Также это называется “телом истины” (dharma-kaaya), сутью вещей (dharmata)⁴⁹⁸. Его сущностной характеристикой (lakṣana) является разворот (asrayaparavrtti)⁴⁹⁹ алаи. Когда под влиянием неведения иллюзии объективности алая вступает в последовательное движение, она создаёт формы объективности, которые, в свою очередь, восполняют базовое сознание. Когда устраняется вводящая в заблуждение иллюзия, начинается обратное движение алаи. Оно больше не позиционирует “другое”, но покоится в себе. Таково состояние виджняптиматраты, сознания как чистого действия. Это дхармакая будды, его естественный аспект.

Так как имеется сущностная тождественность Абсолюту, вопрос о количестве будд⁵⁰⁰ не имеет смысла. Конечно, некоторые аргументы⁵⁰¹ свидетельствуют о множественности будд. Если каждая личность является потенциальным буддой (budhagotrah sattvah), нельзя утверждать, что только один достигает освобождения, поскольку в таком случае накопление заслуги и мудрости для остальных бодхисаттв становится бесполезным. Более того, само состояние будды не может базироваться на гипотезе о том, что есть только один будда. Нет такого единственного и первоначального будды, который раскрыл учение другим, и всё же без такого раскрытия чьё бы то ни было достижение состояния будды немислимо. Поэтому

традиция “раскрытия” безначальная, и она может быть описана через представление бесконечного количества будд. Все эти положения соответствуют тому факту, что будды проявлялись среди нас бесконечное количество раз. Безусловно, все они имеют абсолютный метафизический статус татхагаты. Дхармакая всех будд тождественна, поскольку все они тождественны Абсолюту⁵⁰². Она также за пределами мысли, поскольку такая тождественность не может быть схвачена простыми концепциями.

2. Второй аспект будды - это его самбхогакая, “тело блаженства”. Это тело, в котором будда радуется своим творениям (dharma-sambhoga)⁵⁰³. Строго говоря, это, главным образом, и есть идея бога. В текстах можно обнаружить разнообразные и чудесные описания будды, например, бесконечные эманации из бесчисленных пор его кожи, пронизывающие самые отдалённые уголки вселенной. Буд да покоится на высших небесах (akanistha), окружённый сонмом бодхисаттв и других персонажей. Самбхогакая - это личность высшего божества, характеризующаяся всяческими силами и великолепием⁵⁰⁴. Это можно сравнить с концепцией бога в брахманической системе, которая наиболее ярко проиллюстрирована в одиннадцатой главе Бхагавадгиты⁵⁰⁵.

3. Нирманакая - это проявленное тело будды. Определённо указывается на то, что человеческая форма, которую Бхагаван может временно принять, ни в коем случае не должна приниматься за его реальное тело. Такое обличье принимается исключительно на благо существ⁵⁰⁶. Форм проявления может быть бесчисленное множество (aprameyaprabhedam buddhanirmanam). Тогда как “тело блаженства” представляет собой чудесные качества будды, существующие для него самого (svārtha-sampattilaksanah)⁵⁰⁷, “воплощённое тело” проявляет те качества, которые существуют ради других (pararthasampatti-laksanah)⁵⁰⁸.

Короче, будда как человек, который обычно воспринимается в различных мирах и проявляется в виде различных индивидуумов - это и есть нирманакая будды. Именно это “тело” описывается в историях. То, что видят некоторые небесные существа, является его самбхогакаей, которая не связана с историей. Все эти тела являются его тремя обличьями. Полная неразличимость (sarvathā-adṛśyamānata) какой бы то ни было формы - это его дхармакая⁵⁰⁹. Это Его реальная сущность. Самбхогакая - это высшее божество, тогда как нирманакая - это Шакьямуни, который действительно родился среди нас.

Разница между концепциями татхагаты и Ишвары в адвайта-веданте очевидна⁵¹⁰. В обеих системах осознаётся необходимость всеведущей личности, которая осуществляла бы руководство. В адвайта-веданте Ишвара хотя и феноменален, всё же действует всегда сверху. Татхагата, с другой стороны, рождается как человек и проходит путь дисциплины, которая необходима для реализации истины. И хотя он воплощает истину, всё же действует как обычный человек, тем самым вызывая доверие окружающих. Таким образом, все чувствуют, что они также способны достичь освобождения. Идеал реально иллюстрируется и демонстрируется в феноменальном.

Из всех аспектов божества больше всего делается упор на его функционировании в качестве проводника и наставника на извилистом пути избавления от иллюзий, тогда как другие аспекты игнорируются. Ишваре также приписываются космические способности. Он является создателем и опорой мира. Однако в йогачаре, также как и во всём буддизме, идея бога активно опровергается. Управляющий принцип мира - это не какой-то посторонний персонаж, но сама карма⁵¹¹. Такова знаменитая теория пратитьясамутпады. Татхагата - это

просто духовный наставник. Он не вмешивается в другие глобальные функции⁵¹², и в этом отношении данная концепция похожа на концепцию Ишвары в системе йоги.

Глава 10

ЙОГАЧАРА И НЕКОТОРЫЕ ДРУГИЕ ФОРМЫ АБСОЛЮТИЗМА

Сравнительное изучение абсолютизма йогачары и некоторых других форм абсолютизма полезно не потому, что оно устанавливает превосходство системы йогачары над остальными, но потому, что оно позволяет провести различие между разными подходами к Абсолюту. Хотя это и не добавляет ничего “вещественного” к нашему знанию системы йогачара, однако делает его более определённым. Вещь никогда не узнаётся во всей её полноте до тех пор, пока не постигается всё её обрамление. Ценность заключается не в логической прозрачности системы, но лишь в её эстетической ясности. С этой целью будут детально проанализированы две выбранные системы, - адвайта-веданта и мадхьямака⁵¹³.

В этой связи мы стремимся избавиться от некоторых заблуждений. Некоторые мыслители считают, что у абсолютизма не может быть альтернативных форм⁵¹⁴, и они интерпретируют явное расхождение между этими двумя системами следующим образом. Первое направление интерпретации заключается в том, что их разница существует только на поверхности, в действительности же они тождественны; разделение происходит только по сектантским мотивам. Второе направление настаивает на том, что какие-то из них, строго говоря, не являются абсолютизмом. Нет никакого согласия относительно того, какая система представляет истинный вид абсолютизма, и предпочтения здесь зависят от индивидуальных особенностей. Однако у нас есть все основания верить, что такая интерпретация не только не логична, но и не соответствует духу индийской философии.

I. Адвайта-веданта

Адвайта-веданта, как уже было отмечено прежде, является Реалистической в своей эпистемологии⁵¹⁵. Она стремится объяснить все феномены с позиции знания⁵¹⁶. Реальное-это то, что не зависит от познавательного акта. Знание не создаёт и никоим образом не искажает своего содержания. Оно функционирует только как обнаружение объекта, существующего самостоятельно. Содержание познания подтверждает своё собственное существование независимо от факта его познания. При наличии такого объекта сознание не может производить отбор или хоть как-то доминировать над ним. Объект твёрдо выставляет своё существование перед сознанием. Знание не зависит от индивидуальных капризов познающего субъекта (*purusa-buddhyapeksam*) но достоверно раскрывает объект (*vastutantra*), существующий независимо⁵¹⁷.

Шанкара приводит некоторые аргументы, чтобы установить независимость объекта. Объект постигается в семи видами знания, и, как таковое, его существование не может быть опровергнуто⁵¹⁸. Идеалисты могут утверждать, что действительное переживание объекта ни в коем случае не опровергается; отвергается лишь кажущаяся независимость от познания. Шанкара отвечает на это, что самой природой знания подтверждается его отличие от объекта. Знание - это обязательно познание объекта, и ни одна из частей определения не может быть отброшена. Понимание такой связи невозможно без наличия реально существующего объекта. В познавательной ситуации существует не просто сознание, но сознание объекта.

Само сознание никогда не воспринимается как, например, столб и пр. Эти последние воспринимаются как объекты сознания.

Там где внешний объект никогда не воспринимается, никак нельзя утверждать, что содержание проявляется “как внешнее” по отношению к сознанию (*bahirvad avabhasate*)⁵¹⁹. Это указывает на то, что идеалист на самом деле осознаёт разницу между объектом и его сознанием, и всё же его усилие направлено на то, чтобы стереть такое различие. В любом процессе познания данный элемент не может ставиться под сомнение без того, чтобы это не поставило под угрозу саму возможность познания.

И, опять же, когда последовательно узнаются два объекта, возникает раздельное знание типа “я знаю А” и “я знаю В”. Здесь познаваемые объекты отличаются, и всё же в самих этих двух действиях познания нет разницы. Знание является общим, иначе и то, и другое не будут обладать одной и той же формой: “я знаю”. Следовательно, оно отличается от любых объектов. Изменяющийся элемент должен быть отделён от неизменного.

Если независимый объект, противопоставляющийся сознанию и познаваемый им, не принимается, тогда, строго говоря, нет никакого знания, поскольку нечего познавать⁵²⁰. Сознание обнаруживает, но само, как таковое, не может быть объектом обнаружения. Акт познания никогда не может отождествляться с содержанием, им познаваемым. Если бы сознание познавалось само собой, это было бы так же абсурдно, как если бы огонь сжигал сам себя. Нельзя также сказать, что один момент сознания познаётся последующим, поскольку, будучи моментальными, они не могут сосуществовать⁵²¹. Вчерашний огонь не может сжечь сегодняшний хворост. Более того, последующий момент сам нуждается в обнаружении и т. д. до бесконечности, в результате чего абсолютно ничего не обнаруживается. И снова, если два момента в сущности не разделяются, остаётся непонятным, почему тогда один момент должен обнаруживать, тогда как другой должен быть обнаруживаемым.

Идеальность эмпирического объекта стараются доказать на примере идеального содержания сна. Однако одно не может быть доказательством другого, если между ними нет ничего общего. Содержание сна исчезает после пробуждения. Это предполагает, что объекты пробуждённого переживания представляют норму или стандарт реальности. Более того, объективность (*satta*) вещей ни в коем случае не отрицается⁵²². Без принятия объекта различные содержания, проявляющиеся в сознании, не могут быть объяснены. Для сознания нет посторонних факторов и нет причины, по которой определённое содержание “А” должно восприниматься в определённое время и вопреки другим возможным содержаниям. Гипотеза присущих *васан*, сохраняющихся в сознании и порождающих определённое содержание, не может быть принята, поскольку разница *васан* не может быть установлена без объективного разнообразия в качестве их причины.

Шанкара приходит к выводу, что разница между сознанием и его содержанием слишком важна, чтобы объяснять её посредством какого-то диалектического жонглирования. Тот факт, что возможно только их совместное бытие (*sahopalambhaniyata*), не доказывает ничего, кроме то, что объект - это причина форм сознания. Объект - это главное условие возможности любого знания.

Такие аргументы нравятся большинству взыскательных реалистов. Однако же это не полная картина адвайта-веданты. Шанкара не должен рассматриваться как реалист на основании

только этих рассуждений. Обнаружение объекта как такового есть истинная функция знания, и данная доктрина свойственна как Шанкаре, так и реалистам. Следующий шаг в анализе адвайты отмечает радикальное расхождение с реализмом. Знание также может быть недостоверным, и такая возможность не может быть признана реалистами. Реальное - это чистое бытие⁵²³, тогда как проявляющееся для знания есть эмпирические объекты. Следовательно, эмпирическое знание - это не чистое обнаружение. Есть некий посторонний фактор, который принижает функцию обнаружения. Знание как знание никогда не может быть недостоверным. В простом обнаружении исключена даже возможность ошибки. Поэтому подозревается наличие некоего непознаваемого фактора.

Такой фактор является данью субъективности. Когда для знания проявляется то, что не имеет объективного элемента, предполагается, что оно существует только в познании, то есть это порождение субъекта. Оно полностью исчерпывается своим знанием и не существует отдельно от проявления в познании.

Всякое наше эмпирическое знание - это не просто знание. Есть два функционирующих вместе фактора, чей синтез называется знанием. Если мы прилипаем к чисто познавательной функции сознания, тогда не может быть никакой иллюзии. Обнаружение не может быть ошибочным. Другая функция сознания называется функцией воли. Здесь присутствует конструирование, а не обнаружение. Однако в самой природе воли также нет ничего, что делало бы её ошибочной. Ошибка содержания кроется в принятии его за нечто отличное от того, чем оно является. Иллюзия - это заблуждение относительно двух данных субъективных функций, то есть знания и намерения. Знание - это обнаружение объективной данности, тогда как намерение - это субъективное конструирование. Иллюзия имеет место, только когда желаемое содержание выдаётся за познаваемое. То есть то, что в действительности является субъективным, принимается как данность. То, что ограничено сознанием, ошибочно считается независимо реальным. Всякая иллюзия - это истолкование, приписывающее данности то, чего в ней нет.

Это может быть проиллюстрировано в случае с эмпирической иллюзией. В популярном примере иллюзорной верёвки-змеи проявление единого содержания должно быть разложено на составляющие. Иллюзия - это заблуждение, а заблуждение предполагает существование двух факторов, из которых один смешивается с другим. То, что существует в реальности, то есть верёвка, это данность. Она существует независимо и абсолютно отдельно от восприятия. Когда змея проявляется на этом месте, верёвка не исчезает. Она остаётся той же, хотя и не воспринимается. И когда она узнаётся, сразу после того как исчезает змея, к её онтологическому статусу ничего не добавляется. Знание, или его отсутствие, никак не влияет на этот объект⁵²⁴. Случай со змеёй совершенно иной. Хотя она и проявляется как объективная, она не может рассматриваться наравне с объективным положением вещей. Она существует только до тех пор, пока проявляется как существующая. После прекращения её знания змея просто превращается в ничто. Она не может быть связана с другими объективными вещами, поскольку сама не является объективной. Её существование заключается исключительно в её восприятии (*pratibhasamatrasariratva*). Это содержание намерения, которое конструируется субъектом и проецируется, как если бы было внешним. Будучи спроецированной - она жива, перестав проецироваться - она прекращает свое существование.

Змея имеет когнитивный статус, тогда как верёвка не имеет такового. Верёвка существовала даже во время проявления змеи, хотя и не воспринималась как таковая⁵²⁵. Однако идеальные

объекты, заведомо эмпирически не познаваемые, логически противоречивы. Как вещь может быть узнана как существующее, если заведомо очевидно, что она непознаваема. Такая “эгоцентрическая несообразность”, являющаяся фатальной для наивного реализма, избегается адвайта-ведантой при помощи трансцендентального. Определённо, нет никакого эмпирического средства узнать о существовании неведомой вещи. Однако такое существование должно быть признано, поскольку является главным условием для самой возможности знания. Верёвка не узнаётся как существующая во время проявления змеи, и это всё, что требуется для эгоцентрической несообразности. Но если бы она не существовала, змея бы не могла появиться⁵²⁶. Змея, как мы уже видели, не имеет объективного существования, и всё же она проявляется, как если бы была объективной. Если бы это было не так, она бы лишилась всего своего иллюзорного содержания. Следовательно, такое существование, которого в действительности нет, но которое всё же проявляется как имеющееся в наличии, должно быть заимствованным. Такое существование в действительности относится к верёвке, тогда как змея присваивает его как собственное. Поэтому верёвка должна существовать даже в её невоспринимаемом состоянии и передавать свою объективность для приписывания змее.

Таким образом, адвайта-веданта решительно реалистична, хотя и не является реализмом. Реализм не может принять субъективность ни в какой из форм. Иллюзия скорее оговаривается, нежели чем рассматривается как упрямый факт. Адвайта-веданта признаёт, что субъективное занимает большое место в композиции эмпирических объектов.

Принятие субъективности в той или иной форме свойственно всем системам, не относящимся к реализму. Следовательно, сам по себе такой факт не должен истолковываться как идеализм. В идеализме используются два принципа: всё без исключения понимается как субъективное создание, и само это субъективное понимается как реальное, субстрат, на основе которого представляются нереальные конструкции. Эти два принципа непосредственно взаимосвязаны, хотя второе не обязательно следует из первого.

Могут ли два фактора, которые называются знанием, быть реальными по отдельности, когда синтезируются? Иллюзия, как мы уже видели, - это заблуждение относительно этих двух функций. Нет ошибки в познании волевого содержания как волевого. Верёвка-змея разделяется на объективную данность и субъективно сконструированное. И то, и другое являются действительными фактами и, как таковые, считаются по отдельности реальными. Такое содержание основывается на непонимании природы этих двух функций и их связей. Если бы они были реальными по отдельности, они могли бы существовать рядом друг с другом. Тогда возможность спутать их друге другом была бы крайне затруднительной. Одно бы не формировало ошибочности другого. Простые различия не смешиваются друг с другом, ведь они относятся к совершенно разным плоскостям. Если одно онтологично, - другое нет. Субъективное смешивается с объективным только потому, что оно не является чем-то самодостаточным. Вся его сила ограничивается исключительно заблуждением. Оно не может существовать, кроме как эксплуатируя другое или же как его фальсификация. Когда змея исчезает как объективная вещь, она не становится субъективным фактом. Внимание смещается к реально объективному, к верёвке. Субъективная природа змеи признаётся, но в то же самое время понимают, что это некий вид вампирского существования. Анализ не только проясняет это заблуждение, но и сводит субъективное к отсутствию⁵²⁷. Субъективное паразитное по природе, оно питается только заблуждением, измышлением объекта.

Адвайта-веданта никоим образом не является идеалистической системой. Она может называться идеализмом в том же смысле, в каком идеализмом может называться кантианство или саутрантика. Такова специфика трансцендентального, или критического идеализма. Признаётся наличие субъективного фактора, но такая субъективность создает “ошибочное” и сама является ошибочной. Для Канта и саутрантики данность - это единично конкретное (svakaksana), чистое различие. Субъективное же состоит из объединения, связи и синтеза того, что абсолютно дискретно. В адвайта-веданте ситуация полностью противоположная. Именно универсальное бытие, чистая тождественность, является данностью. Тогда как функцией субъективности является внесение различий и частных в нераздельно универсальное. Однако и те и другие соглашаются с тем, что данность предшествует знанию, но сама непознаваема. Эмпирическое знание по большей части является сферой субъективного, но именно потому, что это не всё знание. Волевой фактор также должен приниматься во внимание с тем условием, что он осуществляет фальсификацию данности. Для настоящего идеалиста не может быть никакой данности, а субъективное не может быть ошибочным. Данность содержания - это иллюзия, чьё отрицание обнаруживает реальность субъективного. Однако Кант и саутрантика, с одной стороны, а также адвайта и другие, настаивают на элементе данности в познании, на базе которой имеет место ментальное конструирование. Адвайта-веданта выделяет наличие волевого фактора в сознании, но воля здесь понимается как формирующая заблуждение и сама по себе является заблуждающейся. Целью становится узнавание данности во всей её чистоте, её раскрытие, а не какая-то интерпретация. Короче - это аннигиляция волевой функции.

Таким образом, это не наивный реализм, поскольку отрицается реальность эмпирических объектов. Не является это и чистым идеализмом, поскольку реальность субъективного отрицается точно также. Фактически, тот аспект в составе эмпирических объектов, который является частью субъективного, отрицается как нереальный, тогда как реальность чистой данности, свободная и не связанная с познавательным актом вещь в себе, - поддерживается. Если само субъективное не считается базовой реальностью, а независимое от сознания не узнаётся как простая видимость, тогда нет никакого идеализма в его истинном смысле.

В ортодоксальных школах адвайта-веданты внимание заостряется на данности, на вещи в себе. Реальное - это то, что существует само по себе, несоотносимое и не связанное с познавательным актом. Это чистый объект, вещественность (satta) вещей, то есть сущностная природа вещей (*sanmatra*), которая остаётся незатронутой при отбрасывании волевого аспекта познания. Но поскольку признаётся креативность субъективного, возможны некоторые идеалистические интерпретации доктрины, и это именно то, что делает автор *Веданта-сидханта-муктавали* (*vedanta-siddhanta-muktavali*).

Эта школа общеизвестна как *Дришти-сришти-вада* (*drsti-srsti-vada*), и считается единственной идеалистической школой в брахманизме⁵²⁸. Соответственно ей вещи существуют только до тех пор, пока они познаются⁵²⁹; они создаются посредством их знания. Поскольку эмпирические объекты содержат в себе большое количество субъективности, такое положение может быть истинным также и для ортодоксальных школ. Их разница сосредотачивается вокруг концепции того, чем вещь является. Для ортодоксальной школы, хотя эмпирические объекты и не могут существовать, если они не познаются кем-то, тем не менее, они имеют внутреннюю сущность, которая является их реальностью и остаётся совершенно незатронутой познанием. Такая сущностная реальность является неизменно-постоянной (*kutastha-nitya*). Однако *дришти-сришти-вада* отрицает существование любой непознаваемой вещественности⁵³⁰.

Вещи таковы, какими они проявляются, и они не имеют ничего в своей основе. Они полностью созданы субъективным. Разница между знанием и познаваемым не может быть установлена ни восприятием, ни умозаключением⁵³¹. Существовать и быть познаваемым - это одно и то же. Бытие этого всегда находится на поверхности, а неизвестное существование (ajñata-satta) является логически противоречивым.

Субстрат (adhithana) -это не объективное бытие, которому приписываются обманчивые эмпирические вещи, скорее, это сам субъект⁵³². Сама виджняна проявляется словно нечто объективное, как во сне. То, что в содержании есть нечто, независимое от познания, не выявляется, что делает данный аргумент идеалистическим. Бытийный аспект атмана игнорируется, тогда как, напротив, подчёркивается его сознательный аспект (т. е. креативность)⁵³³. Предполагается, что субстратом нереальности является субъект, а не объективное, или же универсальное бытие⁵³⁴. В обеих школах "свидетель" (saksi) является реальностью субъекта, тогда как в ортодоксальной школе он тождественен реальности вещей. В рассматриваемой школе это единственная реальность, тогда как другие объективные вещи вообще не имеют реальности, отдельной от намерения (воли) по отношению к ним. Намерение определённо ошибочно, и с этим соглашаются ортодоксальные школы, противостоящие йогачаре. Однако это происходит только потому, что они представляют вещи как нечто объективное. Когда же объекты устраняются - прекращается само намерение, и остаётся только субстрат, чистое сознание. Это не предполагает изменения в сознании, как это происходит в чистом идеализме йогачары, однако через субъективное меняется подход к реальному. Феноменальный мир объясняется здесь на примере переживания сновидений, где делается упор на субъективном, в отличие от примера с верёвкой-змеей, где доминирует реальность объективного.

Поскольку любое переживание сводится ко множеству идей в уме познающего сознания⁵³⁵, другие умы имеют схожую участь. Множественность это не может утверждаться⁵³⁶, поскольку их существование вне моего сознания отвергается из тех же соображений, из которых отвергается существование реальных объективных вещей. Следовательно, не может быть интерсубъективного мира, и мы имеем крайнюю форму солипсизма (ekajivavada). Ишвара, чьё существование принято в ортодоксальной школе для под держания интрасубъективного мир, также отвергается, а вместе с ним и общепринятое существование (vyavaharika satta) вещей. Есть только две истины: субъективное (pratitika) и абсолютное (paramarthaika)⁵³⁷.

