

РОССИЙСКАЯ
АКАДЕМИЯ НАУК

Институт восточных рукописей
(Азиатский Музей)

Выпускается
под руководством Отделения
историко-филологических наук

К 200-летию
Азиатского Музея —
Института восточных
рукописей РАН



Наука — Восточная литература
2016

ПИСЬМЕННЫЕ ПАМЯТНИКИ ВОСТОКА

2(25)
ЛЕТО
2016

Журнал основан в 2004 году

Выходит 4 раза в год

В НОМЕРЕ:

ПУБЛИКАЦИИ

Р.Н. Крапивина, Н.С. Яхонтова. Тибетско-монгольские четверостишия в тибетско-монгольском словаре «Море имен» 5

Васубандху. «Абхидхармакоша» («Энциклопедия Абхидхармы»), профетический фрагмент раздела «Самадхи-нирдеша» («Учение о созерцании»). Предисловие, перевод с санскрита и комментарии *Е.П. Островской* 28

ИССЛЕДОВАНИЯ

К.М. Богданов. Ритуальный текст, содержащий элементы небуддийских религиозных представлений тангутов 39

С.Л. Бурмистров. Сознание-сокровищница как основа сансары и Просветления в ранней йогачаре 58

Е.В. Танонова. Сюжет о *неиссякаемых одеждах* героини в «Махабхарате» и эпосе телугу 73

ИСТОРИОГРАФИЯ И ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ

О.М. Чунакова. Неопубликованный согдийский документ из Сериндийского фонда ИВР РАН 83

К.Г. Маранджян. «Детские вопросы» («Додзимон») японского конфуцианского мыслителя Ито Дзинся 89

КОЛЛЕКЦИИ И АРХИВЫ

С.Г. Елисеев. Политические впечатления лета 1917 г. Министерство Тэраути, дипломатическое совещание и торговля Японии за первые полгода 1917 г. Подготовка к публикации, введение и комментарии *С.И. Марахоновой* 100

Издание осуществлено
при поддержке
Ассоциации выпускников
Санкт-Петербургского
государственного университета



Документы по деятельности В.С. Воробьева-Десятовского.
Предисловие, подготовка к публикации и примечания
Т.В. Ермаковой 112

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

И.В. Базиленко. Восьмая Конференция Европейского общества иранистов в Российской Федерации (Санкт-Петербург, сентябрь 2015 г.) 122

Т.А. Пан. Ежегодная научная сессия ИВР РАН «Письменное наследие Востока как основа классического востоковедения» (Санкт-Петербург, ИВР РАН, 9–11 декабря 2015 г.) 124

В.П. Иванов. Лекторий ИВР РАН в 2015 г. 130

РЕЦЕНЗИИ

Дьякова О.В. Государство Бохай: археология, история, политика. М.: Наука; Восточная литература, 2014. — 319 с.: илл. (*Т.А. Пан*) 135

М. Сергеев. Теория религиозных циклов: традиция, современность и вера бахаи. — Leiden; Boston: Brill, 2015. — 161 с. (*Ю.А. Иоаннесян*) 137

Ulrich Timme Kragh. Tibetan Yoga and Mysticism. A Textual Study of the Yogas of Nāropa and Mahāmudrā Meditation in the Medieval Tradition of Dags po. — Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies of the International College for Postgraduate Buddhist Studies (Studia Philologica Buddhica Monograph Series XXXII), 2015. — 708 p. (*Е.С. Бушуев*) 140

Сто восемь буддийских икон из собрания Института восточных рукописей РАН. Авторы-составители А.В. Зорин, М.Б. Иохвин, Л.И. Крякина. Под общей редакцией А.В. Зорина. Главный консультант А.А. Терентьев. — СПб.: Петербургское Востоковедение, 2013. — 240. (*Е.В. Иванова*) 144

На четвертой стороне обложки:
Миниатюра из рукописи Ms_Ind_IV_19,
«Индийская мифология»

Над номером работали:

Т.А. Аникеева
А.А. Ковалев
О.В. Мажидова
М.А. Унке
О.В. Волкова
Н.Н. Щигорева
Е.А. Пронина

© Институт восточных рукописей РАН
(Азиатский Музей),
2016

С.Л. Бурмистров

Сознание-сокровищница как основа сансары и Просветления в ранней йогачаре

Понятие сознания-сокровищницы в ранней йогачаре выступает как метафора одновременно сансары и нирваны, что отчасти сближает эту философскую систему с мадхьямакой. Сознание-сокровищница формирует сансару, но в нем же заключены и благие семена, дающие живому существу возможность обрести Просветление.

Ключевые слова: нирвана, сансара, сознание-сокровищница, алаявиджняна, Асанга, виджнянавада.

Йогачара (*санскр.* yogācāra «практика йоги»), или виджнянавада (*санскр.* vijñānavāda «учение о сознании»), — одна из четырех школ буддизма, сложившаяся в V в. на севере Индии, — была одной из влиятельнейших философских школ не только Индии, но и Дальнего Востока. Ее основателями традиция считает братьев Асангу и Васубандху, но идеи, предвосхищавшие философию этой системы, можно найти уже в раннемахаянских «Ланкаватара-сутре» и «Сандхинирмочана-сутре».