Этот обзор должен послужить тому, чтобы сделать реалистическую эпистемологию ортодоксальной школы более очевидной. Теперь мы находимся на месте разделения соответствующих позиций адвайта-веданты и йогачары. Обе системы соглашаются с тем, что знание - это не единичный феномен, но синтез двух факторов, или, скорее, две функции субъективного, то есть знание и намерение. Знание - это обнаружение данности, тогда как намерение - это проецирование собственной конструкции. Иллюзия - это заблуждение относительно этих двух функций, и анализ не только проясняет это заблуждение, но и демонстрирует, что, по крайней мере, одна из них паразитная по своей природе и, предоставленная самой себе, она просто превращается в ничто. Эти функции относятся к совершенно различным категориям и не могут существовать в одинаковом смысле. Одна из них нереальная, поскольку всё её бытие полностью сводится к наложению на другую, и отдельно от этой другой она не существует.

Логическое описание природы и структуры иллюзии⁵³⁸ свойственно обеим формам абсолютизма. Однако их единодушие заканчивается, когда они переходят к деталям. Ими используется общий принцип, состоящий в том, что иллюзия является ошибочной связью, и что связь не может быть ошибочной, если, по крайней мере, один из связываемых ею элементов не является таковым. Однако между ними есть разница относительно того, какой из этих двух элементов должен быть принят как реальный, а какой отброшен как не реальный. Для веданты реальной является познавательная функция субъекта, то есть то, что обнаруживает реальность. Реальное - это данность, вещь в себе. Однако все наше эмпирическое познание искажается другим фактором, а именно, волевым функционированием, которое приводит к заблуждению и само является заблуждающимся. Здесь мы имеем ошибочную связь с познающим субъектом, когда такая связь становится сущностной для познаваемой вещи. Не может быть реальным то, что дано в познании и ограничивается этим отношением, поскольку элемент, созданный на основе отношения, не может быть чем-то самостоятельным, и, следовательно, обманчив.

Однако, как уже было видно, в йогачаре ситуация прямо противоположная. Именно познание явного содержания является ошибочным. Объективность не реальна, отрицается независимость и объективность познаваемого содержания. Данность вещей является ошибочной, поскольку для сознания нет ничего данного. Сознание является самоопределяющим и ни от чего другого не зависит. Если что-то и может быть реальным, то только как тождественное сознанию. Только намерение реально, а знание - это его фальсификация. Содержание как порождённая волей конструкция - совершенно реально, но когда проявляется как нечто объективное и внешнее, - становится ошибочным.

Разница между этими двумя позициями может быть проиллюстрирована в случае с эмпирической иллюзией. В хорошо известном примере “это змея” анализ веданты делает “змеею” нереальной в силу того, что она является “особенной” в данной ситуации. Бытие предшествует своему познанию и не может от него зависеть. Однако, змея представляется через познание и не является независимой. Другой элемент - “это”. “Этовость” змеи в действительности к змее не относится, поскольку относится к другому виду существования. Она ни создаётся связью со змеей, и ни не создаётся, когда такое отношение исчезает. Она реальна, поскольку имеет независимое и самостоятельное существование. Для йогачары же именно такое независимое существование является нереальным. И отрицается как раз “этовость” змеи. Существование реального содержания состоит в факте его познания. Змея совершенно реальна как субъективный факт. Отрицание просто восстанавливает её тождественность субъективному.

Что касается трансцендентальной иллюзии, разница между двумя этими позициями заключается в том, что реальность для йогачары - это авидья для веданты. Для последней реальное - это чистый объект. Однако ни один эмпирический объект не является чистым, поскольку это обязательно составное бытие. Следовательно, реальное - это скорее референт (implicate) или субстрат объекта, являющийся единым универсальным принципом. Когда он вступает в связь с познающим субъектом, то детерминируется, выделяется и, в конце концов, фальсифицируется. Реальное - это объект, который никогда не объективируется, то есть никогда не соотносится с познающим субъектом⁵³⁹.

Таким образом, функция авидьи заключается в установлении отношений. Для йогачары её функция состоит в представлении содержания как объективного и независимого. Только сознание является реальным, и любое содержание реально только в рамках сознания. Нет

никакого непознаваемого бытия. Вещь реальна только в смысле сущностной связи с сознанием. Объективировать - значит фальсифицировать.

Эта разница сохраняется вплоть до идеи Абсолюта. Брахман веданты познаётся только тогда, когда знание очищается от всех следов намерения (воли). Абсолют - это совершенный факт (*parinisthita vastu*), который обнаруживается через знание, хотя и не нуждается в обнаружении. В действительности он не может быть обнаружен посредством эмпирического знания, в котором значительную роль играет воля. Брахман не объективируется в каком-либо актуальном знании, но, скорее, является идеалом чистого знания. Чистая данность, не загрязнённая какими бы то ни было отпечатками субъективности, является Абсолютом. Поскольку он постоянно нейтрален (*kutastha*), в нём нет изменения или какого-то процесса. Строго говоря, о нём нельзя говорить как о познаваемом. Познающий настолько погружён и вовлечён в его созерцание, что даже не осознаёт его знания; он теряет свою индивидуальность как определённую перспективу и растворяется во всеохватывающем Универсальном. Это и есть чистое знание содержания⁵⁴⁰.

Виджняптиматрата йогачары, с другой стороны, это Абсолют чистой Воли. Это чистый субъект - субъективное, очищенное от всех объективных инфекций. Когда объективность отрицается, креативность субъективного очищается настолько, что не создаёт больше ничего, или, скорее, ничего определённого. Субъект приобретает весь свой смысл и значение только как противоположность объекту. Когда объект устраняется, субъект также растворяется. Не может быть никакого познающего, если нечего познавать. Мы всё ещё продолжаем называть Абсолют субъектом, поскольку он не отличается от последнего. Это чистое сознание, незагрязнённое никакими следами данности, тогда как для веданты Абсолют есть сама чистая данность.

С точки зрения объекта иллюзорное никогда не существовало, это простое ничто. Но, тем не менее, оно проявляется для субъекта, и поэтому субъект не может так просто от него избавиться. Абсолют чистого объекта, таким образом, всегда нейтрален (*kutastha*), он не подвергается изменениям и не является процессом. Однако Абсолют чистого субъекта не может быть чужд попаданию в сети объективности. Этот процесс реален. Следовательно, виджняптиматрата постигается только после реального процесса, который заключается в переходе от воли определённого содержания к воле отсутствия содержания. Это уже разъяснялось прежде⁵⁴¹.

Ведантисты и йогачары соглашаются с тем, что Абсолют недоступен для категорий эмпирической мысли. Никакой эмпирический объект не может быть Брахманом веданты, и никакой эмпирический субъект не может быть виджняптиматратой йогачары. Они постигаются лишь в интуитивном состоянии, которое первыми называется “непосредственное восприятие” (*aparoksanubhuti*), а вторыми

- “запредельное знание” (*lokottarajnana*). Соответственно этим положениям представляется невозможным утверждать разницу на этом уровне. Тем не менее, это должно быть сделано ввиду того факта, что два этих подхода являются совершенно отдельными друг от друга. Но в то же время следует осознавать, что мы не можем различить разницу между Абсолютами веданты и йогачары, хотя это и не равносильно утверждению их тождественности, т.к. пути, ведущие к ним, радикально отличаются.

В этой связи возможно некоторое непонимание, которое далее устраняется. Обе формы абсолютного обязательно связаны с сознанием. Но, не смотря на то, что сознание считается абсолютным в обеих системах, оно ни в коем случае не имеет одинаковое значение. Для ведантиста Реальное - это не познавательный акт, но, скорее, находящийся в основе принцип тождественности, в силу которого знание становится возможным⁵⁴². Сознание - это не субъект, но базовый принцип, на основе которого разыгрывается драма субъектно-объектной двойственности. Оба элемента этой двойственности одинаково ошибочны и созданы неведением. Реальное - это объективная импликация всех эмпирических вещей, включая субъект. Когда говорится, что есть эго, необходимо ясно понимать, что в этом нет ничего субъективного. Это реальность как субъекта, так и объекта. Эго - это то, благодаря чему вещи являются тем, чем они являются, то есть их *satta*. Познающий субъект (*paramata*) сам по себе иллюзорен. Это одна из иллюзорных вещей и, как таковая, она имеет находящуюся в основе реальность, которая выходит за пределы познавательного акта и тождественна реальности объекта. Познавательный акт просто обнаруживает эту сущностную тождественность. Для йогачары сознание - это и есть сам познавательный акт. Объект тождественен ему в том смысле, что он является формой (*prakara*) сознания; он конструируется и проецируется сознанием как нечто внешнее. Только это действие и можно назвать реальным. Сознание- ничто, если оно не креативно. Конечно, оно может быть очищено от формирования “другого”, но оно не перестает быть волей. Ведантист, с другой стороны, считает, что сознание - это постоянно неподвижный принцип, совершенно индифферентный по отношению к познавательному акту. Любая активность чужда его природе и может быть приписана ему лишь ошибочно. Вещи обнаруживаются благодаря своей определённости. Поскольку мёртвая и инертная материя (*jada*) не может ничего обнаружить, таким принципом становится сознание (*jada vyavrttatvat*).

То же самое может быть проиллюстрировано другой характеристикой этих двух позиций. Поскольку сознание для йогачаров креативно и способно к бифуркации, считается, что оно познаёт себя (*svasamvedana*), являясь как познающим, так и познаваемым. Это может не утверждаться как абсолютная позиция, но иначе, если исходить из идеалистических принципов, эмпирическое знание не может быть объяснено. Особенностью является то, что эмпирическое сознание никогда не знает, что оно познаёт только себя и никогда не выходит за пределы самого себя. Сознание всегда управляется ошибочной идеей о том, что оно познаёт “другое”. Устранив эту идею, оно полностью прекращает процесс познания. Но то, что оно объективирует свою собственную форму и в итоге самого себя, - это факт. С другой стороны, сознание для ведантиста никогда не объективируется. “Самосветящееся” (*svayamprakasa*) не означает, что сознание - это собственный объект, познающийся самим собой. Оно определяется как то, что само по себе оставаясь неизвестным, всё же непосредственно присутствует (*avedyatve sati aparoksa-vyavahara-yogyatvam*). Оно самоочевидно, и поэтому нет необходимости в его освидетельствовании кем-то другим. Такой критерий удовлетворяет требованиям субстрата иллюзорного, который сам по себе неизвестен, и всё же непосредственен, в том смысле, что именно он непосредственно находится перед познающим. “Этовость” (*idanta*) познаваемого содержания относится к субстрату (*adhithana*). Следовательно, самоочевидность означает независимость; то есть, это самоочевидность, чья реальность непознаваемости не может быть сокрыта. Сознание самоочевидно, и только оно может быть самоочевидным, поскольку не связано, или независимо от познавательного акта, но является его субстратом. Такое различие между доктринами *svasamvitti* и *svayamprakasa* указывает на разницу между теми двумя смыслами, в которых в веданте и в йогачаре говорится о реальности сознания.

Мадхьямака

Таким образом, йогачаринский анализ переживания противоположен тому, который проводится в адвайта-веданте. То, что реально для одних, оказывается авидьей для других, и наоборот. Однако как же возможно или допустимо такое положение? Если из двух конкурирующих объяснений оба претендуют на истинность и, в то же время, противоречат друг другу во всех отношениях, какое же из них является более предпочтительным и почему?

Для эмпирических теорий такое положение выглядит несерьёзно. Любая оппозиция, возникающая в ходе научных исследований, опровержима, по крайней мере, теоретически, благодаря обращению к чувственному восприятию. Не может быть другого способа опровергнуть научную гипотезу, кроме как указать на несоответствие между ней и фактами, предоставленными нам органами чувств. Апеллирование к свидетельству органов чувств - это последний способ проверки истины или эмпирической теории. На языке логического позитивизма суть любой пропозиции заключается в способе её верификации. Вердикт переживания оказывается окончательным.

И, тем не менее, по самой своей природе в метафизике такая процедура невозможна. Здесь мы не интересуемся объяснением определённого явления, нашей целью скорее является интерпретация всех явлений как таковых. При утверждении абсолютной универсальности для конкретного объяснения возможность обращения к чувственному необходимо ограничена. Любая метафизическая система претендует на интерпретацию всей полноты феноменов, следовательно, не остаётся никакого нейтрального факта, который мог бы находиться между одной из двух противоположных систем. И оппозиция эта настолько всеобъемлюща и абсолютна, что нет никакой возможности для синтеза более высокой системы без потери некоторых индивидуальных черт. Можно предположить, что такая оппозиция существует именно в силу присущего конфликта самих суждений. Спекуляция претендует на универсальность, и, тем не менее, она никогда не может быть универсальной до тех пор, пока имеется некая объяснительная норма, одна категория в ущерб всем остальным. Комбинация категорий не есть решение проблемы, поскольку при этом, наряду с предыдущей, появляется ещё одна комплексная категория. Здесь отмечается переход от конструирования к критицизму.

Критицизм предполагает диалектический подход. Во-первых, диалектические методы⁵⁴³ - это рассмотрение противоречивых суждений

и, во-вторых, попытка разрешить их. Решить это возможно только одним способом, - отрицая суждение как таковое. При этом все системы рассматриваются как простое множество взглядов относительно реальности. Когда категории приходят на службу к метафизике, они становятся пустыми и формальными идеями рассуждений, если использовать кантианскую терминологию. Диалектика раскрывает эту пустоту воззрений, раскалывая каждое из них и обвиняя его в противоречивости.

Таким образом, метафизические системы обладают дедуктивной структурой. Остановив однажды свой выбор на одной из моделей в ущерб остальным, дальнейшее следует естественным образом. Данный процесс от начала и до конца сопровождается простыми законами соответствия, но не законами реальности (если таковые вообще существуют). Однако, необходимая внутренняя непротиворечивость недоступна. Один и тот же набор фактов не может вмещать одновременно своё собственное утверждение и отрицание. Не

может быть принято какое-то единственное положение; ни одно положение не может быть принято без введения также и его противоположности.

Всего есть две базовых мыслительных позиции: утверждение и отрицание⁵⁴⁴. Онтологическими аналогами этого являются тождественность и различие. Соответственно, все метафизические воззрения могут быть сгруппированы в соответствии с этими двумя позициями и их двумя производными, сформированными благодаря связывающему утверждению базовых положений и их разделяющему отрицанию. Критицизм выдвигает фундаментальное внутреннее противоречие, присущее тому и другому, а также доказывает их полную несостоятельность в представлении реальности. Все взгляды на реальное - это всего лишь взгляды, которые сами по себе ошибочны. Мышление относительно, а относительное является признаком нереального⁵⁴⁵. "А" в своей реальности зависит от "В", тогда как "В", в свою очередь, невозможно установить без "А". Таким образом, и то и другое отрицается⁵⁴⁶. Отрицание мышления влечет за собой отрицание всех метафизических систем, сконструированных при помощи мыслительных категорий⁵⁴⁷.

Мадхьямака - чемпион в чистом критицизме, для неё критицизм и есть философия⁵⁴⁸. Сам по себе критицизм систем не является системой; отрицание факта - это не факт сам по себе⁵⁴⁹. Это самоосознавание мысли, мысль становится самоосознающей свою собственную нереальность.

Адвайта-веданта и йогачара противостоят спекулятивной системе мадхьямаки. Они дают конструктивное описание явлений, каждая со своей собственной позиции. В этом смысле мадхьямака вообще не является системой. Эти две спекулятивные системы интерпретируют мир как иллюзию, однако, они понимают "космическую иллюзию" не одинаково. Теория этой иллюзии моделируется вслед за интерпретацией "эмпирической иллюзии". Однако в этой процедуре используются два догматических элемента: первый - это анализ эмпирической иллюзии, и второй - применимость данного анализа для мира как целостности.

Что касается этих двух интерпретаций эмпирической иллюзии, то каждая сама по себе вполне непротиворечива, но противоположна другой, так что из них трудно предпочесть какую-либо. Каждый анализ удовлетворителен со своей собственной точки зрения, но оба они не могут быть истинными по отношению к этой иллюзии. Конфликт суждений, что характерно для Догматических метафизик, присутствует с самого начала. Этот анализ не подтверждается самими фактами, но мотивируется спекулятивной тенденцией суждения. Предпочтение одного другому зависит от первоначальной диспозиции; они догматичны по самой своей сути.

Однако приложение определённого анализа эмпирической иллюзии к явлению как таковому является ещё более догматическим. Мир не провозглашает себя иллюзорным, и осознание "трансцендентальной иллюзии" остаётся неразрешимой загадкой. Эмпирическая иллюзия растворяется вместе со своим сознанием, так как сознание иллюзорного несовместимо с существованием иллюзорного. В таком случае материя должна закончиться. Случайное обстоятельство не может рассматриваться как модель для всех случаев; случайное не может быть обобщено; исключение не должно приниматься за правило. Дальтонизм одного индивида не препятствует видению остальных. Мир может быть иллюзорным, это не ставится под вопрос. Непонятно то, как приходят к осознанию этого. Ни иллюзорное, ни сам мир не предоставляют для этого информации.

Подсказки для такого вывода поступают отовсюду. Здесь мы видим силу метафизики веданты, которая многими воспринимается как слабость. В данном случае процесс заключается не в первоначальном анализе эмпирической иллюзии и дальнейшей её универсализации. Иллюзорность мира узнаётся прежде, тогда как эмпирическая иллюзия представлена просто как иллюстрация этого. Мы начинаем со знания реальности и в силу такого знания наше эмпирическое переживание описывается как ошибочное. Реальность не возникает как результат некоего расследования, она является начальным моментом. Укоренённые в явлениях, мы даже не можем иметь представления о том, что находится за их пределами. Знание реальности, следовательно, может быть только раскрыто⁵⁵⁰. Подсказка находится за пределами логики.

Та же самая ситуация возникает и в йогачаре. Подсказка не может исходить из логики. В природе вещей нет ничего декларирующего об иллюзорности мира. И, похоже, что йогачарин даже осознаёт это, поскольку утверждение (знание реальности) у него следует⁵⁵¹ прежде отрицания (иллюзорного). Йогачарин утверждает, что в состоянии высшего транса, не смотря на то, что объекта определённо нет, само сознание не может быть отрицаемо⁵⁵².

Всё это демонстрирует догматический характер данных спекулятивных систем, притом, что одно и то же состояние нирвикальпа-самадхи ведантистами может быть проинтерпретировано как тождественное Брахману (т. е. являющееся Брахманом) безо всяких ссылок на субъективность. Эта разница не относится к самому трансовому состоянию, но скорее к тому, что к нему приводит. Мадхьямака делает капитал на этой оппозиции, следующей не из предметного конфликта, поскольку всё это относится к одному и тому же состоянию сознания, но из конфликта суждений.

Таким образом, мадхьямака вовсе не интересуется эмпирической иллюзией. Она занята только трансцендентальной иллюзией, как это подтверждается на примере оппозиционных взглядов. Данная иллюзия заключается в том факте, что эмпирические категории или предикаты ошибочно приписываются “необусловленному”, что приводит к различным системам метафизики. Все эти категории имеют лишь эмпирическую ценность; когда идут до конца, что и должно происходить в метафизике, обязательно встречаются с внутренними противоречиями. В отличие от йогачары и веданты мадхьямики не дают никакого конструктивного описания явлений. Для них иллюзия - это не введение разнообразия в чистое Бытие, как у ведантисгов, и не рассмотрение чистой Воли как заражённой “иным”, но интерпретация явлений определённым образом, в соответствии с определённым воззрением. Поэтому у них нет теории иллюзорности, или, скорее, для них все теории являются иллюзорными. Нет никакой теории авидьи; авидья - это теоретизирующая, или спекулятивная тенденция суждений.

Построение системы, в любой её форме, неизменно осуждается. Ни один аспект явлений не восстанавливается и не превозносится как вещь-в-себе⁵⁵³. Для ведантистов и для йогачаров отрицание явления не является полным. То, что проявляется в феноменах, не является полностью феноменальным (иллюзорным). Для первых ошибочен только субъективный аспект вещей. Однако “этовость” (satta) вещей не ошибочна; должна быть отрицаема только лишь её связь с субъективным (samsargato mithya, но не svarupatah). Для вторых ошибочной является кажущаяся независимость вещей. Сознание, как созидаящая воля, не может быть ошибочным. В обеих системах есть один фактор, который, хотя и функционирует среди явлений, всё же превосходит их и не истощается от связи с феноменами. Однако другой аспект - истощается и, следовательно, иллюзорен.

Для мадхьямаки в феноменах, которые не феноменальны, нет **ничего**⁵⁵⁴. Они не признают никакой теории относительно вещи-в-себе и не верят никаким двухслойным метафизикам. Они настаивают, что даже на последней стадии встречаются с противоположными воззрениями и “вещь в себе”, следовательно, не находится за пределами категорий суждения. До тех пор, пока существуют спекуляции относительно природы реального, оно не достижимо. Здесь опровергается только воззрение⁵⁵⁵. Спор йогачары с ведантой не останавливается, даже когда речь заходит об идее Абсолюта. Следовательно, ни один из этих взглядов не может считаться абсолютным, поскольку ни один не выходит за пределы предикации. Абсолют не остаётся в своей природе, осаждаясь, когда один из аспектов явления отрицается. Сознание, все взгляды которого относительно реальности нереальны, само по себе является абсолютным⁵⁵⁶. То есть, абсолютное - само суждение, которое становится самоосознающим. Узнать пустоту суждения означает превзойти его. От суждения требуется не спекуляция относительно реальности, а экспозиция собственной неадекватности (пустотности). Реальное - это полное молчание суждений (paramartha hy aryanam tusnimbhava eva)⁵⁵⁷. Данная философия - это не конструирование вещи-в-себе, но чистый критицизм. Это не манипуляция укоренившимися философскими тенденциями суждения, но отрицание, заканчивающееся полным самоуничтожением. Реальное - это не нечто, находящееся за пределами суждений, но самокритика⁵⁵⁸ самих суждений. Если следовать кантовской терминологии, это достигается не посредством аналитики, а посредством диалектики. Любая аналитика, то есть рассмотрение концепции вещи-в-себе и реконструкция переживания на её основе, что характерно как для веданты, так и для йогачары, имеет ограниченные возможности и, следовательно, признаки суждения. Всё ещё присутствует дилемма между “есть” и “не-есть”, и абсолютное невозможно⁵⁵⁹.

Таким образом, по мнению мадхьямаки все спекулятивные системы догматичны, и йогачара здесь не исключение. У неё имеется конструктивная теория феноменов, в соответствии с которой происходит интерпретация всего воспринимаемого, но есть и другие конструктивные теории, и догматизм заключается в идее, будто есть только одно возможное объяснение. В силу своей изначальной догматической предрасположенности йогачара не видит перспектив веданты, тогда как последняя нечувствительна к идеалистическому анализу. Аргументы не выполняют своей задачи; они приходят после и логически следуют за базовыми метафизическими предпосылками.

По мнению йогачары не может быть объекта, независимого от сознания; однако сознание не столь зависимо и может существовать даже без объекта. Мадхьямака выдвигает против этого возражение ведантистов о том, что объект может существовать даже без знания о нем, как в случае с верёвкой-змеёй. Мадхьямики утверждают, что в случае с познавательной ситуацией один из двух элементов не может быть проигнорирован в ущерб другому. Аутентичность элемента, не связанного со своей оппозицией в познавательном взаимодействии, никогда не может быть подтверждена, поскольку нет никакого способа сравнить два этих состояния. Никогда нельзя знать, является ли в этой связи внешний объект тождественным внутреннему; таково “противоречие эгоцентрации” (sahopalambhaniyama) у идеалистов. Но, в то же время, нет никакой возможности утвердить независимое существование субъекта. Он обретает всю свою значимость только при оппозиции с объектом; он даже не может быть признан существующим, если не происходит никакого познания. В действительности, два этих фактора коррелятивны и становятся бессмысленными, будучи извлечёнными из своего соотносительного контекста. Когда один элемент отделяется от другого, он не очищается, становясь абсолютным, он просто становится ничем⁵⁶⁰. Одно не может быть установлено без

другого. Если не может быть объекта без субъекта, точно также не может быть субъекта без объекта⁵⁶¹.

Однако, это не признание реальности того и другого; когда один элемент подтверждает другой, но сам по себе без него не устанавливается, то в этом случае и тот и другой должны быть отброшены как ложные⁵⁶². Это, безусловно, означает, что в самих явлениях мы не можем как-то определиться. Ни один элемент не может быть предпочтён другому. С эмпирической точки зрения они оба реальны, иначе вопрос об их реальности даже не возникал бы. С трансцендентальной точки зрения оба одинаково не реальны. Их эмпирическая реальность несовместима с трансцендентальной идеальностью. Это соответствует позиции Канта в его “Опровержении идеализма”, где он строго осуждает идеалистическое утверждение, будто существование субъекта более определённо, чем существование объекта.

На основе идеалистической гипотезы о единственной реальности сознания не может быть объяснено разнообразие эмпирического опыта. Мадхьямака активно критикует теорию сознания, обращённого на самое себя (svasamvedana). Сознание не может воздействовать на самое себя⁵⁶³. Познающий агент и содержание этого знания не могут быть тождественными. Одна и та же сущность не может иметь множество аспектов, и если всё-таки может, она больше не называется одной.

Однако не нужно полагать, что гипотеза о реальности внешнего объекта чем-то лучше. Так отличается сознание от собственного объекта или же нет?⁵⁶⁴ Если нет, тогда нет и знания, поскольку нет ничего познаваемого. Меч не может себя рассеять, также как и кончик пальца не может себя коснуться. Если же сознание отличается от своего объекта, тогда нам необходимы два сознания: одно - познающее объект, и другое - познающее своё отличие от познаваемого объекта.

Если сознание не может быть познано самим собой, не может быть оно познано и каким-либо другим сознанием⁵⁶⁵. Оно не может быть познано предшествующим, поскольку ещё не возникло, и не может быть оно познано следующим моментом сознания, поскольку само оно к тому времени уже исчезает. Следовательно, реальность сознания, познанного или непознанного, никак не может быть установлена и является феноменальной⁵⁶⁶.

Нельзя сказать, что сознание реально не объективируется и что есть только идея объективности, поскольку эта идея эпистемологична и, как таковая, не может быть отличной от реальной субъективности. Сознание субъективно, но такова же авидья, и между ними не может быть проведено никакого различия. Основной накал критики спадает, когда мы вспоминаем, что позиция, опровергаемая здесь, не является абсолютной позицией йогачаров. Они прекрасно осознают тот факт, что субъект по сути связан с объектом и что он превращается в ничто без последнего⁵⁶⁷. Поэтому они определённо возражают против того, чтобы называть абсолютное субъектом.

Вместе с отрицанием объекта субъект сам по себе сходит на нет. Не нужно прикладывать никаких дополнительных усилий для его отрицания.

Не является также абсолютной позицией и теория самоосознания. Сवासамведана существует до тех пор, пока сознание продолжает проецировать “другое”. Йогачарой признаётся, что одна и та же сущность не может иметь двойного аспекта. Если бы это было

не так, они бы не были абсолютистами. Форма сознания, которая объективируется как “другое”, не может быть неотделима от последнего. Единая реальность сознания несовместима с самосознанием. Однако отрицание последнего не приводит к отрицанию сознания. Внутреннее разнообразие сознания происходит из-за наличия иллюзорного “другого”.

Однако, несмотря на вышеизложенное, остаётся фактом, что йогачара представляет собой спекулятивный подход и поэтому не может считаться чистой формой абсолютизма. Если абсолютная реальность и не субъект, и не объект, почему бы тогда не начать анализ с отрицания всего этого относительного комплекса?⁵⁶⁸ Строение феноменального таково, что ни один его элемент не может быть выделен без устранения остальных. Строго говоря, субъект йогачарами никогда не отрицался, он просто очищался от его ошибочных наслоений. Это указывает на то, что они имели соответствующую предрасположенность и отстаивали её до последнего.

Теперь мы в состоянии понять и приблизиться к соответствующим ценностям различных форм абсолютизма. Как уже было сказано, веданта и йогачара используют аналогичный аргумент; они понимают структуру эмпирической иллюзии определённым образом, а затем её универсализируют. Распространение того, что истинно только в пределах ограниченной сферы, необоснованно, и привносит в две эти системы элемент догматизма.

Такой догматизм присущ всякой спекулятивной метафизике, поскольку здесь присутствует неизменно одностороннее использование суждения. Как веданта, так и йогачара используют косвенное доказательство, - характерная черта всех подобных метафизик. Йогачара пытается установить идеализм, делая концепцию объективности абсурдной, тогда как веданта основывает свою реалистическую эпистемологию на опровержении субъективности. Два этих противоположных взгляда могли бы быть совершенно правомерными, будь они свободны от всех дальнейших импликаций. Однако этого не происходит. Для йогачары критика реализма сама по себе равносильна принятию идеализма; у ведантистов происходит тот же самый процесс. Критицизм здесь не чистый и свободный, он мотивирован. Однако они не могут признать тот факт, что два этих вида критики дополняют друг друга. Каждая система слепа по отношению к диалектике другой системы. Мадхьямака - это всего лишь осознание данного факта, и поэтому её диалектика не утверждает никакой определённой позиции через отрицание любой другой. Это просто отрицание всех позиций без исключения, это критика суждения как такового.

Собственно, самоосознание суждения - таков абсолют мадхьяма-ки. Здесь присутствует чисто негативный подход⁵⁶⁹. Отрицание в йогачаре и веданте неполное, оно находится на службе утверждения, которое на самом деле есть руководящий принцип этих систем. Отрицание - это просто устранение внешней шелухи, которая скрывает внутреннюю суть, утверждение. Для мадхьямаки это чистое отрицание, полное и абсолютное, доведённое до предела мышления. Абсолютное ни с чем не отождествляется в пределах мысли, то есть в пределах феномена. Хотя абсолют в обоих других системах считается находящимся за пределами мысли, всё же происходит лёгкий переход благодаря указанию на что-то в пределах феноменального, которое не ограничивается этим и превосходит чисто эмпирическое существование. Пропасть между феноменом и ноуменом в этой системе не является пугающе крутой⁵⁷⁰. Она заполнена тем, что само по себе не является феноменальным, но тем не менее всё же может быть продемонстрировано, благодаря чему с ним можно работать. Этой реальностью является чистое Бьггие в веданте и чистая Воля в

йогачаре. Однако для мадхьямаки это не нечто, находящееся в пределах феноменального. Их интерес к феноменальному косвенный. Прежде всего они критикуют различные взгляды. Но, также как и в метафизике, не может быть нейтрального факта, не окрашенного тем или иным взглядом, то есть факта, который бы не был субъектом какой-нибудь предикации, утверждающей или отрицающей; поэтому их критицизм всех воззрений сводится к полному устранению явлений⁵⁷¹. Здесь не просто отрицается один из аспектов, тогда как другой сохраняется и превозносится как абсолют. Ни один из аспектов не предпочитается другому, здесь присутствует полный критицизм. Авидья - это не видение вещей объективными, хотя на самом деле они полностью тождественны сознанию, и также это не видение вещей различными, хотя на самом деле они тождественны, но само видение, само суждение.

Аргумент двух других систем заключается в том, что иллюзия невозможна без субстратной реальности. Для них мадхьямака - это крайняя позиция, которая полагает, что есть иллюзия без стоящей за ней реальности, которая только и делает её возможной. Таким субстратом для йогачары является сознание, для веданты - чистое бытие. Мадхьямака не отрицает необходимости субстрата. Её позиция состоит в том, что этот субстрат не может быть отождествлён ни с чем в пределах самой иллюзии; в данном определённом контексте всё взаимосвязано и поэтому одинаково ошибочно. Субстратом является само критическое мышление, которое в случае различающих взглядов становится ошибочным. Устраните все мыслительные категории, и базовая реальность, дхармата, или татхата вещей, воссияет. Это не следование определённому пути, это просто отмена всех путей.

Таким образом, абсолют мадхьямаки эпистемологичен. На первый взгляд он может показаться весьма трансцендентным, но при более близком рассмотрении обнаруживается тот факт, что это не нечто находящееся за пределами мысли и не “вещь в себе”. Абсолют веданты, также как и йогачары, онтологичен. В веданте - это одна реальность без второй, только существование, или даже само существование. В йогачаре он также не имеет ничего кроме самого себя, являясь единственной реальностью. Однако в мадхьямаке то, что отрицается, не есть некая вторая, отличная от абсолютного, реальность, как в прежних двух системах, но, скорее, любой взгляд относительно неё. Как уже было сказано, абсолют здесь чисто эпистемологичен. В отличие от этого абсолют веданты можно назвать онтологическим, тогда как абсолют йогачары - психологическим⁵⁷².

Однако форма всех трёх абсолютизмов общая⁵⁷³. Все соглашаются с тем, что абсолют не может быть понят в пределах мысли, то есть является чем-то трансцендентным. Точно также полагается, что он есть истинная природа феноменов и, следовательно, абсолют имманентен им (т.е. феноменам). Знание абсолютного достигается только посредством неконцептуальной интуиции, когда Нет разницы между абсолютным и его постижением. Строго говоря, это не есть знание; знание абсолютного звучит бессмысленно. И снова, двойственность отрицается всеми: двойственность вещей - ведантой и йогачарой, и двойственность взглядов - мадхьямакой.

Реальное бытие постигается в неконцептуальном переживании, где разнообразие перспектив заканчивается, поскольку невозможно усмотреть никакого различия между различными абсолютными. Если невозможно принять тождественность, невозможно также позитивно утвердить какую-то разницу между ними. То есть, хотя форма и общая, мы не можем сказать ничего относительно тождественности их содержания. Но, поскольку всё это находится за пределами мысли, бесполезно спекулировать на эту тему. Таким образом, однажды

мадхьямакой была установлена общая норма, которая, если таковым вообще нечто является, оказалась более универсальной и более неопределённой.

Глава 11

ЙОГАЧАРА И НЕКОТОРЫЕ ДРУГИЕ ФОРМЫ ИДЕАЛИЗМА

В предыдущей главе была предпринята попытка провести сравнительный анализ между абсолютизмом йогачары, с одной стороны, и формами абсолютизма веданты и мадхьямаки, с другой. В данной главе проводится сравнение между вторым аспектом метафизики йогачары, то есть её идеализмом, и другими родственными формами идеализма. С этой целью выделены две разные системы, представляющие идеализм в его различных аспектах, а именно, философии Беркли и Гегеля⁵⁷⁴. Раздел итальянского идеализма, посвящённый творчеству Джентиле, является дополнением к описанию гегелевской философии.

I. Беркли

Нет ничего более несправедливого для йогачары, чем интерпретировать её как индийскую версию философии Беркли. Её чем только не называли: и субъективным идеализмом, и сенсуализмом, и импрессионизмом и пр.⁵⁷⁵ Однако мы имеем все основания быть уверенными не только в том, что доктрина “потока” не является последним словом йогачары, но также и в том, что её собственная внутренняя логика не позволяет ей закончить чем-то, что не является абсолютизмом. Эта идея должна обязательно сформироваться в сознании при сравнительном анализе двух данных форм идеализма.

Беркли тоже считает, что эмпирический мир не может быть независим от воспринимающего сознания. *Esse est percipi*: сущность вещей находится в их воспринимаемости⁵⁷⁶. То, что действительно воспринимается, есть чувственное. То, что мы называем “объектом”, - это всего лишь “определённый цвет, вкус, запах и т.д., которые, будучи восприняты вместе, считаются отдельной вещью, обозначаемой именем”⁵⁷⁷.

“Эти различные ощущения и идеи, отпечатанные в органах чувств, а также смешанные и скомбинированные, не могут существовать нигде, кроме как в воспринимающем их уме.”⁵⁷⁸ Это тот же самый аргумент, что и *сахопаламбханияма*, использованный йогачарами. Совершенная невозможность помыслить вещь, когда *ex hypothesi* она немыслима, придаёт вес тому положению, что такая вещь не существует. Несмотря на данность её существования, для неё нет никакой возможности быть узнанной. Мы не можем знать без узнавания, и поэтому мы не можем знать неизвестную вещь. Органы чувств свидетельствуют о воспринимаемом только в пределах сознания, “однако, они не сообщают нам, что вещи существуют без ума, или без восприятия точно также, как то, что воспринимается”⁵⁷⁹.

Доктрина о субстанции, поддерживающей объекты восприятия, которые сами не воспринимаются, является наиболее пагубной формой абстрактной идеи⁵⁸⁰. То, что является просто наименованием, обретает онтологический статус и оказывается “неизвестно чем”. Об этой субстанции нельзя сказать ничего, кроме того, что она существует. Однако, данная субстанция - это ничто иное, как сочетание ощущений. Нельзя сказать, что некоторые ощущения идеальны, тогда как остальные независимо реальные, и что субстанция утверждается для того, чтобы поддержать соответствующие виды ощущений. Никакие различия между так называемыми первичными и вторичными качествами вещей не могут

быть выведены⁵⁸¹. Очевидно, что чувственное (воспринимаемое) - это всего лишь “идея”, и её существование воспринимается. Окрашенная вещь- это ничто иное, как цвет и протяжённость, и совершенно непонятно, каким образом цвет может существовать без его восприятия кем бы то ни было. Есть две стадии такой аргументации. Первая: так называемый объект растворяется в собрании воспринимаемого, и вторая: воспринимаемое переносится в сферу идеального и становится просто “умственной идеей”. Вторая стадия ни в коем случае не следует из первой⁵⁸².

Если объект воспринимается как имеющий независимый статус, вне которого он рассматривается как содержание сознания, “мы впадаем в очень опасную ошибку предположения двойного существования чувственного объекта: как умственного и как реального, вне ума”⁵⁸³. У нас нет доступа ко второму виду существования без его одновременного познания. Не можем мы также знать, остаётся ли объект тем же самым в обоих его состояниях. “Как может быть известно то, что вещи, которые воспринимаются, соответствуют тем, что не воспринимаются, или же существуют за пределами ума?”⁵⁸⁴

Беркли также приводит аналогичный аргумент. Креативность сознания обнаруживается в сновидениях и прочих иллюзорных объектах. “Отовсюду видно (то, что происходит во сне, в состоянии аффекта и пр. выводит это за пределы диспута), что можно находиться под влиянием всех сиюминутных идей и, тем не менее, тела не существуют без них, но им соответствуют.”⁵⁸⁵ Поэтому гипотеза о независимом объекте, существующем вовне, неразумна и не нужна; её устранение никак не сказывается на восприятии⁵⁸⁶.

Таким образом, весь эмпирический мир сводится ко множеству умственных идей. Конкретное переживание может быть разделено на два фактора - идеи и ум. Идеи - инертны, пассивны и не активны; их существование заключается исключительно в их восприятии. Они являются содержанием сознания и не имеют смысла вне этой связи. Ум, с другой стороны, принципиально активен. Его сущностью является не воспринимаемость, но восприятие. Мы можем иметь идею относительно любой вообразимой вещи, но не может быть идеи относительно ума по той простой причине, что субъект, воспринимающий идеи, сам не может восприниматься как идея⁵⁸⁷.

Из пассивности идей следует, что одна идея не может произвести другую идею. Только активное существо, то есть душа, может быть автором идей. “Все наши идеи явно пассивны; в них нет никакой силы, или субъекта действия. Так что одна идея, или объект мысли, не может произвести какое бы то ни было изменение в другой.”⁵⁸⁸ Идеи не являются субстанцией; единственной существующей субстанцией является душа, который познаёт идеи. Идеи могут производиться только активным духом.

Хотя таким образом устанавливается активность сознания, очевиден тот факт, что объективный мир, воспринимающийся в пробуждённом состоянии, никоим образом не зависит от нашего восприятия. Нельзя полагать, что когда мы выходим из комнаты, все вещи исчезают, поскольку они не воспринимаются нами. В силу того, что они не независимы и не существуют в уме какой бы то ни было сотворённой души, “они должны находиться в уме некоего духа”. “Когда среди бела дня я открываю свои глаза, не в моих силах выбирать, буду я видеть или нет, или же то, какой объект будет находиться передо мной; ..идеи, отпечатывающиеся в них (органах чувств), не являются порождением моей воли. Следовательно, существует другая воля или дух, которые их производят.”⁵⁸⁹

Поэтому должна быть выведена разница между творением производящего воображения и идеями, формирующими эмпирический мир, то есть, между “идеями” и “реальными вещами”. Но, вместе с этим, ни то, ни другое не существуют без ума. Разница заключается лишь в различных уровнях креативности. Объективное не может быть моим личным творением. Следовательно, должна быть признана активность постоянного и универсального духа. Таким духом является Бог, который есть творец *par excellence*. Мирские души сами являются чьим-то порождением, и их креативность имеет ограниченные пределы.

Такова, вкратце, форма идеализма в представлении Беркли. Его близость к идеализму йогачары очевидна. Немыслимость той вещи, на которую не направлен ум, имеет большое значение в обеих системах. *Сахопаламбханияма* -это главная черта, на которой обязательно останавливается любая форма идеализма. Утверждать существование объекта за пределами знания означает отступать от факта, такое утверждение обязательно будет догматическим.

Однако в аргументах Беркли обнаруживается некоторое недоразумение. Его главный интерес состоит в том, чтобы отрицать то, что не входит в познавательную ситуацию. Такая вещь как “неизвестно что” никогда не воспринимается никакими органами чувств, она лежит за пределами всего познаваемого и никогда не познаётся. Это некий вид “вещи в себе” не только потому, что оно существует само по себе, но также и потому, что является неизвестным и непознаваемым. *Сахопаламбханияма* используется для устранения этой абстракции. Однако отрицание объекта - это совершенно другая вещь. Беркли считает, что как только неизвестный материальный субстрат чувственного устраняется, всё ощущаемое становится идеальным. В действительности его аргумент основан на смешении “вещности (matterism)” и реализма. Реалист будет приветствовать утверждение Беркли относительно того, что вещь, которая никогда не может быть в пределах знания, есть фикция. Такое понимание вещи предполагает теорию репрезентативного восприятия и тройственную теорию знания, которая неприемлема ни для реалистов, ни для Беркли. Однако Беркли начинает с положения, что действительно воспринимаемыми являются лишь чувственные характеристики. Он принимает как само собой разумеющееся, что его отрицание “вещи” в локовском смысле есть то же самое, что и отрицание субстанции. Но реалист, хотя и согласится с отрицанием непознаваемой вещи, будет очень настаивать на реальности субстанции. Реальность не держит секретов от знания. Субстанция должна быть принята во внимание для объяснения ощущения единства объекта, но это не нечто непознаваемое. Субстанция также воспринимаема, как и чувственные характеристики. Сознательный реалист должен признавать, что субстанция воспринимается теми же органами чувств, что и соответствующие воспринимаемые объекты⁵⁹⁰. Против этой теории совершенно прозрачного объекта критика Беркли теряет свою силу. В соответствии с реализмом, хотя объект и не обязательно познаваем, но, когда он всё же познаётся, он познаётся полностью, не оставляя места остаточному “неизвестно что”.

Даже приняв, что аргументы Беркли применимы также и к доктрине субстанции, и что нет никакой субстанции, отдельной от определённых объектов восприятия, мы не сделаем тем самым последние субъективными. Наоборот, это делает свойства чувственного (то есть того, что воспринимается чувственным сознанием) даже ещё более объективными. Чувственное становится субстанцией, которая есть субъективная конструкция, приписываемая объективным объектам восприятия. Такая теория определено не является чистым реализмом, но также, ни в коем случае, не является и идеализмом. Беркли делает как субстанцию, так и атрибуты субъективными, но не проводит фундаментального различия между их соответствующими положениями. По его мнению субстанция - это просто имя, не имеющее

никакой реальности. Свойства органов чувств, с другой стороны, есть реальные “идеи”, существующие только для ума. Но этого недостаточно. Несмотря на то, что субстанция является просто именем, тот факт, что воспринимаемое содержание воспринимается как “объект”, или как “вещь”, не может отрицаться. Поэтому субстанция - это субъективная форма или категория, на основе которой обязательно воспринимаются атрибуты, являющиеся реальными субъективными идеями. Субстанция -это форма объективации воспринимаемого. Таким образом, как уже говорилось, есть два порядка субъективности. Воспринимаемое -это реальные субъективные факты, однако, они понимаются только объективированными, и субстанция - это категория объективации. Она не имеет онтологического статуса и может быть названа субъективной в силу того, что сознание есть основа, на которой она функционирует. Это *авидья* или трансцендентальная иллюзия йогачары, к которой иллюзия Беркли не имеет никакого отношения.

Несмотря на то, что его посыл был ошибочным, действительное намерение Беркли достаточно очевидно: это отрицание объекта как такового. Он затевает всю эту дискуссию относительно “материи”, исходя из локовского реализма, который вовсе не является базовым видом реализма. Всё содержание переживания здесь сводится ко множеству идей, сущность которых даётся в восприятии. Но, тем не менее, статус этих идей остаётся неясным. То, что их существование представляет собой их воспринимаемость, не имеет большого значения. Беркли строго настаивает на различии между воспринимающим умом и воспринимаемой идеей⁵⁹¹. Если одно креативно, активно и динамично, то другое безжизненно, пассивно и инертно. Каким образом столь резкое различие сочетается с полной зависимостью идеи от ума, остаётся непонятным. Разница может быть установлена только между различными существованиями. Однако отдельное существование идеи активно отвергается. Если идея отдельна, почему тогда она не может иметь независимого статуса? То, что является отдельным от сознания, - это “другое” по отношению к нему, и, когда такое различие будет признано, весь идеализм на этом закончится. Хотя йогачара не отрицает идеи “другого”, поскольку теория познания не может этого сделать, она ограничивается простой идеей. Само различие находится внутри сознания, а не между сознанием и чем-то отличным от него. Сущностью идеи является только восприятие, поскольку она тождественна своему восприятию, идея - это лишь форма сознания⁵⁹². Их кажущаяся инаковость есть способ, каковым сознание проявляется. Данная бифуркация не является фактическим единством. Насколько мы знаем, там, где есть такое отличие от сознания, возможно принятие этой инаковости за объективное. Материя может быть отрицаема, хотя ни один здравомыслящий реалист не может принять это, и всё же различные объекты восприятия принимаются как объективно противостоящие сознанию. Никакого абсолютного разделения между сознанием и чем-то внешним ему не может быть принято, будь то идея или объект, - таков фундаментальный принцип идеализма йогачары. Кажущееся различие проецируется самим сознанием и существует только как его форма.

Поэтому различие между сознанием и идеей не может быть установлено. Беркли проводит разделение между идеей и креативным актом, единственно для которого и существует идея. Для йогачаров сама идея и есть креативный акт. Идея - это ни что иное как воля, обусловленная наличием иллюзорного “другого”. Сознание - это не прозрачное обнаружение, оно представляет своё собственное содержание. Идеи осаждаются в этом креативном акте и не могут иметь существования, отдельного от представленного. Их кажущаяся инаковость сама по себе является идеальной. Если идея - это реальное “иное”, тогда трудно понять, в каком смысле она отличается от независимого объекта и почему она должна приписывать своё существование факту наличия связи с сознанием. Такая связь может иметь место только

тогда, когда абсолютное различие между идеей и её творцом - креативной волей, - отвергается.

Йогачара достаточно осмотрительно рассматривает другую сторону аргумента. Если отрицается объект, отдельный от его сознания, то также не принимается “дух” или “ум”, стоящий за идеями. Идеи не отличаются от сознания; это означает, что они не имеют отдельного существования, не являются объектами сознания. Не отличается также и сознание от идей. Это означает, что за креативным актом не стоит никакой “деятель” или “создатель”. Берклианское отличие между душой и идеями может быть проинтерпретировано одним из двух способов. Первый способ делает идею более или менее объективной, в противовес субъекту; второй рассматривает идеи как субъективные факты, существующие для ума. Однако для йогачаров идеи самодостаточны, существуя для себя, а не для другого ума. Идея эго безусловно присутствует, но это только синтезирующая категория, приводящая к ощущению единства отдельных идей; это работа *клиншта-манаса*⁵⁹³. Эго, также как и объект, - это просто форма сознания; также как нет объекта, отдельного от его идеи, эго не имеет реального существования, отдельного от его идеи. Сознание креативно, и именно оно создаёт как эго, так и объект, хотя это созидание всегда остаётся идеальным.

Точно также и утверждение Беркли о том, что душа узнаётся иначе, чем идеи, неприемлем для йогачаров. Беркли считает, что душа не познаётся через идею, и что мы можем иметь только “мнение” относительно неё⁵⁹⁴. Для йогачары сознание разделяется на различные идеи, каждая из которых является уникальной и индивидуальной единицей (*svalaksana*) сознания. Идея узнаётся из познания содержания; никакого отдельного акта познания, в смысле суждения, не нужно, чтобы сделать её известной.

Причина того, почему Беркли не привлекает *свасамврити*, очевидна. Всё знание состоит из идей, которые являются содержанием ума. Ум, будучи тем, кто познает идеи, сам не может быть узнан как идея, поскольку для этого необходим другой ум, познающий другие идеи, и так далее, до бесконечности. Йогачара избегает подобной бесконечности, устраняя раз и навсегда любое различие между сознанием и тем, что от него отлично. Сознание, если вообще познаётся⁵⁹⁵, может быть познано только самим собой.

В системе Беркли идеи играют двойную роль. Они являются непосредственным чувственным предстоянием уму и, как таковые, они отдельны, прежде всего, от независимого и внешнего объекта, который, однако, не имеет реального существования. В этом смысле, они более или менее являются субъективным фактом. Во-вторых, идеи отличаются от субъекта, являясь объективным содержанием для последнего. Таким образом, они одновременно являются как субъективными, так и объективными фактами. Йогачары на это заявляют, что нельзя столь безответственно обращаться с онтологическим статусом вещей. Если бы разница между идеями и духом была столь жёсткой, не оставалось бы места для креативности сознания. Именно благодаря такой креативности возникает идея, которая не имеет отдельного или даже “пассивного” существования. Это различие находится внутри сознания. Если идеи имеют отдельное существование, сознание становится бесполезным, а идеализм и вовсе не может существовать. Сформированное содержание не может быть абсолютно отдельным от креативного акта.

Креативность сознания - это основа идеализма. То, что Беркли не достаточно осознаёт смысл этой доктрины, может быть продемонстрировано некоторыми другими принципиальными соображениями. Хотя Беркли и придаёт большое значение активности сознания, он

игнорирует её во многих существенных пунктах. Несмотря на то, что сознание креативно по своей сути, нельзя отрицать тот очевидный факт, что внешне воспринимаемое навязывает нам себя. “Когда среди бела дня я открываю свои глаза, не в моих силах выбирать буду я видеть или нет, или же то, какой объект будет находиться передо мной;.. идеи, отпечатывающиеся в них (органах чувств), не являются порождением моей воли.” Эта кажущаяся независимость воспринимающегося содержания выступает против идеалистической эпистемологии. Метафизика состоит из объяснения всех явлений в соответствии с непротиворечивой моделью. Идеалистическим решением этого реалистического затруднения должно быть принятие различных уровней креативности. Та воля, которая проецирует мир нашего бодрствующего переживания, вовсе не является эмпирической. Это трансцендентальная субъективность йогачары. Но вместо того, чтобы прийти к этому правильному выводу, Беркли делает такой разворот, что практически отходит от идеализма. Его аргумент для существования и активности высшего духа, то есть Бога, очень реалистичен. Если содержание моего восприятия не является порождением моей же воли, оно становится независимым от моей воли, какое бы ни было его абсолютное происхождение. Моё сознание не управляет им, и для меня это реализм - чистый и простой. Возражение, что активность сознания проявляется во сне, ни к чему не приводит, оно может быть приемлемым даже для реалиста. Отношение, которое сознание имеет в связи с содержанием своего бодрствующего переживания, является жизненно важной проблемой. И здесь Беркли, к сожалению, заодно с реалистами. Нет большой разницы, отпечатываются ли идеи независимым и внешним Богом, или же они производятся независимым и внешним объектом. Одна гипотеза не более идеализм, чем другая. Если считается, что объект не создаётся мною, не имеет значения, кем ещё он может создаваться⁵⁹⁶. Если моё знание не созидательно, другое также не может быть таковым, если под знанием в этих двух случаях подразумевается одно и то же⁵⁹⁷.

В берклианской системе Бог может быть принят только через отбрасывание его идеализации. Его позиция заключается в том, что существование объекта невообразимо без его знания.

Но здесь он говорит об обратном. Только вследствие того, что объект может восприниматься как существующий независимо от моего желания, мы можем прийти к Богу. Тем самым он отказывается от всех своих аргументов в пользу идеализма. На самом деле его аргументы в точности те же, что приводят реалисты для доказательства существования объективного и независимого мира. Идеи, возможно, и не являются абсолютно независимыми, но это очень сильно сдерживает креативность индивидуального сознания. Креативность, которую Беркли приписывает определённым умам, очень ограничена в своих пределах, она активизируется только во сне и в фантазиях, но этого вряд ли достаточно для установления идеализма. Сознание, будучи по сути активным, не может позволить чему-то воздействовать извне.

Берклианский Бог может быть интерпретирован как иной порядок креативности, подобно трансцендентальной креативности сознания. Поскольку наша эмпирическая воля недостаточно сильна, чтобы отвечать за все переживания, признаётся другой уровень субъективности, находящийся над эмпирическим. Бог - это лишь имя для такой субъективности. Такое объяснение могло бы очистить его идеализм от всех недостатков, обсуждаемых выше, но, к сожалению, оно неприемлемо. Хотя трансцендентальная субъективность и является другим уровнем креативности, она не может функционировать независимо от нашего индивидуального сознания. Сознание одно, и множество уровней должно относиться к нему как сущностно связанные друг с другом. Как трансцендентальная воля питает эмпирическое сознание своим содержанием, также и последнее, в свою очередь,

побуждает первое к дальнейшим действиям созидания. У Беркли такая корреляция явно отсутствует. Сотворённые души абсолютно никак не взаимодействуют с креативностью высшего духа, они только могут покорно ему кланяться. Бог - это совершенно другой вид креативности, он не выдерживает сравнения с креативностью эмпирической воли. Однако трансцендентальная субъективность трансцендентальна только в смысле большей основательности её функционирования и обширности размаха. Это одно и то же сознание, имеющее все уровни креативности.

Сознание должно формировать свой собственный мир, тогда как последний может быть данностью. Когда определённое содержание не воспринимается, оно не имеет другого существования. Оно оставляет свои семена в алае, давая рождение будущему содержанию, однако это индивидуальное содержание растворяется раз и навсегда. Даже когда мы воспринимаем так называемое одинаковое содержание, этот процесс непрерывного воспроизведения постоянно продолжается. Но, поскольку идеализм Беркли выработан не полностью, нет необходимости сосредотачиваться на этом моменте. Однако вне индивидуального переживания относящееся к нему содержание может существовать в другой форме. Каждый центр восприятия имеет свой собственный содержательный мир. Тожественность интересубъективного мира только кажущаяся⁵⁹⁸. Когда это принимается, необходимость Бога исчезает. Сам Беркли поднимает тему “постоянного уничтожения и создания”⁵⁹⁹, и верно утверждает, что в данной доктрине нет ничего предосудительного, и что, с другой стороны, это правильная оценка идеализма. После столь важного признания гипотеза Бога кажется несколько надуманной. Внутреннее побуждение Беркли, однако, вполне очевидно. Хотя он и осознаёт, что феноменальные объекты не могут иметь непознаваемого существования, но, поскольку допускается первоначальный догматизм интересубъективного мира, он должен оставить место для всеохватывающего сознания в целях под держания длящегося существования этих объектов.

Результатом отрицания разницы между созданной идеей и креативным актом становится бессмысленность утверждения, что одна идея не может быть причиной для другой. Идея - это не просто пассивный объект восприятия, смиренно ожидающий своего познания активной душой; она тождественна активности последнего и является единственной формой, в которой эта активность себя познаёт. Поэтому неверно было бы предполагать, что идея - это безжизненная вещь, не имеющая никакого отношения к другой идее, и, кроме того, что обе они постоянно предостоят универсальному Уму. Беркли говорит: “Связь идей не предполагает отношения причины и результата, но лишь отношение знака и обозначаемой вещи.”⁶⁰⁰ Если это означает, что идея не может материально породить другую, поскольку сама она истощается, будучи спроецированной, тогда йогачара не обнаруживает недостатков в таком положении. Все идеи одномоментны, и концепция причинности при этом радикально видоизменяется. Идея - это просто обстоятельство для возникновения другой идеи. Несмотря на то, что идея мгновенно прекращается, она оставляет своё семя в алае, которая, в свою очередь, производит дальнейшие идеи. Управляющим фактором является не внешний Бог, восседающий где-то сверху, но трансцендентальная субъективность, активизируемая категорией объективности. Всё это требует разработки конструктивной теории различных формаций сознания, о которых Беркли даже не упоминает.

Однако, наиболее фундаментальное расхождение между двумя этими системами состоит в другом. Несмотря на недостаточно разработанную систему идеализма, без сомнения, реальным намерением Беркли было разрушение объективности. Но в силу того, что он не осознавал всей значимости этой доктрины, он не смог приблизиться к логическому

заклучению идеалистической концепции, то есть к абсолютизму. Никакая форма идеализма, не являющаяся абсолютизмом, не может также быть и последовательным идеализмом. Отрицание объекта при этом не может быть полным, а неполное отрицание не есть отрицание. У Беркли мы обнаруживаем, что идеи занимают место объектов. Если объективность полностью отрицается, первая ступень - это сделать её формой креативности сознания. Как мы уже видели, Беркли не смог этого сделать. Вторая, более важная стадия, это понять, что “другое” не может оставаться даже формой. Креативность сознания должна быть очищена от всех следов “другого”, даже от собственной формы⁶⁰¹. У Беркли нет даже намёка на идею Абсолюта и чистую Волю. Его система в лучшем случае может быть принята как имеющая некоторые идеалистические предположения, но это не чистый идеализм. Поскольку он проводит абсолютное различие между духом и его идеями, креативность первого весьма сдержана. А вопрос относительно того, могут ли сами идеи, даже как простые формы сознания, быть абсолютными, у Беркли даже не поднимается. Его идеализм половинчатый, и он никак не может стать абсолютизмом.

II. Гегель

Гегеля называли “принцем идеалистов”. Предполагается, что он представил наиболее совершенный тип идеализма, в сравнении с которым остальные его разновидности имеют те или иные недостатки. Здесь важно выявить точки соприкосновения йогачары и Гегеля, а также то, какие между ними имеются сходства и различия. Наше описание системы Гегеля, естественно, будет достаточно общим, а потому несколько произвольным. Но для сравнительного анализа это не только простительно, но и неизбежно.

Ключом к пониманию гегелевской системы представляется логика единства различного. Ни тождественность сама по себе, ни чистое различие недостаточны для адекватного описания вещей. Если вещь состоит из чистой тождественности по формуле “А есть А”, то эту вещь тяжело отличить от её же отрицания. Вещь должна определять нечто, но “все определения есть отрицания”, как задолго до этого было высказано Спинозой. Поэтому она должна содержать в себе как отрицание, так и утверждение, и полное объяснение не может обойтись без них обоих. Чтобы установить вещь, её необходимо отделить от всех остальных вещей в универсуме, иначе невозможно говорить о её самоидентичности (индивидуальности). Тождественность, если это существенно, должна поддерживаться и определяться различием. Норма объяснения - это “тождественность в различии”. Это не абстрактная тождественность, но единство, опосредованное различием; тождественность, выраженная через различие.

Данная логика реализуется в концепции “конкретно универсального”. Истина - это целое, но это целое не отдельно от частей, которые его составляют, и чья органическая всеобщность есть целое. Обычное сознание воспринимает вещи просто как различные. Научное сознание на уровне “понимания” воспринимает вещи как соотносящиеся друг с другом, когда одно в своей реальности зависит от другого. Но даже такое “понимание” не является полной истиной вещей; оно оставляет вещи в непримиримом противоречии. Понимание превосходится умозаключением, или философским сознанием. Здесь вещи есть не просто соотносящиеся части, но части, пронизанные универсальным, или единством, находящимся в основе различий, и это единство является реальностью частных. Однако “универсальное” конкретно. Универсальное, рассматриваемое как нечто отдельное от своих частных, есть абстракция, отрицающая смысл функционирования универсального. Оно не может отличаться от частных. Не является оно и тождественным им. Оно представляет собой опосредованную тождественность, или единство в различии.

Если относительность - это природа вещей, посредством которой выясняется их очевидная оппозиция, то это особенно актуально для наиболее фундаментальной оппозиции, - субъектно-объектной двойственности. Не может быть полного объяснения вещей до тех пор, пока они не предстают как сущностно связанные с познающим субъектом, для которого они существуют. Гипотеза независимого объекта, существующего вне связи с сознанием, опровергается логикой относительности. Здесь имеются два аспекта. Во-первых, не может быть безотносительно-непостижимой, неизвестной, непознаваемой “вещи в себе”, которая находилась бы за пределами знания и не являлась бы прозрачной для восприятия. Во-вторых, познаваемый объект предстаёт как необходимо познаваемый. Будучи познаваемым, он вступает в собственное бытие, но именно поэтому объект не является тем, что он есть⁶⁰².

Однако другой аспект конкретно универсального также истинен. Субъект настолько же относителен объекту, насколько объект субъекту. Если не может быть объекта без субъекта, не может быть и субъекта, не связанного с объектом. Чистая воля - это абстракция. Воля, направленная только к самой себе, - это отсутствие всякой воли. Не может быть познающего без познаваемого.

Следовательно, такие противоположности как мышление и его содержание не отделены, но согласуются в обоюдном отношении. Однако для установления идеализма этого недостаточно. Сущностная связь между субъектом и объектом не позволяет субъекту доминировать над объектом. В лучшем случае возникает философия индифферентности. Всякое различие предполагает базовое единство, и только оно делает эти различия понятными. Следовательно, субъектно-объектная оппозиция должна быть решена и преодолена благодаря высшему единству. Однако такое единство не является одной из оппозиций; оно не склоняется ни к субъекту, ни к объекту.

Гегель избегает этой проблемы, сводя абсолютную реальность не просто к сознанию, но к самосознанию. Два этих элемента эпистемологической двойственности не равноценны. Хотя субъект - это определённо один из элементов, тогда как объект - другой, первый обладает особой природой одновременного осознания этой оппозиции. Различение между субъектом и объектом - это сознательное различение; оппозиция субъекта объекту является оппозицией самому себе. Поэтому субъект выходит за пределы, или “превосходит” эту оппозицию. Полное освещение природы эго требует, чтобы его оппозиция “не-эго” также заключалась в нём самом. Это один из элементов оппозиции, а также её очевидец, противоположный элемент и согласованное единство.

Разница между этими двумя аспектами сознания не фактическая, но чисто логическая. Субъект, как один из противоположных терминов, не существует в своей единичности, - это абстракция. Всякая реальность опосредована, и, следовательно, реальность сознания есть самосознание, которое не утверждается самим собой, но конкретизируется через превосходство над всеми оппозициями самому себе. Поэтому объект - это просто момент в жизни субъекта, для которого есть необходимость выйти за пределы самого себя только для того, чтобы затем вернуться к себе же со всевозможными приобретениями. Как уже было сказано, осознание объективного - это необходимое условие для того, чтобы сознание перешло к самосознанию⁶⁰³.

Связь между субъектом и объектом - это не чистая тождественность, но разновидность тождественности в различном, наиболее абсолютная форма, которая иллюстрируется самосознанием. Единство сознания вовсе не лишено реальности объекта. Если бы объект не

существовал, сознание не было бы промежуточным самосознанием и даже не было бы просто сознанием. Таким образом, утверждается разница между субъектом и объектом. Остаётся только рассмотреть, в каком смысле они тождественны.

Объект является определённо существующим среди других определённых объектов. Гегель соглашается с анализом Канта, что всякая определённость является умственной категоризацией. Объект имеет два аспекта: один - это очевидно дискретное существование, и другой - его органическое существование, где он переходит в другой объект. Первое - это частное, и второе - общее. Последнее - это сущностная природа объекта, и сознание здесь узнаёт свою противоположность. Мысль проходит через внешнюю поверхность ко внутренней реальности и обнаруживает её как идеальную природу.

Точно также два аспекта должны тщательно различаться и в случае с самим субъектом. Просто субъективное конструируется посредством идей, которые свойственны отдельному индивиду. Это может быть довольно важным в истории определённой личности, но это значимо только в данном аспекте. Если сознание не поднимается над субъективными и случайными ассоциациями и не занимает объективную позицию, оно должен попроситься со всеми реальными интеллектуальными рассуждениями.

Единство, обнаруживающееся между субъектом и объектом, оказывается возможным благодаря двойственной природе каждого. Когда выясняется, что категории и формы мысли, которые формируют ум, являются также и категориями, которые формируют объект, до сознания доходит, что реальность объекта имеет духовную природу. Необходимо только удалить внешние случайные факторы, которые скрывают эту духовную суть, и единство окажется раскрытым во всей своей конкретности. Ум может принять объективное отношение только потому, что он обнаруживает себя в объекте. “Природа - это крайняя самоотчуждённость духа, в которой он остаётся наедине с самим собой.” И объект - это необходимость в жизни субъекта, поскольку “реальность - это универсальное, которое выходит за пределы самого себя, детализирует себя и противопоставляет себя самому себе; именно таким образом оно может достичь глубочайшего и всеобъемлющего единства с самим собой”.

Абсолют - это наиболее конкретная “идея”, в которой разрешаются все противоречия. Для того, чтобы достичь самосознания, необходимо вовлечься в субъектно-объектную двойственность. Объект - это не создание индивидуального сознания. Он существует как данность, и сознание не креативно в обычном идеалистическом смысле. Его креативность состоит в намерении присвоить объект. Действительно креативной является Идея, универсальный Разум, который вступает в предельную оппозицию к самому себе, и всё же устанавливает свою самотождественность. Субъект не просто тождествен объекту. Их различие скрупулёзно поддерживается, тем более что Идея постигает себя только через различие. Её креативность является выражением самоопределения. То, что независимо, не отличается ни от чего, и всё же абсолютная реальность не может определяться “другим” по той простой причине, что она вмещает в себе все оппозиции. Поэтому она определяется сама собой, и во всех своих связях не может выйти за собственные пределы. Объект оказывается детерминацией духа в силу того, что существующее для разума должно быть его проявлением.

Идея не может быть Абсолютом, если она не существует для себя. Есть другие, представленные в природе совокупности, например, жизнь, однако они не могут считаться

абсолютными, поскольку существуют для другого, для сознающего субъекта. Только самосознание существует для себя, и благодаря ему мы должны объяснить себя и все остальные вещи. В силу самосознания все индивидуальные субъекты включены в бытие универсального Разума, Абсолюта, чья креативность возобновляется в каждом сознательном субъекте.

Таким образом, Гегель не идеалист в обычном смысле этого слова. Йогачара - вот истинный идеализм. Для неё реальность является субъективным и креативным сознанием. Однако Гегель стремится выйти за пределы просто субъективного и проникнуть в суть универсального. Креативность не относится к индивидуальным и дискретным моментам сознания, но к объективному Разуму. Однако здесь йогачара настаивает на том, что независимо от того, является ли мышление креативным или нет, но если креативно не наше собственно мышление, тогда не имеет большого значения, что именно является таковым. Если йогачара называется психологическим идеализмом, то гегелевская система может быть названа логическим идеализмом. Это система логических категорий, сводящихся к креативному самосознанию. Креативность интерпретируется как дифференциация и интеграция на высшем уровне. Однако такая дифференциация должна осуществляться со стороны нашего мышления. Тем не менее, Гегель называет такую теорию субъективным идеализмом.

Эти трудности возникают из-за того, что Гегель не допускает реальности простого сознания. Для него всякая реальность опосредована, и, следовательно, сознание, для того чтобы быть реальным, должно перейти в самосознание. Хотя йогачара также приемлет самосознание (*svasamvedana*), она делает это только потому, что ничего другого не остаётся. Когда сознание становится единственной реальностью, оно должно занять место как познающего, так и познаваемого. Однако йогачары осознают нестабильность такой позиции. Объект, несмотря на свою иллюзорность, всё же наличествует, и, следовательно, остаётся иллюзия со стороны сознания, которое узнаёт нечто отличающееся от него самого⁶⁰⁴. Вместе с устранением этой иллюзии раскрывается пустотность самосознания, и сознание снова покоится в самом себе (*cittasya citte sthanat*). Гегель, с другой стороны, рассматривает самосознание как высшую реальность, даже более высокую, чем само сознание. Последнее - это просто момент понимания этой реальности. Для йогачары сознание обязательно самосознающе, так как ничего познаваемого больше нет. Для Гегеля же последнее - это возвращение к сознанию, от простого "абстрактного" единства простого субъекта к опосредованному единству, выходящему за пределы субъектно-объектной двойственности.

Для йогачары гегелевский упор на конкретность как на признак реальности выглядит крайне нелогичным. Легко утверждать, что реальность должна быть опосредованной, или, что опосредованной должна быть вещь сама по себе. Чувствуется потребность в представлении единства или универсальности как конкретного, поскольку это не может быть понято вне частных. Однако это неправильная оценка позиций йогачары или веданты. Каким образом такая универсальность связана со своими частностями? То, что она не может отличаться от них, было доказано самим Гегелем. Не может быть она и тождественна им, поскольку тогда она перестаёт быть их единством. Однако тождественность в различии ничем не лучше. Разница не совместима с тождественностью. Какова же связь между различиями, если они противостоят друг другу и примиряются в тождественности? Каким образом отследить их тождественность в этих двух состояниях? Говорится, что в последней позиции их абстракция устраняется. Однако абстракция - это сама суть частного. Вместе с её устранением она изменяется до неузнаваемости. Следовательно, нельзя утверждать, что одно и то же частное

входит в единство даже без его абстрагирования. Вывод заключается в том, что универсальное никак не может примириться с частным, если настаивать на реальности того и другого. Универсальное может сохраниться, только если будет отброшено частное. Частное - это иллюзия, тогда как универсальное - их реальность⁶⁰⁵. Это понимается не через частности, но через отрицание частных⁶⁰⁶.

Всё это приводит нас к фундаментальному различию подходов гегелевского и йогачаринского анализов. Йогачара основывает свой абсолютизм на негативном суждении. Объект отрицается абсолютно и полностью; он не поддерживается даже как форма сознания. У Гегеля объект - это необходимость; без него субъект не может быть субъектом. У него нет никакого отрицания в том смысле, что в его системе ничего не отрицается. Существующее здесь отрицание лучше было бы назвать различием, ведь оно существует наравне с утверждением. Различие - это даже не абсолютная оппозиция, но просто прелюдия к более великому и совершенному утверждению. Таким образом, отрицание, то есть самосознающее отвержение ошибки, полное и абсолютное, для Гегеля просто невообразимо. Для йогачары проекция "другого" - это отрицание воли⁶⁰⁷. Следовательно, такое отрицание отрицается и, таким образом, приходят к концепции недифференцированного сознания. Гегель же приветствует диверсификацию (универсального) Разума как необходимого момента для достижения более "конкретного" единства с эго, то есть самосознания.

Можно сказать, что ни один из элементов переживания не является ошибочным. Для проявления вещь должна существовать, а то, что существует, должно быть включено в реальность⁶⁰⁸. Абсолютное отсутствие сущности даже не может появиться. Единственная ошибочность - это абстракция или односторонность. Никакая теория авидьи здесь не вырабатывается. Его система не приемлет уничтожения, но только реорганизацию. Любая возможная иллюзия преодолевается через устранение односторонности, то есть самодостаточного существования. У Гегеля нет концепции трансцендентальной иллюзии в йогачаринском смысле этого слова. Для последних субъектно-объектное отношение является чем-то принципиально необъяснимым. Нет никакого способа сформулировать последовательную идею объекта. Он не может быть понят ни отдельно от субъекта, ни в сочетании с ним. Йогачары решают эту трудность, делая объекты, а следовательно, и все отношения, нереальными. Эти отношения неопределённые, поскольку объект - это ничто; нет никакого способа связать нереальное с реальным. Для Гегеля оба этих элемента отношения внутренне противоречивы до тех пор, пока они рассматриваются по отдельности. Как только они оказываются во взаимоотношении, - обнаруживается их внутреннее общее единство.

Таким образом, нет необходимости выходить за пределы мышления. Мышление, содержащее всевозможные различия, само является реальностью. Для йогачары мышление также оказывается реальностью, но она не находит пути примирения всего этого разнообразия. Вместе с отрицанием объекта прекращается и диверсификация мышления. Гегель не поддерживает подобной теории. Для него всё существующее существует для мышления, и только определённая вещь может существовать таким образом. Не диверсифицированная сущность неопределённая и поэтому эквивалентна несуществованию. Однако проглотить противоречие не значит его разрешить. Самодостаточное существование объекта должно быть отброшено. Не равносильно ли это отбрасыванию реальности всего феноменального переживания? Может ли восприниматься объект, который не представляется как независимое "другое"?⁶⁰⁹ Отрицание его независимости сводится к аннулированию объекта как такового. Гегель должен допускать, что по крайней мере рассмотрение вещей как внешних по отношению к мышлению, то есть в их абстракции, является иллюзией. Если же это не

предусматривается, тогда данное философское исследование теряет всякую ценность. Когда мышление избавляется от этой иллюзии, его характер радикально и фундаментально изменяется. Настойчиво называть это мышлением даже в таком случае означает неспособность оценить данный важный факт. Гегель утверждает, что не может быть более высокого знания, ставящего под сомнение обычное сознание вещей, скорее, это более высокое знание находится в непосредственной связи с последним. Это опять же указывает на то, что Гегель не имеет концепции относительно трансцендентальной иллюзии. Иллюзия и её отрицание не могут быть положены на одну доску, или же различаться только количественно.

Поскольку авидья не находит места в гегелевской системе, данная философия не может, строго говоря, называться абсолютизмом. Хотя этот философ и старается выйти за пределы простого феноменального, эта его попытка повреждается тем фактом, что за нею не следует устранение феноменов. Преобразование феномена может быть вразумительно передано, только если само результирующее не является феноменальным. Однако это будет означать, что объект в данном изменённом состоянии был искажён до неузнаваемости, так что нельзя сказать, что это тот же объект, который подвергался преобразованиям. Это сводится к полному устранению существования до преобразования, и в итоге, к трансценденции эмпирического. Однако, чувствуя неприятие ко всякого рода трансценденциям, Гегель старается осуществить невозможное: сделать Абсолют чем-то большим, чем суммарная тотальность эмпирических различий, при том, что он не может быть чем-то отдельным от последних. Решение йогачаров более простое: Абсолют - это реальность проявления, то есть иллюзорного. Это само иллюзорное, воспринимаемое в его истинной форме. Это не просто иллюзорное и, в то же время, это не другое существование, отличающееся от иллюзорного. Без установления иллюзорности проявления соотношение между элементами в композиции “реальность проявления” не может быть логичным. Истощается ли Абсолют при его проявлении или нет? Если да, тогда он прекращает быть чем-то отличным и отдельным от последнего, и сам по себе становится эмпирическим. Если же не истощается, тогда он должен иметь трансцендентное существование, не затрагиваемое различиями, что противоречит его конкретности. Короче, не может быть Абсолюта, чьё отношение с явлениями не было бы как трансцендентным, так и имманентным⁶¹⁰. Настаивать на одном в ущерб другому - значит не понимать истинную природу Абсолюта. Именно реальность явления, не будучи феноменальной, не может быть понята без того, чтобы явление не стало иллюзорным. Сохранять явления без их абстракции бессмысленно. Когда две различные вещи превращаются в единство, производит ли уничтожение их абстракции какое-либо изменение в них самих? Если нет - они остаются несвязанными, а их единство химерическим. Если же да, тогда можем ли мы говорить о той же разнице, наличествующей в данном единстве? Речь здесь идет о каких-то других вещах, тогда как предыдущее было полностью аннулировано. Снова и снова Гегель натывается на фундаментальный факт иллюзии, но в его попытке сохранить все различия он не использует это. И, тем не менее, несмотря на резкое неприятие к противоположному, его абсолют остаётся просто системой относительного. Невозможно понять абсолютность без отбрасывания вовлечения в относительное, то есть без прекращения “конкретного”.

III. Джентиле

Джентиле ближе, чем Гегель, подходит к йогачаре в своей теории ума как “чистого действия”. Гегель, как мы только что видели, вряд ли является чистым идеалистом в чисто эпистемологическом смысле. Его систему лучше было бы назвать логическим, или

психологическим идеализмом. У Джентиле мы снова встречаемся с полноценным идеализмом, возвещающем о превосходстве субъекта и отдающем должное его креативности.

Реальность рассматривается им как процесс, или действие: “Нет ничего кроме конструктивного процесса”⁶¹¹.

Хотя и для Гегеля мышление реально, есть важная разница между ним и Джентиле. Гегель сосредотачивается на объективном мышлении, то есть на логическом содержании мысли, её значении. Сам процесс мышления игнорируется им как несущественный. Джентиле возвращает мышлению его идеалистическую прерогативу. Нет мысли отдельной от мышления. У Гегеля диалектика “понимается как диалектика мыслимых вещей”, тогда как истинная диалектика “может представляться только как диалектика мышления по отношению к внешнему, где нет мыслимого”⁶¹². Когда реальность представляется как мыслимые вещи, она теряет свой динамизм. Мысль у Гегеля подобна идее Платона⁶¹³, из которой “невозможно снизойти до индивидуумов природы”⁶¹⁴. Гегель не может решить проблему индивидуализации.

‘Идеализм - это отрицание любой реальности, которая может быть противопоставлена мышлению как независимая от него, или как его допущение’⁶¹⁵. Лучшего определения не было даже у йогачаров. Строго говоря, вне нас не может быть *другого*, поскольку в знании и в разговоре оно внутри нас. “Знать-значит отождествлять, преодолевать инаковость как таковую”⁶¹⁶. И снова, “мы узнаём объект, когда в этом объекте нет ничего непосредственного, ничего, что наша мысль обнаруживала бы уже существующим до того, как мы начинаем знать об этом, то есть реального перед тем, как оно узнаётся”⁶¹⁷.

Откуда мы можем знать, что объект не может существовать независимо от познающего сознания? Здесь мы снова встречаемся с категорией эгоцентриции (*sahopalambhaniyama*), которая является аргументом для идеализма. “Какие бы усилия мы не предпринимали для осмысления или представления других вещей, а также других сознаний вне нашего собственного сознания, эти вещи, или сознания, остаются внутри него в силу того, что они устанавливаются нами, несмотря на то, что устанавливаются как внешние. Внешнее всегда внутри”⁶¹⁸. Невозможно представить лучшей презентации позиции йогачара. Примечательно, что Джентиле не уклоняется от солипсизма. Как истинный идеалист, он достаточно мудр, чтобы заметить, что другие умы плывут в одной лодке с другими объектами⁶¹⁹.

Однако позиционирование “другого” не отделяет его от ума окончательно, раз и навсегда. Духовная активность длится в виде актуальности этого позиционирования.

Она никогда не позиционированное, но всегда позиционирование⁶²⁰. Она позиционирует заново, каждый момент.

Если объект - это результат конструктивного процесса, то субъект - тем более. Ничего не является реальным, кроме актуального действия мышления. “Ум, в соответствии с нашей теорией, является актом, или процессом, анесубстанцией”⁶²¹. Это не субъект активности, от которой он независим. “Ум не существует отдельно от своих манифестаций.” Само мышление, в не меньшей степени, чем объект, не может рассматриваться “как реальность, существующая отдельно от своего развивающегося процесса”⁶²². “Идеализм - это отрицание бытия ума, отрицание того, что ум есть, поскольку бытие и ум - это взаимно противоречивые

термины... Данный процесс является конструирующим объект в той же мере, в какой он является конструирующим субъект”.

Реальность, таким образом, понимается ни как бытие или состояние, но как конструктивный процесс. Духовная реальность, строго говоря, - это не факт или действие, но само делание. “В мире ума нет ничего уже осуществлённого, ничего уже законченного и завершённого; всё всегда действует. .. Истинное - это то, что в процессе”⁶²³. Такое действие мышления не должно рассматриваться как мышление в гегелевском смысле. Это не законченный продукт, но актуальный процесс. И это процесс конструирования продукта. “Если идея - это идея или основа вещей, тогда вещь должна производиться идеей. Мышление, являющееся истинным мышлением, должно порождать бытие того, что мыслится”⁶²⁴. Или, если мышление отличается от содержания мышления подобно форме и материи, “материя утверждается и превращается в форму. Так что единственное содержание (вещественность), наличествующее в духовном акте, это сама форма в виде активности”⁶²⁵.

Гегелевская диалектика инертна и пассивна по сравнению с диалектикой непрерывного действия. Здесь мы имеем дело ни с мыслительной системой, но с самим мышлением. То, что для Гегеля реальностью является мысль, а не мышление, обнаруживается через другое важное различие. Гегелевская диалектика начинается с мысли, имеющей минимальное содержание, то есть “чистого бытия”, и завершается мыслью, имеющей максимальное содержание,- “абсолютной идеей”. Очевидно, что действительно важным здесь является содержание. Если мы сосредотачиваемся на самой мысли, или на мышлении, которое постоянно создаёт собственное содержание, богатство или скудость содержания становится нематериальным. В такой диалектике мы не можем обнаружить начала; невозможно представить такой стадии в эволюции ума, когда он однажды становится активным и деятельным, будучи до этого лишь бытием. Не может он и придти к концу, когда прекращается активность. Такой процесс является непрерывной длительностью, и вопрос о его становлении более богатым не возникает. “Из данной теории о том, что ум является развитием, следует, что для того, чтобы представить ум как изначально совершенный, или как становящийся совершенным, необходимо больше не рассматривать его как ум. Его не было в начале, его не будет в конце, поскольку его никогда нет. Он пребывает в процессе становления. Он представляет собой становление, которое не может иметь ни предшествующего, ни последующего без прекращения становления”⁶²⁶.

Доктрина о том, что духовный мир постижим только как реальность моей собственной духовной активности, становится абсурдной, если это относится к моей эмпирической активности. Поэтому должна быть выведена разница между умом и эмпирическим эго. “Применительно к эмпирическому эго данная доктрина бессмысленна.” Её ограниченность очевидна. Креативность, которая является реальностью духа, таким образом, должна относиться к более глубокому уровню сознания. Такое трансцендентальное эго является фундаментальной реальностью. Это Абсолют. Однако это не исключает реальности эмпирического эго и даже предполагает его.

Более близкие параллели вряд ли можно обнаружить где-то ещё. Отрицание независимости объекта, утверждение превосходства субъекта, концепция субъекта как сущностного процесса, или креативного акта, - всё это фундаментальные доктрины идеализма и, как таковые, они свойственны обоим этим системам. В обеих системах особенная близкая параллель просматривается во взаимосвязи “креативного сознания” с “трансцендентальным уровнем”; между “трансцендентальным эго” Джентиле и “сознанием-основой” йогачары.

Однако разница между этими двумя не менее фундаментальна из-за существующих у Джентиле жёстких гегелианских тенденций. Эта разница не меньшая, чем между чистым идеализмом и абсолютизмом. Также как и Гегель, он представляет абсолютную реальность как самосознание. “Концепция эго, в которой ум и всё, что есть, реально, является обретением сознания себя (самосознания)”⁶²⁷. Это не сознание эго, но, скорее, сам процесс, являющийся сознанием, становится самосознанием. “Это узнаётся из подтверждаемой позиции, когда эго - это субъект, а тождественное эго - объект... Это дублирование себя на “я” и “другое”, а также обнаружение себя в другом.”

Смысл этого заключается в том, что “другое” никогда не может быть независимым, поскольку оно является лишь диверсификацией сознания, что делает самосознание возможным. “Эго, которое становится эго без “другого”, очевидно, не может быть даже эго, поскольку оно является таковым до тех пор, пока есть “другое”⁶²⁸. Джентиле принимает гегелевский принцип о единстве противоположностей, и поэтому не придерживается концепции чистой воли, понимаемой через отрицание “другого”. Для сознания необходима позиция множественности. Пока оно креативно, оно должно создавать. “Само слово развитие включено в его значение как единичного, так и множественного... Множественность необходима для самой конкретности, для самой диалектической реальности единства... Его бесконечность понимается через множественность, поскольку множественность - это ничто иное, как разворачивание, являющееся актуализацией реальности”⁶²⁹.

Для йогачары, как мы уже видели, позиционирование “другого” представляет собой отрицание воли⁶³⁰. Идея “другого” - это трансцендентальная иллюзия, для которой, однако, сознание не диверсифицируется. Джентиле и Гегель не имеют концепции “неведения”. “Другое” не накладывается на сознание иллюзией, однако, в самой природе сознания заложено формирование “другого”. И в силу этого они не видят возможности для сознания существ освободиться от их объективной вовлечённости, никогда не завершающегося процесса становления. Тем не менее, йогачары, по причинам, которые уже обсуждались, приходят к идее чистой Воли, или чистого Действия, которое есть просто волеизъявление без соответствующего объекта, или, скорее, волеизъявление по отношению к самому себе. Это приводит к рассмотрению объекта как иллюзии, устранение которого не завершается простым отрицанием его независимости. Объект, который больше не воспринимается как “другое”, прекращает восприниматься даже как форма сознания. Внешнее - это его сущность, отрицание которой не оставляет ничего, что препятствовало бы сознанию восстановить своё абсолютное единство.

Идеализм - это одна из величайших философий мира, и система йогачары, о которой говорилось в этой книге, представляет идеализм в его чистой эпистемологической форме. Он не может быть заклеен как простой субъективизм, поскольку абсолютизм - это его неотъемлемая логическая цель. Несмотря на свой абсолютизм, он всё же не отказывается от своей идеалистической склонности, в чём проявляется его спекулятивный характер. Это происходит из-за присущих противоречий, заложенных во всех догматических метафизиках. Такие дефекты свойственны всем конструктивным системам, обнаруживаются они и в йогачаре. Однако другое противоречие, то есть непоследовательность, утверждение того, что не свойственно идеализму, не умоляет эту систему. Непоследовательность возникает в силу отсутствия осознанности относительно сути собственной позиции. Но йогачара, также как и все индийские философии, свободна от этой фатальной ошибки. Другое трудно устранимое противоречие не может быть удалено, поскольку свойственно любой спекуляции. Философия йогачары, с этой точки зрения, является совершенным примером логически

последовательной конструкции. Она не оспаривается другими конструктивными философскими системами; один догматизм не опровергается другим. Если некто отказывается принимать идеализм, он не может это сделать, вовлекаясь в другие спекулятивные философии, но лишь прекратив всяческие спекуляции. Догматизм может быть опровергнут только благодаря чистому критицизму, который анализирует своё внутреннее противоречие. Мадхьямака в этом смысле - это философия философий⁶³¹. Йогачара -это лишь одна из конструктивных систем среди остальных великих, не лучшая, но и не худшая.

СПИСОК АББРЕВИАТУР

BCA - Bodhicaryavatara by Santideva (Bib. Ind.)

BCAP - Bodhicaryavatarapanjika by Prajnakaramati (Bib. Ind.)

BSSB - Brahmasutra Sankarabhasya (Nimayasagar)

CPB - The Central Philosophy of Buddhism by Prof. T. R. V. Murti, Allen & Unwin, 1955.

HB - Buston's History of Buddhism, Tr. by Obermiller (Heidelberg 1931).

HIL - History of Indian Literature by Wintemitz Vol. II (Calcutta University 1933).

LAS - Lankavatarasutra, ed. B. Nanjio, Kyoto 1923.

MA - Madhyamakavatara by Candraklṛti, Ch. VI (incomplete) restored by Aiyaswami Sastri (Journal of Oriental Research, Madras, 1920 ff).

MK - Madhyamakakarikas by Nagarjuna (Bib. Bud. IV).

MKV - Madhyamakakarikavṛtti by Candraklṛti (Bib. Bud. IV).

MSA - Mahayanasutralankara by Asariga, ed. S. Levi, Paris.

MVSBT - Madhyantavibhaga-sutrabhasyatika by Sthirmati, Part I, ed. V. Bhattacharya and G. Tucci (Luzac & Co., 1932).

NB - Nyayasutrabhasya by Vatsyayana (Vizianagaram Sanskrit Series).

NK - Nyayakandali by Sridhara (Vizianagaram Sanskrit Series).

NM - Nyayamanjari by Jayanta (Vizianagaram Sanskrit Series).

NS - Nyayasutra by Gotama.

NV - Nyayavarttika by Udyotkara (Vizianagaram Sanskrit Series).

PV - Pramanavarttika by Dharmakirti, ed. R. Sankrtyayana (Journal of Bihar and Orissa Research Society, XXIV-XXV, Patna).

PVA - Pramanavarttikalankara by Prajnakaragupta, ed. R. Sankrtyayana, Patna.

SV - Slokavarttika by Kumarila (Chowkhalamba Sanskrit Series).

TS - Tattvasangraha by Santaraksita, 2 Vols. (Gaekwad Oriental Series).

TSN - Trisvabhavanirdesa by Vasubandhu ed. S. Mukhopadhyaya, Visvabharatl.

TSP - Tattvasangrahanpanjika by Kamalasila (Gaekwad Oriental Series).

VMS - Vijnaptimatratasiddhi by Vasubandhu, ed. S. Levi, Paris.

VMS(JBORS) - Vijnaptimatratasiddhi by Hsuan Tsang, partially reconstructed by R. Sankrtyayana (Journal of Bihar and Orissa Research Society, XIX-XX, Patna).

VSM - Vedantasiddhantamuktavali by Prakasananda, Banaras.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Indian Idealism, p. 25.

² “Буддийская метафизика с самого начала напоминает философию Юма и Канта.” СРВ, р. 57.

³ Однако не утверждается, что буддизм был идеалистическим с самого начала. См. взгляды Франка, Керна, Валлезера и Рис Девидса, которые обсуждаются в Buddhist Philosophy Кейта,

pp. 47-56. Это грубое непонимание палийского буддизма: Сам Кейт не пришёл к определённому заключению относительно связи между идеализмом и буддизмом.

⁴ Относительно экспозиции трех фаз смотри Stherbatsky, *Buddhist Logic*, Vol. I, pp. 3-14; Obermiller's *The Doctrine of Prajnaparamita*, pp. 91-100; СРВ, pp. 1-2 и pp. 66 ff.

⁵ Дословно переводится как “воззрение о существовании всего” (*прим. пер.*).

⁶ О значении этого неоднозначного термина смотри исчерпывающее объяснение Щербатского в *Central Conception of Buddhism*, pp. 4-6; См. также p. 42.

⁷ См. McGovern's *A Manual of Buddhist Philosophy*, pp. 16-17.

⁸ См. *The Central Conception of Buddhism*, pp. 41-43.

⁹ На эту тему смотри *Six Buddhist Nyaya Tracts*; TS; Щербатской, *Buddhist Logic*, Vol. 1; и Саткари Мукерджи, *Buddhist Philosophy of Universal Flux*.

¹⁰ РУ II, 421.

¹¹ СРВ, pp. 132 ff.

¹² См. МК, Ch. 1, *Pratyaya-pariksa*.

¹³ СРВ, p. 205.

¹⁴ МК, Ch. XXVII; СРВ, pp. 136 ff.

¹⁵ См. МК, X, 10.

¹⁶ СРВ, pp. 104 ff.

¹⁷ VMS, p. 16.

¹⁸ См. Keith's *Buddhist Philosophy*, pp. 161-162. *The Central Conception of Buddhism*, pp. 54-65.

¹⁹ См. *Nyayabindu*, I; PV, II, 123.

²⁰ *varttamanalambanagrahase ca ksanabhangabaddhah*, MVSBT, p. 21.

²¹ PV, II, 247.

²² См. *Abhidharmakosa*, 1,43.

²³ *ksanasya jnanena prapayitum askayatvat*, *Nyayabindutika*, p. 16.

²⁴ Санскрит PVA, p. 108.

- ²⁵ Санскрит PV, p. 243.
- ²⁶ MVSBT, p. 21 ; PV, II, 418-419.
- ²⁷ См. Abhidhammatthasangaha, IV, 8.
- ²⁸ The Central Conception of Buddhism, p. 55.
- ²⁹ samanakalayas ca hetuphalatvayogat, Abhisamayalankaraloka, p. 381.
- ³⁰ Сарвастивадины считают, что есть особая связь, известная как “saguru” между сознанием и объектом, которая определяет то, что сознание должно “схватывать” объект, а не наоборот. Однако, это “признание неведения”. Central Conception, p. 56; 64.
- ³¹ Санскрит PVA, p. 108.
- ³² PV, II, 323.
- ³³ MVSBT, p. 12, 13.
- ³⁴ См. The Central Conception of Buddhism, p. 28.
- ³⁵ Санскрит VMS, p. 16.
- ³⁶ См. MSA, p. 60.
- ³⁷ Санскрит VMS, pp. 15; MVSBT, p. 13.
- ³⁸ VMS, pp. 15-16; MVSBT, p. 9, 14.
- ³⁹ HB, Vol. p. 101.
- ⁴⁰ HB, Vol. II, p. 54; BCA, p. 484; MKV, p. 276.
- ⁴¹ LAS, pp. 142 ff.
- ⁴² ed. B. Nanjio, Kyoto, 1923.
- ⁴³ То, что это компиляция, также ясно из свидетельства Будона. Последний писал, что из 36000 шлок оригинального текста осталось только 3600. HB, Vol. II, p. 169.
- ⁴⁴ HIL, pp. 327-328
- ⁴⁵ Санскритский текст отредактирован J. Rahder, Leuven, 1926. Также он отредактирован R. Kondo, Tokyo, 1930. Отдельно седьмая глава опубликована в Acta Orientalia, IV, 1925, там же дан английский перевод. См. также Poussin в Le Museon, 1907-11; в ERE, II, p. 743 и VIII, pp. 329. ff.

- ⁴⁶ НИ, pp. 327-328.
- ⁴⁷ Санскритский текст отредактирован D. T. Suzuki и H. Idzumi, Kyoto, 1934-1936.
- ⁴⁸ Санскритский текст недоступен. См. E. Lamotte, *Liexplication des Mysteres*, Louvain, 1935.
- ⁴⁹ Санскритский текст недоступен.
- ⁵⁰ *The Awakening of Faith*, p. 17.
- ⁵¹ *Ibid*, p. 42.
- ⁵² *Ibid*, p. 43.
- ⁵³ *The Conception of Buddhist Nirvana*, p. 32.
- ⁵⁴ См. его *Outlines of Mahayana Buddhism*.
- ⁵⁵ D. T. Suzuki перевел его на английский, исходя из второй китайской версии: *Asvaghosa's Discourse on the Awakening of Faith in the Mahayana*, Chicago 1900. См. также T. Richard, *The New Testament of Higher Buddhism*, pp. 37-125.0 системе Ашвагхоши см. *Sogen's Systems of Buddhist Thought*, pp. 252 ff.
- ⁵⁶ Не похоже, чтобы он был известен в Тибете. Будон нигде не ссылается на этот текст.
- ⁵⁷ HIL, pp. 361-362
- ⁵⁸ HIL, p. 362
- ⁵⁹ См. *Eastern Buddhist*, I, 1921, pp. 88, 103 ff.
- ⁶⁰ *Extrait du Bulletin de la Maison Franco-Japonaise*, Tome II, No. 2, Tokyo, 1929.
- ⁶¹ HIL, p. 633.
- ⁶² *The Conception of Buddhist Nirvana*, p. 32.
- ⁶³ HB, Vol. I, p. 45.
- ⁶⁴ *Ibid*, p. 35.
- ⁶⁵ См. *IBID*, p. 31.
- ⁶⁶ HB, Vol. II, p. 139
- ⁶⁷ См. Obermiller: *The Sublime Science of the Great Vehicle to Salvation (Acta Orientalia, Vol. GX)*, 1931, p. 92.

⁶⁸ См. HARPRASAD SASTRI в INQ, I, 1925, p. 465 ff. Он считает, что МАЙТРЕЯ ЖИЛ МЕЖДУ 150 И 265 ГОДАМИ Н. Э. Н. UI, MAITREYA AS AN HISTORICAL PERSONAGE, LANMAN STUDIES; G. TUCCI, ON SOME ASPECTS OF THE DOCTRINES OF MAITREYA (NATHA) AND ASANGA, CALCUTTA, 1930; А ТАКЖЕ JASB, N. S. XXVI, 1930,9,125, ff.

⁶⁹ НВ, Vol. I, p. 53; См. также Obermiller, op. cit. Он приводит краткий анализ всех этих работ, pp. 83-89.

⁷⁰ Санскритский текст с комментариями отредактирован S. Levi (как работа Асанги), Paris, 1907. Некоторые главы были представлены в Acta Orientalia, IX, 1931, pp. 84-86. Есть и его французский перевод.

⁷¹ Санскритский текст вместе с bhasya и tika был отредактирован Tucci и V. Bhattacharya, Calcutta, 1932. Первая глава переведена на английский Д. Л. Фридманом, Utrecht, 1937 и Щербатским, ВВ, XXX, 1936. См. INQ, IX, p. 1019 ff; МСВ, V, p. 271 ff.

⁷² Санскритской редакции этой работы нет. Обермиллер представляет краткий анализ в своем переводе Уттарагантры, Acta Orientalia, Vol. IX, 1931.

⁷³ Санскритской редакции нет. Текст переведен на английский Е. Обер-миллером, The Sublime Science of the Great Vehicle of Salvation как учебник буддийского монизма. Это работа Арья Майтреи с комментариями Асанги. Acta Orientalia, Vol. IX, 1931, pp. 81-306.

⁷⁴ Санскритские карики (karika) отредактированы Щербатским и Обер-миллером, ВВ, XXII, Leningrad, Vol. 1, 1929. См. E. Obermiller, The Doctrine of Prajnaparamita, Acta Orientalia, Leiden, XI, 1933, pp. 1-133; 334-354. Обермиллер также опубликовал анализ этого текста в Acta Orientalia, I, 1933, pp. 106; II, 1936, pp. 275; III, 1943, pp. 404; IV. См. Tucci, Aspects. Aloka Ха-рибхадры, который является одновременно комментарием к Абхисама-яланкаре и Аштасахасрике, был опубликован Вогихарой, Токуо, 1932-5, и Tucci, GOS, 62, Varoda, 1932.

⁷⁵ НН, pp. 353-4.

⁷⁶ Maitreya as an Historical Personage, p. 99.

⁷⁷ НН, pp. 630-1. Обермиллер считает, что есть только две альтернативы: либо Асанга (при условии, что он был автором работ, приписываемых Майтрее) менял свои воззрения, или же писал исходя из разных позиций. The Sublime Science, pp. 94-46. Также он считает, что последнее предположение наиболее вероятно. Уттарагантра и Абхисама-яланкара - это работы, относящиеся к мадхьямаке (pp. 83, 88-9). Мадхьянтавибханга и Дхармадхарматавибханга - это особые интерпретации Сандхинирмочана-сутры, канонического текста йогачары (p. 86). То же и в The Doctrine of Prajnaparamita, pp. 99-100. См. также Stcherbatsky, Nirvana, p. 34 а также сноску №1. Похоже, что Щербатской также сомневается в том, что Майтрея был историческим лицом.

⁷⁸ НН, pp. 355-6

⁷⁹ Будон называет Йогачарабхуми великой работой Асанги. Она состоит из пяти томов, которые вкратце им описываются. НВ, I, pp. 654-56. Похоже, что это тот же текст, что и

Йогачарабхуми-шаstra. Санскритский манускрипт недавно был доставлен Рахулой Санкритаяной из Тибета и отредактирован В. Бхаттачарьей.

⁸⁰ НВ, II, p. 139.

⁸¹ Санскритский текст был отредактирован Вогихарой, Leipzig, 1908, а также см. краткий обзор и диссертация, Токуо, 1130-6. Он был отредактирован Дж. Радером в приложении к его редакции Дашабхуми-сутры,

Leuven, 1926. Этот текст был также опубликован В. Гейгером в *Studia Indo-Iranica*, 1931, pp. 20-38. Французский и английский конспект, а также заметки и пр. были опубликованы Бендалом и Вале-Пусеном: *Sommaire et notes, Le Museon, N. S. VI*, 1905, pp. 38-52 (Chs. 1-2); VII, 1906, pp. 213-230 (Chs. 3-4); XII, 1911, pp. 155-191 (Chs. 5-8). Нет редакции большой работы. Глава, где описывается теория субстанции (*atmavada*), опубликована в Dr. C. Kunban Raja Presentation Volume, 1946, pp. 29-37. Также существует обзор глав в *ZDMG*, 1908, p.91.

⁸² НН, p. 435.

⁸³ НВ, I, 56.

⁸⁴ Санскритский текст отредактирован Прахлад Прадханом, *Visva Bharati Studies*, 12, 1950.

⁸⁵ Нет санскритской редакции. См. E. Lamotte: *Le Somme du grand vehicule d'Asanga*, II, 1938. А также МСВ, III (1934-5), pp. 169-255.

⁸⁶ НВ, II, p-140.

⁸⁷ НН, p. 392.

⁸⁸ НН, p. 392.

⁸⁹ ИHQ, III, p. 736 ff, и введение в *Sadhanamala*, II, pp. XXIII ff, XXVII ff.

⁹⁰ НН, p. 392, сноска.

⁹¹ НН, p. 392-3.

⁹² JASB, XXVI, 1930, p. 129 ff.

⁹³ GOS, № 53, Baroda 1931; Introduction: pp. XXXIV ff.

⁹⁴ НН, pp. 634-5.

⁹⁵ N. Peri, A propos de la date de Vasubandhu, *BEFEO*, XI, 1911, nos. 3-4, подтверждает эту дату. J. Takakusu, *JRAS*, 1905, pp. 33 ff., помещает её между 420 и 500 гг. н. э., но позже, *JRAS*, 1914, p. 1013 ff., отодвинул на более раннее время. Wogihara, *Bodhisattvabhumi*, p. считает, что эта дата находится между 390 и 470 гг. н. э., а время жизни Асанги между 375 и 500 гг. н. э., но в *ERE*, XII, 1921, p. 595 f., он уже говорит о 420-500 гг. как о времени жизни Васубандху.

Однако получается, что было два Васубандху, которые занимались Абхидхармой. Это было поддержано аргументацией Т. Кимуры. Вопрос относительно дат жизни Васубандху обсуждался Дж. Такакусу, Т. Кимурой и Г. Оно в *Lanman Studies*, pp. 79 ff., 89 ff., 93 f. Они соглашаются в том, что относят Васубандху к V веку н. э. Кроме того, Кимура говорит здесь о двух Васубандху. Источник, на который опирается Н. Пери, объявляется Такакусу ложным. С другой стороны, Х. Уи, *Lanman Studies*, p. 101 f. представляет следующие даты: Майтрея 270-350 г. н. э.; Асанга 310-390 г. н. э.; Васубандху 320-400 г. н. э. Такакусу считает, что эти даты отличаются от действительных на 100 лет. См. *НЛ*, pp. 355-6; 631-2., а также предисловие к *TS*, p. LXVI.

⁹⁶ Перевод с китайского был сделан Дж. Такакусу, 1904.

⁹⁷ Весь текст Абхидхармакошавьякхья отредактирован У. Вогихарой. Первая Кошастхана (*Kosasthana*) отредактирована С. Леви и Щербатским, ВВ, XXI, 1918. Вторая Кошастхана отредактирована Вогихарой, Щербатским и Обер-миллером, ВВ, 1931. Тибетская версия карик и бхашьи была отредактирована Щербатским в ВВ, XX, 1917, 1930. Пусен перевел санскритский текст Вьякхьи (*Vyakhya*), 1930 на французский язык, используя тибетскую и китайскую версии. Кроме того, этот текст был переведён на Хивди Ачарья Нарендра Девой, и две Кошастханы уже опубликованы в *Hindustani Academy*, Allahabad. Рахул Санкритаяна собрал разрозненные фрагменты Коши из перевода Пусена и опубликовал их в *Vidyapitah*, Banaras. Приложение к восьмой главе переведено Щербатским, *The Soul Theory of the Buddhist*, *Bulletin de l'Academ des Sciences de Russie*, Petrograd, 1919, pp. 824 ff, 937 ff.

⁹⁸ *НЛ*, pp. 357-8.

⁹⁹ См. A. Shiefner, *Melanges Asiatiques*, VIII, St. Petersburg, 1878, p. 559 ff.

¹⁰⁰ См. Анатха Натха Басу в *ИИ*, 1931, p. 28 ff.

¹⁰¹ *НЛ*, pp. 358, 632.

¹⁰² *НЛ*, p. 359.

¹⁰³ *НВ*, II, p. 143.

¹⁰⁴ *НВ*, I, pp. 52-3.

¹⁰⁵ *НВ*, I, pp. 56-57; См. также II, p. 144.

¹⁰⁶ Санскритский оригинал этих двух трактатов - Вимшатика с автокомментариями и Тримшика с комментариями Стхирмати, - были обнаружены С. Леви и впервые им отредактированы. Вимшатика с автокомментариями была переведена с тибетского на французский Пусеном, *Le Museon*, 1921, pp. 53-90, а также С. Леви, *Materiaux pour l'Etude du Systeme Vijnaptimatratra*, 1932, pp. 43-49; 61-623. Английский перевод см. Hamilton, *Journal of American Oriental Society*, XIII, 1938. На немецкий см. Kitayama, *Metaphysik des Buddhismus*, 1934, pp. 234-69. См. Hamilton, *Buddhist Idealism (thesis)*, Chicago, 1929. Хорошее резюме было представлено S. N. Dasgupta, *ИИ*, IV, 1928, pp. 36-43. Существовало не менее десяти различных комментариев на Тримшику. Они были переведены Сюан Цзаном, который объединил их в одну работу, в основном ориентируясь на Дхармапалу. Она была переложена

на французский Пусеном: *La Siddhi de Hsuan Tsang*, два тома, Paris, 1928-30. См. Н. Уи, *The Vaisesika Philosophy*, London, 1917, p. 2. Некоторые части были восстановлены на санскрите Рахулой Санскритаяной JOBRS, XIX, XX. Ачарья Нарендра Дева составил краткое изложение на хинди в *Sampuranand Commemoration Volume*. См. также JAOS, 51, 1931, pp. 291 -308; S. Lindquist, *Siddhi and Abhinna*, Upsala, 1935; Demieville, BEFEO, 27, pp. 283-98.

¹⁰⁷ См. *The Paascandhaka by Vasubandhu and its commentary by Sthirmati*, Annals of Bhandarkar Oriental Research Institute, XVIII, 1936-7, pp. 276-86.

¹⁰⁸ См. *LeTraite de l'acte de Vasubandhu*, MCB, IV, 1935-6, pp. 151-263.

¹⁰⁹ Фрагмент санскритских комментариев к этому тексту был опубликован Дж. Туччи в JRAS, 1930, p. 61 ff.

¹¹⁰ См. Щербатской в *Le Museon*, N. S., VI, 1905, p. 44 ff.

¹¹¹ Санскритский текст отредактирован в MCB, II, pp. 146-61, а также S. Mukhopadhyaya, *Visvabharati*, 1939.

¹¹² JBORS, XII, 1926, p. 587 ff; IHQ, V, 1929, p. 81 ff.

¹¹³ IHQ, IV, 1928, p. 630 ff.

¹¹⁴ HQ, IV, 1929, p. 211 ff.

¹¹⁵ См. U. Wogihara в ERE, XII, p. 596.

¹¹⁶ Вопрос о времени жизни Стхирмати очень сложен, и, вполне вероятно, что под этим именем существовал отнюдь не единственный буддийский деятель. Один Стхирмати был учеником Гунамати и жил до 435 года н. э. NIL, p. 362.

¹¹⁷ НВ, II, p. 147.

¹¹⁸ НВ, II, p. 148.

¹¹⁹ *The Conception of Buddhist Nirvana*, p. 30.

¹²⁰ По мнению Таранатхи и Будона Дигнага был учеником Васубандху. Рэндл в *Fragments from Digrga*, p. 3, говорит: "Всё, что может быть сказано с определённой точностью, так это то, что он жил где-то между 350-500 вв. н. э." См. Keith, *Buddhist Philosophy*, 305 ff.; Stcherbatsky, *Buddhist Nirvana*, p. 35.

¹²¹ НВ, II, p. 149

¹²² НВ, II, p. 150.

¹²³ Санскритский текст вместе с комментариями был восстановлен Аясвами Шасгри (Adyar). Кроме того, он произвёл реконструкцию других комментариев, включая комментарий

Дхармапалы. См. также S. Yamaguchi и H. Meyer, JAS, 1929, pp. 1-65 (на французском), а также JAS, 1930 (oct.-dec.).

¹²⁴ Частично восстановлена с *vrtti* и *tika* Х.Р.Р. Аенгаром (Mysor, 1930.).

¹²⁵ Переведено с тибетского Дургадасом Чатгерджи, JHQ, IX, 1933, pp. 266-72 и 511-4.

¹²⁶ См. G. Tucci, Hdbg., 1930, MZKB.

¹²⁷ Санскритский вариант реконструирован НД. Мироновым, T'oung-Pao, XXVIII, 1931, pp. 1-25. тибетский текст отредактирован В. Бхатгачарьей, GOS, XXXIX, Varoda, 1927 и санскритский текст А.Б. Дхрувой, GOS, Varoda, 1927. Санскритские фрагменты, которые доступны в цитатах, были собраны и переведены Х.Н. Рэндлом, Fragments from Dignaga, London, 1926. Ньяяправеша, приписываемая Дигнаге, на самом деле является работой Шанкарасвами-на. См. JRAS, 1927, p. 7; JHQ, IV, 1928, pp. 14-22; Ш, 1927, pp. 152-60.

¹²⁸ Вместе с Маноратханандини он был отредактирован Рахулом Санскритая-ной, JBORS, XXIV и XXV, Patna, 1938-39. Кроме того, он частично опубликован вместе с *Праманавартикаоанкарой* Праджнякарагупты, а также в комментарии Карнагомани к одной из глав *Свартануманы* (Svarthanumana) вместе с автокомментарием Дхармакирти, Allahabad, 1944.

¹²⁹ Санскритский текст был отредактирован Петерсоном, Bibliotheca Indica, 1889-90; Щербатским, ВВ, VII, 1918; также опубликовано Chowkhamba, Banaras. Тибетский текст отредактирован Щербатским, ВВ, VIII, 1904. Переведено на английский Щербатским, Buddhist Logic, Vol. II, 1930, ВВ, pp. 1-253. Комментарий Дхармотгары.

¹³⁰ Было опубликовано в GOS, Varoda.

¹³¹ Весь текст состоит из 22 строф, которые можно найти в *Прамеякамаламар-танда* (Prameyakamlamartanda), pp. 504-14.

¹³² Санскритский текст опубликован Рахулом Санскритаяной, JBORS, XXI.

¹³³ Тибетский текст опубликован Щербатским, ВВ.

¹³⁴ НВ, I, pp. 44-5.

¹³⁵ См. “Из последнего (Читтавишуддипракарана (*Citliivisuddiprakarana*) Арья-ядевы) следует, что ум, когда он не затронут представлениями, является истинной реальностью, и очевидное разнообразие, которое он демонстрирует, объясняется окрашиванием представлений, также как прозрачный кристалл окрашивается отражением цветного объекта. Это указывает на то, что Арьядева (170-270) был близок к взглядам Виджнянавады.” Keith, Buddhist Philosophy, p. 230.

¹³⁶ Профессор В. Бхатгачарья сделал предположение, что четвёртая часть Ман-дукьякарик Гаудапады является другой такой попыткой, хотя и в иной форме. См. его The Agamasastra of Gaudapada, Calcuta, 1943.

¹³⁷ См. введение в Таттвасамграху, р. XXI ff.

¹³⁸ Обермиллер приводит эту цитату, НВ, II, р. 136 п.; а также р. 135. См. Обермиллер, *The Sublime Science*, р. 83; *The Doctrine of Prajnaparamita*, р. 90 п.

¹³⁹ Он жил между 705-762 годом н. э. Б. Бхатгачарья обсуждает вопросы дат жизни этого великого учителя в предисловии к Таттвасанграхе.

¹⁴⁰ Санскритский текст отредактирован Эмбаром Кришнамачарьей в GOS, Nos, XXX-XXXI, Varoda, 1926. Вся работа переведена на английский Г. Джа, GOS, 1937-9. См. Satkari Mukheiji, *Buddhist Philosophy of Universal Flux*, Calcutta, 1935. ¹⁴¹MVSBT, р. 10; LAS, X, 687.

¹⁴² *alambana Pariksa*, 6

¹⁴³ Санскрит PV, II, 388; также II, 335.

¹⁴⁴ См. *The New Realism*, pp. 126 ff. *Present Philosophical Tendencies* by Pery р. 315.

¹⁴⁵ *The New Realism*, р. 35.

¹⁴⁶ TS, 1,20,30-31; TSP, I р. 567-68.

¹⁴⁷ *Autobiography*, by R. G. Collingwood, р. 34.

¹⁴⁸ Адвайта-веданта, как будет видно в итоге (см. гл. 10), имеет реалистическую эпистемологию. Веданта имеет целью отследить тождественность объекта в его двух состояниях: узнанном и неузнанном. Она не может продемонстрировать эту тождественность эмпирически, поскольку в таком случае необходимо знать объект без его знания, но она может доказать эту тождественность трансцендентально, посредством анализа иллюзии. Когда устраняется иллюзорность змеи, обнаруживается лежащая в основе этого веревка. Затем выясняется, что эта веревка ничего не делает для того, чтобы стать узнанной. Она известна как существующая сама по себе, даже когда принимается за змею. Змея иллюзорна, поскольку не существует отдельно от своего узнавания (*pratibhasa-matra-sariratva*), то есть она не находится в пространстве и времени. Если веревка находится в том же положении, сама возможность такой ошибки предотвращается. Даже если эта змея как-то проявляется, нет никакого основания предпочитать веревку змее. Поэтому индифферентность веревки по отношению к тому, чтобы быть узнанной, является предпосылкой иллюзорного проявления.

¹⁴⁹ Санскрит PVA, р. 32. А также VMS, р. 17.

¹⁵⁰ TSP, I, 568. Санскрит А также PV, II, 390-1.

¹⁵¹ Санскрит. PV, р. 218.

¹⁵² SV (*Sunyavada*), 229; NM, р. 541; *Prameya Kamala Martanda* р. 106.

¹⁵³ Выражение, изобретенное Перри.

- ¹⁵⁴ The New Realism, pp. 11-12; Perry, Present Philosophical Tendencies, pp. 131-132.
- ¹⁵⁵ Idealism, by A. C. Ewing, p. 31.
- ¹⁵⁶ Санскрит MVSBT, p. 21.
- ¹⁵⁷ Санскрит. PV II, 343.
- ¹⁵⁸ Санскрит MVSBT, p. 20. Ni. Санскрит PV, II, 204; См. также 479.
- ¹⁵⁹ Здесь хотелось бы вспомнить любопытную доктрину Бхатты, который был искренним реалистом. В связи с проблемой познаваемости познания он высказывает интересную идею: будучи известным, объект обретает знакомый аспект, то есть “известность”. Это новое и особое качество называется jnatata или prakatya и является единственной основой для существования знания (arthapatti). см. Nyayakanika, p. 267.
- ¹⁶⁰ Санхья и адвайта-веданта признают реальность чистого сознания, а также умственную материю (**buddhi** или **citta**), которая нагружается всеми теми функциями, которые не способны осуществлять чистое сознание. Например, в ад-вайта-веданте “сознание-свидетель” (saksi) узнаёт всё одновременно. Изменение или последовательность не играет роли при таком познании. Но ограничение сознания умственной материей приводит к последовательности познания и делает память возможной. Однако сложно сделать универсальное **सक्षि**(saksi) релевантным определённым актам познания (**buddhi-vrtti**).
- ¹⁶¹ См. Concept of Consciousness, by E. B. Holt. Также A Study in Realism, by Laird, p. 64.
- ¹⁶² PV, II, 375, Санскрит PVA, p. 112.
- ¹⁶³ При рассмотрении природы воображения мы сталкиваемся с теми же проблемами.
- ¹⁶⁴ PV, II, 358; а также 341.
- ¹⁶⁵ A Study in Realism, p. 28; а также Berkeley: Three Dialogues, pp. 213-14 (Everyman’s Ed.).
- ¹⁶⁶ VMS, p. 39; а также PV, II, 400,344; NM, p. 540.
- ¹⁶⁷ A Study in Realism, p. 29.
- ¹⁶⁸ Это известно из теории существования (subsistence), которая будет обсуждаться позже.
- ¹⁶⁹ Санскрит TSP, 1,574.
- ¹⁷⁰ См. A Commentary to Kant’s Critique of Pure Reason by N. Kemp Smith, p. 587.
- ¹⁷¹ NB, V, 142-143.
- ¹⁷² Эта теория принятия одного за другое (anyathakhyati vada) Ньяи.

¹⁷³ MA, p. 42.

¹⁷⁴ NB, V, 143.

¹⁷⁵ См. теорию восприятия в гештальт-психологии.

¹⁷⁶ Это известная теория akhy ati-vada Прабхакары, который в некоторых случаях даже более последователен, чем Ньяя. См. Prakarana-pancika, p. 43 ff.

¹⁷⁷ A Theory of Direct Realism by Turner, p. 9.

¹⁷⁸ См. “неопределимое” (anirvacaniya-rajatotpatti) ведантисгов.

¹⁷⁹ Ньяя пытается уклониться от этой трудности, смело заявляя, что даже здесь мы находимся в непосредственном контакте с реальной змеей. Однако этот контакт не обычный, - это постижение неизменной связи (jnana-laksana-pratyasatti). Само знание змеи здесь - это pratyasatti.

¹⁸⁰ См. Tattva Pradipika (Citsukhi), p. 63.

¹⁸¹ Или “содержания”, которая наилучшим образом сформулирована у Сантаяны в Scepticism and Animal Faith.

¹⁸² Twentieth Century Philosophy, p. 317; а также Essays in Critical Realism.

¹⁸³ Twentieth Century Philosophy, p. 320.

¹⁸⁴ В теории познания саутрантиков чувственное сознание адекватно познаёт свои объекты, которые отражаются в нём как аспекты (образы). Опираясь на эти аспекты объектов, рассудок посредством ментального конструирования создаёт различные представления о тех или иных целостностях, которые приписываются аспектам чувственных объектов. Так, например, совокупности психических дхарм приписывается идея «эго», «личности». В рассматриваемой же теории те сущности, которые воспринимаются сознанием, не имеют столь непосредственной связи с реальными объектами, каковую имеют аспекты саутрантиков. Эти сущности фактически образуют свой собственный мир, непонятно каким образом связанный с гипотетически существующей реальностью. Далее рассудок, опираясь на воспринятые сущности, конструирует образ внешнего мира. Но если у саутрантиков нереальное (идеи типа «это») приписываются реальному (дхармам), то здесь несуществующее (концепции) приписывается несуществующему (сущностям). (Прим. ред. перевода).

¹⁸⁵ См. PVA, p. 23.

¹⁸⁶ Санскрит MVSBT, p. 10.

¹⁸⁷ См. далее гл. 4.

¹⁸⁸ NS, IV, 11-35.

¹⁸⁹ См. MVSBТ, р. 22.

¹⁹⁰ Объекты сна уже должны были восприниматься прежде: NS, IV, 11, 34; а также SV (Niralambanavada), 107. Объекты сна являются содержанием восприятия - в соответствии с Гаутамай, и памяти, - в соответствии с Кумарилой.

¹⁹¹ MSA, pp. 60-61.

¹⁹² Санскрит PVA, pp. 28-29; а также 44.

¹⁹³ См. глава 10 и 11.

¹⁹⁴ TSP, I, p. 550-51; PV, II, 360,410; а также BSSB, II, 2,28.

¹⁹⁵ TS, 1,565, p. 190.

¹⁹⁶ TS, 1,560, p. 188.

¹⁹⁷ Это мы наблюдаем у Канта и в саутрантике, а также, в совершенно ином виде, в адвайта-веданге.

¹⁹⁸ Это теория санкхьи о причинности.

¹⁹⁹ Такова теория причинности ньяи.

²⁰⁰ TS, 1,579-83, p. 194.

²⁰¹ VMS, p. 6.

²⁰² PV, II, 200-1.

²⁰³ Санскрит. Это есть знаменитое буддийское “лезвие Оккама”.

²⁰⁴ TS,1,1998.

²⁰⁵ VMS, p. 8.

²⁰⁶ Санскрит NK, p. 31.

²⁰⁷ Это, например, теория ньяи относительно субстанции и атрибутов.

²⁰⁸ Такая модель иллюстрируется системой самкхьи, Рамануджой, Шанкарой и Спинозой.

²⁰⁹ Адвайта-веданта - наиболее последовательная форма такой метафизики.

²¹⁰ Санскрит NM p. 314.

²¹¹ См. Theory of Mind as Pure Act, by Gentile, p. 31.

- ²¹² Мы не описываем определённую теорию эго, мы только указываем на то, что осознаём субъект как сущность другого порядка, чем объект. Эта сущность, однажды обнаруженная, в различных метафизиках интерпретируется по-разному.
- ²¹³ См. доктрина anuvyavasaya в ньяе; а также Перри, Present Philosophical Tendencies, p. 321.
- ²¹⁴ The New Realism, p. 118 ff.
- ²¹⁵ Санскрит 2, цитируется в Prameya Kamala Mirtanda, p. 505.
- ²¹⁶ Sabandha-panksa, 4, ibid, p. 506.
- ²¹⁷ Ibid, 1.
- ²¹⁸ TSP, I, p. 559; PVA p. 6.
- ²¹⁹ См. глава 7.
- ²²⁰ См. Hindu Realism, by J. C. Chatterjee.
- ²²¹ Относительно критики атомизма мадхьямакой смотри Catuhsataka, pp. 46-56. Abhisamayalankaraloka, pp. 372-74.
- ²²² Санскрит VMS (JBORS), XIX, p. 24; VMS, p. 16; MVSBT, p. 21; alambanapariksa, 1; PVA, p. 10.
- ²²³ PV, II, 321.
- ²²⁴ См. SB, II, 2,28.
- ²²⁵ MVSBT, p. 21; VMS, p. 16.
- ²²⁶ TS, 1,1968-69.
- ²²⁷ VMS (JBORS), XIX P- 24; alambanapariksa, 2,5.
- ²²⁸ TS, 1,1970.
- ²²⁹ TS, 1,1984.
- ²³⁰ alambanapariksa, 4.
- ²³¹ BSSB|I,2,16.
- ²³² См. RICOY OF MIND AT PURE ACT, p. 114,169.
- ²³³ TSP,I,p. 556.

²³⁴ Санскрит VMS, p. 7.

²³⁵ TS, 1,1992.

²³⁶ TSP, p. 556.

²³⁷ Закон исключения среднего (третьего) заключается в том, что между противоречащими высказываниями нет среднего, то есть третьего высказывания. Поэтому из двух таких контрадикторных высказываний в одно и то же время и в одном и том же отношении одно является непременно истинным. Отсюда вытекает идея косвенного доказательства: достаточно показать, что позиция, противоречащая твоей, ложна, чтобы тем самым утвердить истинность собственного воззрения. (Прим. ред. перевода).

²³⁸ См. Prameya Kamala Martanda, p. 51.

²³⁹ TSP, 1,553; PV, II, 394. Санскрит

²⁴⁰ Prakarana Pancika, p. 58.

²⁴¹ TSP, I, p. 553.

²⁴² См. стодолларовый аргумент Канта.

²⁴³ SV, Niralambanavada, 88-91; BSSB, II, 2, 28.

²⁴⁴ См. САНСКРИТ. VMS (JBORS), XIX, p. 22.

²⁴⁵ PV, II, 334.

²⁴⁶ PVA, p. 98.

²⁴⁷ TSP, I, p. 553.

²⁴⁸ Ibid, p. 553.

²⁴⁹ VMS, p. 17; VMS (JBORS), XIX, pp. 43-5; MVSBT, p. 15.

²⁵⁰ PV, II, 361-3; а также см. MA, p. 54.

²⁵¹ NB, IV, 2,34; NM, p. 545; NK, p. 185; SV (Niralambanavada), 108-11.

²⁵² TSP, I, p. 582; PV, II, 323.

²⁵³ Ibid, p. 553.

²⁵⁴ alambanapariksa, 6-7; PVA, p. 21.

²⁵⁵ BSSB, II, 2, 28; Savarabhasya, 1, 1, 5; SV, p. 237.

²⁵⁶ НК, р. 130; МА, VI, 55. Также можно отметить другой характерный момент; сны в отличие от реальности не являются субъектами морально-нравственного закона. VMS, р. 9; См. NV, IV, 3, 34.

²⁵⁷ См. Ргашеуа Kamala Martanda, р. 50.

²⁵⁸ Ibid, р. 78.

²⁵⁹ VMS, р. 9; PVA, р. 59.

²⁶⁰ PV. II, 336.

²⁶¹ Санскрит Yogasutrabhasya, IV, 15.

²⁶² MVSBT, pp. 16-17.

²⁶³ Всё это очень похоже на доктрину Лейбница о “предустановленной гармонии”. Монады не имеют “окон”, они не могут взаимодействовать, и каждая из них управляется законами, присущими ей самой. Всякое переживание - это просто развитие собственных латентных семян. Но, в силу ошибочно воспринимаемой частичной тождественности, возникает иллюзия взаимодействия и интересубъективного мира. См. The Philosophy of Leibnitz Бертрана Рассела, pp. 43-48; 137-138.

²⁶⁴ VMS, р. 9; MVSBT, pp. 16-17; Buddhist Logic Щербатского, I, р. 523.

²⁶⁵ См. доктрина ekajivavada в Веданте. Siddhanta-Lesa-Samgraha, pp. 20-21; см. Citsukhi, р. 383.

²⁶⁶ См. Брэдли, Apperance and Reality, р. 226.

²⁶⁷ МА, р. 59; ВСА, р. 392-9.

²⁶⁸ TS, I, 2063; SV (Sunyavada), 64.

²⁶⁹ PV, 326-27.

²⁷⁰ TS, I, 2025.

²⁷¹ PV, II, 427.

²⁷² apratyaksopalambhasya narthadrstih prasajyate, TS, I, 2074; а также 2021.

²⁷³ PV, II, 480.

²⁷⁴ PVA, р. 73.

²⁷⁵ PV, II, 444.

- ²⁷⁶ *avedyatve sati aparoksavyavaharayogyatvam. Advaita Siddhi*, pp. 768 ff.
- ²⁷⁷ PV, II, 332, 339 и 350.
- ²⁷⁸ BSSB, II, 2, 28; а также Prameya Kamala Martanda, pp. 50-51.
- ²⁷⁹ MVSBT, p. 15; PVA, p. 95.
- ²⁸⁰ Возражения против моментальности сознания появляются в очень многих местах брахманических текстов, но здесь не рассматриваются, поскольку *кианикавиджняпавада* не является абсолютной позицией йогачары. См. глава 7.
- ²⁸¹ VMS (JBORS), p. 49 ff.; MVSBT, pp. 27-28; См. Note sur Г alaya-vijnana by Poussin, MCB, II, 1934-5, pp. 148-168; а также G. Lamotte, MCB, III, pp. 169-255.
- ²⁸² Санскрит. Цитата из Abhidharmasutra в MVSBT, p. 28.
- ²⁸³ Санскрит Цитируется из VMS (JBORS) Mahayana-Abhidharma-Sutra, p. 53. См. также Mahayanasangraha на той же странице. А также MVSBT, p. 28.)
- ²⁸⁴ VMS (JBORS), p. 46-47; VMS, p. 18.
- ²⁸⁵ Санскрит PVA, p. 22. См. Санскрит. Nyayaratnakara к SV, Sunyavada, 17, p. 273.
- ²⁸⁶ VMS, p. 18; MVSBT, p. 28.
- ²⁸⁷ Почему Абсолютное Сознание не имеет содержания, будет обсуждаться в седьмой главе.
- ²⁸⁸ VMS, p. 19.
- ²⁸⁹ Эти два способа известны как darsanabhaga (способность к восприятию) и nimittabhaga (воспринимаемое) соответственно. См. также VMS (JBORS), p. 61. Санскрит
- ²⁹⁰ VMS, p. 19; Санскрит (ca yat); VMS (JBORS), p. 60.
- ²⁹¹ Ibid, p. 19.
- ²⁹² См. STCHERBATSKY, NIRVANA, p. 32.
- ²⁹³ VMS, p. 22.
- ²⁹⁴ VMS, p. 22.
- ²⁹⁵ См. CPB, p. 62.
- ²⁹⁶ См. MA, p. 59.

²⁹⁷ Хотя они и описываются в терминах двойственности, но на уровне как сознания-хранилища, так и свидетеля эта двойственность не осознаётся. (Прим. ред. пер.)

²⁹⁸ См. Siddhanta lesasangraha, pp. 31-34.

²⁹⁹ То есть нельзя сказать, что серии моментов сознания различных личностей порождают один и тот же момент алаи. (Прим. ред. пер.)

³⁰⁰ Алая не может представлять собой лишь одну серию моментов, так как в этом случае возникают проблемы с сосуществованием в ней различных конфигураций отпечатков, порождённых различными личностями. Множество индивидуумов не могут породить одну серию моментов. Это подобно тому, как разные деревья не могут производить тождественные семена. (Прим. ред. пер.)

³⁰¹ См. LAS, p. 38.

³⁰² VMS, p. 22.

³⁰³ Сама идея, категория объекта возникает непосредственно из трансцендентальной иллюзии, будучи в определённом смысле фактически тождественна ей. Но чтобы эту идею инаковости (объективности) развернуть в многообразие эмпирических сущностей, тем самым доопределив неопределённую чистую объективность, требуется деятельность манаса. Именно последний несёт в себе ту совокупность категорий, которые конституируют эмпирический мир. (Прим. ред. пер.)

³⁰⁴ Их объяснение будет дано в следующей главе.

³⁰⁵ VMS, p. 23.

³⁰⁶ VMS, p. 22.

³⁰⁷ Ibid, p. 22.

³⁰⁸ Ibid, p. 24.

³⁰⁹ Ibid, p. 24.

³¹⁰ Ibid, p. 34-35.

³¹¹ VMS, p. 33.

³¹² alambana Pariksa, 8.

³¹³ Санскрит; PVA, p. 22.

³¹⁴ MVSBT, pp. 26-7.

³¹⁵ См. гл. 7

³¹⁶ Список элементов в соответствии с сарвастивадой приводится в *Central Conception of Buddhism*, App. II, pp. 95-107. Список тхеравады обсуждается в *Abhidhammatthasangaho*. Предположительно, список саутрантики представлен в тамильских источниках, а также как приложение (D), в издании *Adayar*, в *alambana Pariksa*, под редакцией Pt. Aiyaswami. В третьем приложении к той же работе редактор даёт реконструкцию *Mahayana Satadharma Vidyamukham*, которая является списком 100 дхарм в соответствии с йогачарой. Этот список полностью соответствует тому, который представлен в *VMS*, pp. 25-33. 100 дхарм обсуждаются с приведением сравнительных деталей по каждому пункту в *Macgovern's A Manual of Buddhist Philosophy*, Vol. I. Они также перечислены в *Sogen's Systems of Buddhist Thought*, pp. 219-230.

³¹⁷ См. *MSA*, XI, 37.

³¹⁸ *The Yagasutrabhasya* также использует термин “abhoga”, p. 21.

³¹⁹ См. определение памяти в *Yoga Sutra*: Санскрит 1,11.

³²⁰ Это соответствует *sravana*, *manana* и *nididhyasana* в веданте.

³²¹ *VMS*, pp. 26-8.

³²² То есть можно испытывать стыд, даже просто помыслив неблагое деяние.

³²³ Лингвистически, такие термины как *alobha* и пр. кажутся отрицающими, но на самом деле они утверждающие. Так, *amoha* - это скорее не отсутствие ошибочного знания, но наличие верного знания.

³²⁴ *VMS*, pp. 28-32.

³²⁵ Основа этого подразделения никогда не обсуждалась. Возможно, главные клеши рассматриваются как основа, а вторичные как их производные. В этой связи может быть полезным обратиться к замечательному описанию, представленному Спинозой в его *Ethics*, Pt. IV, ‘Of Human Bondage’.

³²⁶ См. Спиноза, *Ethics*, Pt. IV, Prop. XIV.

³²⁷ *Ibid*, Prop. XXII.

³²⁸ *Ibid*, Prop. XLVIII-XLX.

³²⁹ *VMS*, pp. 32-33.

³³⁰ *VMS*, p. 32.

³³¹ *VMS*, p. 21,33.

³³² Неопределённость здесь понимается в том смысле, что кармические последствия дхарм, относящихся к манасу, имеют неопределённый характер. (Прим. ред. пер.)

- ³³³ При делении дхарм на скандхи авиджняпти относится к рупа-скандхе, в то время как при делении дхарм на аятаны данный тип дхарм относится к нечувственным объектам (дхарма-аятана). (Прим. ред. пер.)
- ³³⁴ Введение этого элемента в список дхарм произвело настоящую революцию в теории дхарм. Вместо неизменной дискретности они становятся модусами Абсолюта.
- ³³⁵ См. доктрину аристотелевской логики, когда О-пропозиция распределяет свой предикат.
- ³³⁶ Таков взгляд мадхьямаки.
- ³³⁷ Санскрит; VMS, p. 43; а также Санскрит PV, II, 213.
- ³³⁸ РУП, 337; а также p. 235.
- ³³⁹ Санскрит. TS, 1,2012.
- ³⁴⁰ Санскрит TS, 1,2001.
- ³⁴¹ Так как само сознание не может быть синим, то, следовательно, при познании синего должно возникнуть некое отношение между сознанием и синим как между различными сущностями. Даже если синее - это проекция из самого сознания, тем не менее при его познании оно (т.е. синее) должно восприниматься как находящееся в реальном отношении с познающим его сознанием. (Прим. ред. пер.)
- ³⁴² MSA, p. 61.
- ³⁴³ MSA, VI, 1.
- ³⁴⁴ MSA, VI, 7-8; PV, II, 330-1.
- ³⁴⁵ MSA, XI, 48; а также PV, II, 332.
- ³⁴⁶ Санскрит; MSA P-191.
- ³⁴⁷ PV 11,354.
- ³⁴⁸ grahyabhava tadagrahat; VMS, p. 43; MVSBT, p. 10,14,22-23; 213; LAS, X, 563; TSN, 36.
- ³⁴⁹ Санскрит; MSA p. 191.
- ³⁵⁰ MSA XI, 41.
- ³⁵¹ PV, II, 215.
- ³⁵² VMS, p. 41-42; sarvakalam tathabhavat.
- ³⁵³ VMS, p. 43; jnanam lokattaram ca tat

- ³⁵⁴ 5Ji. MSA VI, IX, 24.
- ³⁵⁵ См. Mind as Pure Act, p. 261.
- ³⁵⁶ См. brahma veda brahmaiva bhavati.
- ³⁵⁷ Таким образом, citta, на самом деле, - это acitta. VMS, p. 43.
- ³⁵⁸ Санскрит. MVSBT
- ³⁵⁹ Санскрит; PV, II, 354.
- ³⁶⁰ См. MA, VI, 46; LAS, X, 56-7.
- ³⁶¹ CPB, p. 320.
- ³⁶² См. Bhamati, p. 26.
- ³⁶³ Санскрит; Advaitasiddhi, p. 94.
- ³⁶⁴ Это вариация доктрины об ошибочном представлении (anyatha-khyativada).
- ³⁶⁵ Такая логика также применима и к адвайта-веданте. Для мадхьямаки же оба термина, то есть весь взаимосвязанный комплекс, является ошибочным. См. CPB, гл. 13, везде.
- ³⁶⁶ Санскрит; MVSBT, p. 18.
- ³⁶⁷ MVSBT, p. 29.
- ³⁶⁸ Ni. MS A P- 55.
- ³⁶⁹ Санскрит; VMS, p. 43.
- ³⁷⁰ Абсолют здесь не может быть объектом, так как понятие объекта предполагает наличие субъекта, то есть ситуацию двойственности. (Прим. ред. пер.)
- ³⁷¹ Знание объекта, которое отлично от него и принадлежит также отдельно существующему познающему субъекту, не является реальным. (Прим. ред. пер.)
- ³⁷² Это - одна из возможных и весьма распространённых трактовок воззрения йогачары по поводу абсолютной реальности. Но она вовсе не следует с необходимостью из базовых трактатов основателей данного философского направления. Как показывает наш анализ, истинная позиция йогачаров по данному вопросу значительно сложнее и предполагает различение того универсального принципа, который изначально совершенен, и тех реально существующих потоков индивидуальной присущей осознанности, которые могут как впадать в неведение, так и выходить из него. Более подробно данная проблема обсуждается в книге «Читтаматра: миф и реальность». (Прим. ред. пер.)

- ³⁷³ Таков второй способ рассмотрения отношения Абсолюта и явлений. (Прим. ред. пер.)
- ³⁷⁴ См. Nirvana, p. 34.
- ³⁷⁵ То есть явления реальны благодаря присутствию в них Абсолюта (прим. ред. пер.)
- ³⁷⁶ Санскрит; VMS, p. 40.
- ³⁷⁷ Как мы уже отмечали, это - лишь одна из интерпретаций философии йогачары. (Прим. ред. пер.)
- ³⁷⁸ MSA, XI, 47; а также 48: VMS, p. 42-3.
- ³⁷⁹ MVSBТ, p. 23-24.
- ³⁸⁰ Лишь на пути к освобождению есть мысль о свободе и о несвободе. Когда освобождение достигнуто, мысль о нём исчезает. (Прим. ред. пер.)
- ³⁸¹ Лишь самосознание может являться основой философской рефлексии, способной усомниться в реальности явлений и высказать предположение об иллюзорности их независимого бытия. Просто сознание явлений не сомневается в их конечной реальности. Нестабильность самосознания заключается в том, что оно, с одной стороны, должно отличаться от сознания явлений, с другой стороны, оно в своём возникновении опирается на сознание явлений. Так, знание знания синего предполагает наличие просто знания синего, хотя и не совпадает с последним. (Прим. ред. пер.)
- ³⁸² Сознание объекта, отделённое от самосознания, есть не имеющая смысла иллюзия. Такое сознание не есть даже знание, ибо когда мы нечто знаем, то знаем и сам факт своего знания. (Прим. ред. пер.)
- ³⁸³ Здесь, судя по всему, речь идёт о самосознании, осознающем идею свободы от объектов. Такое сознание не является абсолютным, так как на абсолютном уровне нет зависимости от объектов, поэтому не может быть и мысли об освобождении от них. (Прим. ред. пер.)
- ³⁸⁴ Санскрит; MSA, p. 191; XI, 47; MVSBТ, p. 23; VMS, p. 43.
- ³⁸⁵ VMS, p. 42; MVSBТ, p. 41.
- ³⁸⁶ Санскрит; MSA XIX, 53.
- ³⁸⁷ MSA, XI, 16.
- ³⁸⁸ MSA, XI, 13.
- ³⁸⁹ Санскрит; цитируется из Abhisamayalankaraloka, p. 150. См. также MVSPТ, pp. 11 -12; 47.
- ³⁹⁰ Что касается концепции мадхьямаки относительно двух истин, см CPB, p. 243. ff.

³⁹¹ Санскрит.

³⁹² Парикальпита-это то в иллюзии, что не имеет никакой реальности. Паратантра - это реальный аспект иллюзии. Также вполне допустимо рассмотрение паратантры как реальности, загрязнённой иллюзией проявлений, а пари-кальшту - как иллюзию в её чистом виде. (Прим. ред. пер.)

³⁹³ В веданте два аспекта иллюзорного с онтологической точки зрения фактически равноценны; их выделение связано лишь с необходимостью считаться со способом видения обычных людей. В йогачаре два аспекта иллюзорного онтологически не равноценны, и отличие между ними носит сущностный характер, никак не связанный с мнением обычных людей. (Прим. ред. пер.)

³⁹⁴ VMS, pp. 39-42; MSA, XI, 38-41; TSN; MVSBT, pp. 19-20; LAS, X.

³⁹⁵ VMS, p. 39.

³⁹⁶ VMS, p. 39.

³⁹⁷ PV, II, 356; VMS, p. 39.

³⁹⁸ Санскрит; MVSBT, p. 19.

³⁹⁹ LAS, X, 150.

⁴⁰⁰ VMS, p. 39.

⁴⁰¹ Это соответствует сарвастиваде и противоречит мадхьямаке. Для последней пратитьясамутпада представляет собой логическую 'зависимость и, как таковая, является признаком нереальности (sunyata). Йогачары возвращаются к интерпретации временной последовательности как характеристике реальности, хотя и не абсолютной. См. далее гл. I.

⁴⁰² LAS, X, 60.

⁴⁰³ MVSBT, 1,2.

⁴⁰⁴ MSA, XI, 41; LAS, X, 174.

⁴⁰⁵ Санскрит, MVSBT, p. 19; а также MSA, IX, 78; VMS, p. 40.

⁴⁰⁶ TSN, 32,33.

⁴⁰⁷ MVSBT, p. 40.

⁴⁰⁸ VMS, p. 40; Санскрит

⁴⁰⁹ LAS, CX, 151.

⁴¹⁰ VMS, p. 40.

⁴¹¹ Судя по всему, здесь автор хочет сказать, что в самой конструкции нереального заложено знание нереальности, пустоты объектных проявлений. В этом смысле представление нереального носит абсолютный характер. (Прим. ред. пер.)

⁴¹² MVSBТ, p. 23-4; Санскрит.

⁴¹³ dvayabhavabhava; TSN, 25.

⁴¹⁴ TSN, 26.

⁴¹⁵ vyavaharasamucchedasvabhava; TSN, 23.

⁴¹⁶ В Адвайта-веданте иллюзорное - это также pratibhasamatrasanrattva.

⁴¹⁷ VMS, p. 41; а также MSA, p. 95.

⁴¹⁸ VMS, p. 40.

⁴¹⁹ TSN, 11.

⁴²⁰ TSN, 12.

⁴²¹ VMS, p. 41.

⁴²² VMS, p. 41.

⁴²³ TSN, 13.

⁴²⁴ asti-nastiti cocyate; TSN, 26; См. также MVSBТ, p. 39.

⁴²⁵ TSN, 16.

⁴²⁶ Санскрит; Samkhya Karika, 1.

⁴²⁷ Санскрит; Yogasutrabhasya, II, 15, p. 77.

⁴²⁸ Санскрит; ibid, II, 15, p. 76.

⁴²⁹ Конкретный объект есть проявление одного из семян, хранящихся в алае. Даже если уничтожить сам объект, его семя, тем не менее, всё равно останется. (Прим. ред. пер.)

⁴³⁰ См. LAS, X, 145.

⁴³¹ MVSBТ, p. 29.

⁴³² Санскрита; PV, II, 282.

- ⁴³³ MSA, XI, 32; а также XIX, 49.
- ⁴³⁴ MSA, XI, 49.
- ⁴³⁵ См. MV BT, p. 34 ff.
- ⁴³⁶ Санскрит; MSA, XX, 44.
- ⁴³⁷ Санскрит, MSA, IX, 2.
- ⁴³⁸ См. VMS, p. 42.
- ⁴³⁹ MSA, XI, 44.
- ⁴⁴⁰ Санскрит; MSA, XIX, XIX, 44.
- ⁴⁴¹ Санскрит; MSA, IX, 81.
- ⁴⁴² Санскрит; MSA, XVIII, 66; VMS, p. 42.
- ⁴⁴³ Санскрит; Abhisamayalankara, У 21, цитируется из MVSBT, p. 25.
- ⁴⁴⁴ См. MSA, p. 87.
- ⁴⁴⁵ MVSBT, p. 43.
- ⁴⁴⁶ Это подразумевается сравнениями в MSA, XI, 33.
- ⁴⁴⁷ Санскрит; MSA, XI, 29.
- ⁴⁴⁸ MSA, XI, 34-5.
- ⁴⁴⁹ Санскрит; MVSBT, p.42.
- ⁴⁵⁰ MS A, IX, 37.
- ⁴⁵¹ MSA, III, 2.
- ⁴⁵² См. MSA, IX, 15-16; а также 34.
- ⁴⁵³ Obermiller, The Sublime Science, p. 100.
- ⁴⁵⁴ The Sublime Science, p. 100-1.
- ⁴⁵⁵ Ibid, p. 102.
- ⁴⁵⁶ Ibid, p. 103.

⁴⁵⁷ Abhisamayalankara, 1,39. Обсуждение различных интерпретаций концепции готры см. The Sublime Science, pp. 97-102.

⁴⁵⁸ VMS, p. 44.

⁴⁵⁹ MSA, VI, 6.

⁴⁶⁰ MSA, p. 93, MVSBT, p. 23.

⁴⁶¹ MSA, p. 93.

⁴⁶² MSA, p. 93.

⁴⁶³ MSA, p. 93; MVSBT, p. 23.

⁴⁶⁴ MSA, XIV, 27.

⁴⁶⁵ MVSBT, p. 23; MSA, XI, 47.

⁴⁶⁶ MSA, XIV, 28-9.

⁴⁶⁷ MSA, XIV, 30.

⁴⁶⁸ MSA, XIV, 43; MVSBT, pp. 29-30.

⁴⁶⁹ Форма этой неконцептуальной интуиции одинакова как в мадхьямаке, так и в йогачаре. См MSA, p. 191.

⁴⁷⁰ Вопрос о природе и характере последующего знания весьма не прост, и по этому поводу можно встретить весьма противоречивые высказывания. Так, например, говорится, что у каждой из четырёх мудростей имеется аспект последующего знания, который есть фактически аспект постижения данной мудростью феноменального. Так, отражение в зеркалоподобной мудрости явлений самсары есть аспект её последующего знания. Но, совершенно очевидно, что такое отражение носит неконцептуальный характер. Поэтому следует с осторожностью относиться к утверждению концептуальной природы последующего знания. (Прим. ред. пер.)

⁴⁷¹ Obermiller, The Doctrine of Prajnaparamita, p. 20.

⁴⁷² MSA, p. 96.

⁴⁷³ MSA, XI, 42.

⁴⁷⁴ Санскрит; VMS, pp. 42-3.

⁴⁷⁵ Список первых шести парамит кажется исходным, поскольку он завершается достижением полного знания мудрости (праjna). Но в Дашабхумика-сутре имеется ещё четыре, что

приводит весь список в соответствие с десятью уровнями. E. J. Thomas, *The History of Buddhist Thought*, p. 211.

⁴⁷⁶ *The History of Buddhist Thought*, p. 203.

⁴⁷⁷ См. MSA, XX, 32-8.

⁴⁷⁸ E. J. Thomas, *The History of Buddhist Thought*, p. 210.

⁴⁷⁹ См. гл. 7.

⁴⁸⁰ CPB, pp. 276 ff.

⁴⁸¹ См. гл. 7.

⁴⁸² См. MSA, IX, 22.

⁴⁸³ См. гл. 7.

⁴⁸⁴ См. VMS, p. 42-3.

⁴⁸⁵ Данная концепция даже закрепляется и возвышается до абсолютного статуса в системе “узнавания” (*pratyabhijna*) в кашмирском шиваизме. В этой системе достигается невыразимая и безотносительная тождественность принципа и личности, то есть Абсолюта и его креативности (Шивы и Шакти). Таким образом, его креативность обусловлена не авидьей как в йогачаре, но вытекает из его сознания свободы. Шива волен создавать, или не создавать. Абсолют и Бог здесь тождественны.

⁴⁸⁶ Хотелось бы заметить, что в таких высших учениях как тантра, махамудра и Дзогчен сущностно различается обычное феноменальное и чистое феноменальное. Первое двойственно, второе - нет. Также и материя чистого феноменального отлична от «грязного», представляя собой световую сущность великих элементов. (Прим. ред. пер.)

⁴⁸⁷ MSA XVIII, 38, p. 139.

⁴⁸⁸ MS AIX. 22, p. 27.

⁴⁸⁹ Ibid, IX, 15, p. 36.

⁴⁹⁰ Ibid, IX, 4, p. 34.

⁴⁹¹ Ibid, IX, 24, p. 38.

⁴⁹² Ibid, IX, 26, p. 38.

⁴⁹³ Ibid, IX, 67-76. В некоторых текстах мадхьямаки добавляется пятый аспект - недвойственная мудрость (*advaya-jnana*). См. Obermiller, *The Doctrine of Prajnaparamita*, p. 45 (*Acta Orientalia*, Vol. XI); CPB, p. 281.

⁴⁹⁴ MSA XVII, 43-44, p. 127.

⁴⁹⁵ См. более детально Dutta, *Aspects of Mahayana Buddhism*, p. 96-128; CPB, pp. 284 ff.

⁴⁹⁶ MSA IX, 59, p. 44.

⁴⁹⁷ MSA XXI, 60, p. 188-189.

⁴⁹⁸ MSA IX, 4.

⁴⁹⁹ MSA p. 45.

⁵⁰⁰ MSA IX, 26, p. 38.

⁵⁰¹ MSA IX, 77, p. 48.

⁵⁰² MSA IX, 62, p. 45.

⁵⁰³ MSA IX, 60-1, p. 45.

⁵⁰⁴ *Abhisamayalankaraloka*, p. 526.

⁵⁰⁵ См. Otto, *Idea of Holy*, pp. 101-3.

⁵⁰⁶ Санскрит; MSA, IX, 60, p. 45.

⁵⁰⁷ Это несколько не так. Будда, пребывая в самбхогакае, учит бодхисаттв, достигших прямого постижения пустоты. Поэтому данное тело, каковое вполне способны увидеть святые личности, являет им учение и служит делу их окончательной реализации. Вряд ли можно сказать, что качества самбхогакаи существуют лишь для самого будды. Последнее можно утверждать лишь относительно дхармакаи, которая действительно в полной мере существует лишь для будды. Также хотелось бы заметить, что иногда выделяют два аспекта самбхогакаи: *Svasambhogakaya* и *Parasambhogakaya*. по поводу первой говорится, что её качества существуют для самого будды. Что же касается второй, то, как отмечает Сюан Цзан, «это тело благодаря великолепию *pratyaveksanajnana* демонстрирует зрелище мистических и сверхъестественных сил (*vibhuti*) для бодхисаттв десяти уровней, поворачивает колесо дхармы и разрывает сеть сомнений», то есть служит интересам других существ. (Прим. ред. пер.)

⁵⁰⁸ MSA, IX, 63.

⁵⁰⁹ MSA, pp. 188-9.

⁵¹⁰ См. CPB, pp. 288-9.

⁵¹¹ Санскрит.

⁵¹² Здесь ситуация вновь не столь проста, как обычно принято считать. Вопрос о том, насколько Татхагата вмешивается в процесс формирования обычного феноменального мира, весьма неясен, хотя иногда встречаются высказывания в вполне «демиургическом» духе. Но о чём можно говорить с уверенностью в рамках буддизма махаяны, так это о том, что Татхагаты непосредственно осуществляют космогоническую деятельность, создавая чистые страны, т.е. целые миры типа широко известных чистых земель Амитабхи. А такого рода деятельность уже весьма далеко выходит за рамки действий простого духовного наставника. (Прим. ред. пер.)

⁵¹³ Не случайно, что обе системы выделены из индийской философии. Хотя на Западе и есть некоторые формы абсолютизма, ни одна из них не является последовательно систематичной, так что невозможно быть уверенным относительно их определённого смысла. Кроме того, мы отказываемся называть Гегеля абсолютистом, поскольку он остановился на идеализме.

⁵¹⁴ СРВ, pp. 31 ff.

⁵¹⁵ См. гл. 7.

⁵¹⁶ СРВ, p. 315 ff.

⁵¹⁷ BSSB, 1,1,2.

⁵¹⁸ BSSB, и, 2,28.

⁵¹⁹ BSSB, II, 2,28.

⁵²⁰ Ibid.

⁵²¹ BSSB, 11,2,32.

⁵²² BSSB, 11,2,29.

⁵²³ Такой тезис здесь предполагается, но не доказывается.

⁵²⁴ Если содержание разрушается в силу знания, значит, оно было иллюзорным. *jñāna-nivarttyatvam va mithy atvam*; Advaitasiddhi, p. 160.

⁵²⁵ Санскрит, Advaitasiddhi, p. 562.

⁵²⁶ Такова суть известного положения толкования (*vivarana*): *sarvam vastu jñatatajñatataya va saksicaitanyasya visaya eva*. Когда змея устраняется, откуда мы можем знать, что верёвка существовала даже во время проявления змеи? Это возможно, только если есть способ узнать неведомую верёвку. Такое знание определённно не является основанием (*pramata*), но свидетельствующим (*saksi*) сознанием.

⁵²⁷ *pratipannopadhau traikalika-nisedha-pratīyogitvam va mithyatvam*; Advaitasiddhi, p. 94.

- ⁵²⁸ Исключение делается только для определённо идеалистических учений йогавашишти (yogavasistha), хотя эти воззрения остаются простым предположением и не воплощаются в полноценную систему.
- ⁵²⁹ VSM, p. 43.
- ⁵³⁰ VSM, pp. 26-7; См. Advaitasiddhi, pp. 533-4.
- ⁵³¹ VSM, pp. 43-48.
- ⁵³² VSM, p. 54.
- ⁵³³ VSM, p. 55.
- ⁵³⁴ VSM, p. 56.
- ⁵³⁵ drstimatram jagattrayam; VSM, p. 56.
- ⁵³⁶ VSM, p. 24, а также p. 19.
- ⁵³⁷ VSM, p. 27.
- ⁵³⁸ Об этих и других схожих проблемах см. CPB, гл. 13.
- ⁵³⁹ Санскрит; Advaitasiddhi, p. 242.
- ⁵⁴⁰ brahma veda brahmaiva bhavati
- ⁵⁴¹ См. гл. 7.
- ⁵⁴² Восприятие соответственно описывается как abhedabhivyakti или avaranabhibhava.
- ⁵⁴³ CPB, Ch. 6.
- ⁵⁴⁴ astiti nastiti ubhe'pi anya... цитируется по MKV, p. 135; CPB, Ch. 5.
- ⁵⁴⁵ CPB, Ch. 5.
- ⁵⁴⁶ Санскрит; МК, II, 21.
- ⁵⁴⁷ Санскрит; МК, XII, 8.
- ⁵⁴⁸ CPB. p. 209 ff.
- ⁵⁴⁹ CPB, Ch. 6.
- ⁵⁵⁰ Purusa (Brahman) или Auranisada раскрывается посредством Упанишад. Первой ступенью на пути дисциплины является sravana, то есть раскрытие знания. В этом заключается

важность концепции Ишвары в адвайта-веданте. Он - тот, кто раскрывает. См. далее Гл. 9; CPB, Ch. 13.

⁵⁵¹ TSN, 36.

⁵⁵² VMS, p. 19.

⁵⁵³ CPB, p. 237.

⁵⁵⁴ CPB, p. 237.

⁵⁵⁵ Санскрит; ВСА, IX, 2.

⁵⁵⁶ Санскрит; МК, XVIII, 9.

⁵⁵⁷ MKV, p. 57.

⁵⁵⁸ CPB, pp. 209 ff.

⁵⁵⁹ Санскрит; цитируется из ВСАР, p. 359

⁵⁶⁰ Санскрит; МА p. 47: CPB, Chs. 5, 13.

⁵⁶¹ MKV, p. 61 ff.

⁵⁶² Санскрит; МК, X Ю.

⁵⁶³ ВСА P- 392; CPB, pp. 317 ff.

⁵⁶⁴ ВСА P- 393: См. также MKV, p. 62.

⁵⁶⁵ ВСА P- 398.

⁵⁶⁶ ВСА p 398.

⁵⁶⁷ Cf. Ch. 7.

⁵⁶⁸ MVSBT, p. 23.

⁵⁶⁹ CPB, Ch. 8.

⁵⁷⁰ CPB, Ch. 9.

⁵⁷¹ Санскрит; ВСА IX, 35.

⁵⁷² CPB, pp. 217 ff.

⁵⁷³ CPB, pp. 320 ff.

⁵⁷⁴ Выбор этих систем западной философии неслучаен. Можно сказать, что ни одна другая система индийской философии не может называться идеализмом, хотя в некоторых из них присутствует идеалистические тенденции.

⁵⁷⁵ Cf. Indian Realism by J. N. Sinha - книга, которая тем не менее имеет немалую ценность.

⁵⁷⁶ Principles of Human Knowledge, p. 114 (Everyman's Ed.).

⁵⁷⁷ Ibid, p. 113.

⁵⁷⁸ Ibid, p. 114.

⁵⁷⁹ Ibid, p. 121.

⁵⁸⁰ Ibid, p. 115.

⁵⁸¹ Ibid, p. 117.

⁵⁸² В анализе саутрантики объект объясняется как конструкция, но из этого не следует идеальность дхарм.

⁵⁸³ Principles of Human Knowledge, p. 156.

⁵⁸⁴ Ibid, p. 156.

⁵⁸⁵ Ibid, p. 121-2.

⁵⁸⁶ Ibid, p. 122.

⁵⁸⁷ Ibid, p. 186.

⁵⁸⁸ Ibid, p. 125.

⁵⁸⁹ Ibid, p. 127.

⁵⁹⁰ Это, например, теория ньяи о восприятии.

⁵⁹¹ Principles of Human Knowledge, p. 186.

⁵⁹² Беркли определённо это отвергает. Ibid. p. 136, "ни в качестве формы или атрибута, но в качестве идеи".

⁵⁹³ См. выше, гл. 5.

⁵⁹⁴ Principles of Human Knowledge, p. 186-7.

⁵⁹⁵ Адвайта-веданта считает, что само по себе сознание никогда не обнаруживается (avedya). Оно никогда не может взглянуть на себя и стать своим собственным объектом.

⁵⁹⁶ См. А. С. Ewing, *Idealism*, p. 21.

⁵⁹⁷ Pringle-Patison, *The Idea of God*, p. 192.

⁵⁹⁸ См. выше гл. 4.

⁵⁹⁹ *Principles of Human Knowledge*, p. 134.

⁶⁰⁰ *Ibid*, p. 145.

⁶⁰¹ См. выше гл. 7.

⁶⁰² Технически это известно как теория “внутренних отношений”.

⁶⁰³ См. гл. 5.

⁶⁰⁴ Данный взгляд на природу самосознания не является единственно возможным. В высших учениях, таких как махамудра и дзогчен, самосознание, с одной стороны, рассматривается как сущность присущей осознанности (ригпа), с другой стороны, как нечто, не поддающееся рациональному рассмотрению. Интересно отметить, что Сакья Пандита, обсуждая природу самосознания, настаивал на том, что сознание при осознании себя не выступает в роли объекта. Поэтому в целом можно сказать, что позиция Чаттерджи в своём рассмотрении природы самосознания отнюдь не является общепринятой.

⁶⁰⁵ Другим решением может быть принятие реальности частного и рассмотрение универсального как мыслительной конструкции, как это делают саутрантики, Юм и Кант.

⁶⁰⁶ Все эти рассуждения Чаттерджи говорят о том, что он, как и многие другие индийские философы, не хочет понимать природу позитивного диалектического мышления. Он способен признать лишь негативный вариант диалектики типа прасангики. Такое неприятие позитивной диалектики при осуществлении философского дискурса есть чисто индийский культурный феномен. В дальнейшем такой способ философствования был перенят у индусов тибетцами. В других культурах философы мыслили совершенно иначе. Например, для китайских философов или же греческих неоплатоников возможность и необходимость примирения универсального и частного, тождества и различия и т.п. является совершенно очевидной и не вызывающей никаких сомнений. В качестве примера здесь можно вспомнить китайские представления о взаимосвязи, взаимопереходе и взаимопронизываемости таких противоположных начал как «инь» и «ян». (Прим. ред. пер.)

⁶⁰⁷ См. гл. 7.

⁶⁰⁸ См. Bradley, *Appearance and Reality*, pp. 120,123,404.

⁶⁰⁹ Хотелось бы заметить, что в таком высшем учении как Дзогчен объект вполне может восприниматься, не представляясь как независимое «другое». В этом учении высшее состояние реализации не означает устранения проявлений, а означает лишь устранение двойственности в их видении. И это является не результатом логических рассуждений, а утверждением достигших реализации существ. (Прим. ред. пер.)

⁶¹⁰ См. гл. 7.

⁶¹¹ Theory of Mind as Pure Act, p. 18.

⁶¹² Ibid, p. 55-6.

⁶¹³ Здесь мы видим яркий пример достаточно распространённого среди многих философов совершенно неверного понимания сути платонизма. Всякий, кто решится внимательно прочесть «Парменид», увидит, что диалектический процесс развёртки Единого платоников естественным образом порождает как мир идей, так и неразрывно связанный с ним мир конкретных вещей и личностей, (прим. ред. пер.)

⁶¹⁴ Ibid, p. 67.

⁶¹⁵ Ibid, p. 18.

⁶¹⁶ Ibid, p. 13.

⁶¹⁷ Ibid, p. 16.

⁶¹⁸ Ibid, p. 28. а также pp. 90-2.

⁶¹⁹ Ibid, p. 41, 138, 275.

⁶²⁰ См. гл. 4.

⁶²¹ Ibid, p. 20.

⁶²² Ibid, p. 18.

⁶²³ Ibid, p. 20.

⁶²⁴ Ibid, p. 100.

⁶²⁵ Ibid, p. 243.

⁶²⁶ Ibid, pp. 39-40.

⁶²⁷ Ibid, p. 248.

⁶²⁸ Ibid, p. 248.

⁶²⁹ Ibid, p. 40.

⁶³⁰ Возникает вопрос, насколько обоснован взгляд Чаттерджи на абсолют йогачары как чистую волю. К сожалению, им не приведены в достаточном количестве цитаты из базовых текстов этого учения, подтверждающие его представления. Мы вполне согласны с Чаттерджи, что воля является одним из сущностных моментов в природе абсолютной

реальности йогачаров. Но если следовать таким текстам, как, например, «Тримшика», «Мадхьянта-вибхага», «Трисвабхава-нирдеша», то мы нигде там не найдём полного отождествления абсолюта и воли. (Прим. ред. пер.)

⁶³¹ Мы никак не можем согласиться с данной позицией Чаттерджи. Мадхь-мака является философией философий лишь в рамках того способа философствования, в котором считается невозможным мыслить одновременно и диалектически, и позитивно (конструктивно). Неоплатоники бы, например, просто не поняли бы суть критического пафоса мадхьямаки, так как для них такие категории как тождество и различие, покой и движение и т.п. изначально неразрывно связаны друг с другом, и из взаимозависимости этих категорий ими никогда не был бы сделан вывод об их несуществовании. То же самое касается и китайских мыслителей. Для практиков Дзогчен все рассуждения мадхьмиком вообще не имеют большого смысла, так как в состоянии ригпа пустота и проявления, покой и движение непосредственно видятся как неразрывно связанные друг с другом, как находящиеся в недвойственных отношениях. Формальная логика - это способ мышления рассудка, который потерял связь с высшим началом (то есть ригпа) и пытается сам стать абсолютом. Мадхьямака - это просто процесс самоосознания такого рассудка: концептуальный ум таким образом стремится понять самого себя и постигает свою пустоту. В этом он прав: сам по себе рассудок не имеет бытия, так как какой-либо смысл он может иметь лишь в союзе с недвойственным умом. Кроме того, на рассудочном уровне самосознания быть не может, так как оно в принципе неконцептуально. Когда рассудок пытается имитировать истинное самосознание, анализируя сам себя, то ничего, кроме собственной пустоты, он увидеть не может, так как источник самосознания лежит вне концептуального ума. Об этом говорят все истинные мастера Махамудры и Дзогчена. (Прим. ред. пер.)