Одной из центральных философских проблем буддизма была проблема сознания, точнее того, каким образом из множества элементарных психофизических состояний — дхарм — формируется сознание, лишненное, однако, какого-то имманентно присущего ему неизменного «ядра», которое сохранялось бы на протяжении множества перерождений, как Атман в веданте. В настоящей работе мы ограничимся исследованием только одного понятия, относящегося к проблематике сознания в йогачаре, — понятия сознания-сокровищницы (*санскр.* ālaya-vijñāna), игравшего центральную роль в этой философской системе, и рассмотрим только раннюю йогачару.

Фундаментальный буддийский принцип anātma предполагает, что не существует никакой «души», которая могла бы перерождаться, претерпевая последствия своих благих или неблагих дел, и по отношению к которой сознание могло бы быть лишь внешним атрибутом (как в ньяе или вайшешике) либо самой ее сущностью (как в санкхье или веданте). Проблема сознания, его структуры и техник его преобразования для достижения просветления (bodhi) была поставлена уже в самых ранних буддийских текстах. Так, в «Самьюгта-никае» для описания психических процессов использовались по меньшей мере три термина с различным смыслом: *санскр.*, *пали* citta — мышление в обыденном смысле слова (хотя там же говорится о том, что сам мир движется мыслью — *пали* cittena nīyati loko); *санскр.* manas (*пали* mano) — способность (*санскр.*, *пали* indriya), благодаря которой — наряду с обычными пятью чувствами — человек способен познавать мир; и vijñāna (*пали* viññāna) — компонент психики с несколько более сложными функциями. Во-первых, это инстанция психики, позволяющая человеку *распознавать* мир (vijñānāti — распознавать, различая объекты

или классы объектов); во-вторых, *vijñāna* имеет дело с формирующими факторами (*санскр.* *saṃskāra*, *пали* *saṃkhāra*) — силами, благодаря коим живое существо перерождается и удерживается, таким образом, в колесе сансары; в-третьих, вместе с памятью (*санскр.* *smṛti*, *пали* *sati*) *vijñāna* представляет собой инстанцию, обеспечивающую единство личности во времени, позволяя ей связывать воедино свой прошлый опыт с нынешним, прогнозировать возможные будущие переживания и предпринимать усилия, чтобы достичь желаемого будущего или избежать нежелательного (Kalupahana 2008: 456–457).

В постканонической Абхидхарме («Абхидхармакоша» Васубандху, комментарий к ней «Абхидхармакоша-бхашья» и субкомментарий Яшомитры «Спхутартха-Абхидхармакоша-вьякхья») анализировалась среди прочего и структура *скандх* (*санскр.* *skandha*, *пали* *khandha*) — групп дхарм, в терминах которых объясняется кармический опыт индивида (Лысенко 2011: 638). При этом дхармы, относящиеся к *виджняна-скандхе* (*санскр.* *vijñāna-skandha*, *пали* *viññāna-khandha*), в «Абхидхармакоше» Васубандху (написанной им еще до обращения в йогачару) осмысляются как психофизические состояния, связанные с процессом получения информации (*санскр.* *vijñapti*) об объекте: «Сознание есть осознание каждого [объекта]» (*vijñāna*[*prativijñapti*]), а комментарий гласит, что *виджняна-скандхой* называется схватывание чистой наличности каждого объекта (Васубандху 1998: 207; *Abhidharmakośabhāṣya* of Vasubandhu 1967: 11). В данном случае *виджняна* оказывается только частью сознания — той частью, которая ответственна за постижение лишь факта существования объекта нашего познания, но не познает конкретные его особенности. Это, естественно, не значит, что мы не в состоянии познавать объект во всех его свойствах — просто *объектом* всегда является не отдельная вещь во всем множестве ее характеристик, а одно конкретное свойство. Понятие о материальном предмете складывается из множества отдельных *vijñapti* (постижений, или, если более строго перевести этот термин, эпистемологических актов, доставляющих нашему сознанию какое-то новое знание), каждое из которых дает нам знание только об одном аспекте познаваемого объекта. В постканонической Абхидхарме выделяется шесть видов сознания (*vijñāna*): пять, связанных с чувствами, и шестое — *manovijñāna*, «умозрительное сознание», имеющее своим объектом дхармы. Объектом *виджняны* становится не только само наблюдаемое свойство предмета, но и состояние сознания, являющееся результатом познания этого свойства.

Виджнянавадины к этим шести формам сознания добавляют еще две — *kliṣṭamanovijñāna* («аффективное умозрительное сознание», часто именуемое в йогачаринских текстах просто *манас*) и *ālayavijñāna* («сознание-сокровищница»). *Kliṣṭamanovijñāna* «также называют „цепляющимся“ или „хватающимся умом“, поскольку именно манас образует тот центр эмпирической личности, который человек принимает за „я“. Именно манас ответствен за возникновение иллюзии существования самостоятельной индивидуальности, отличной как от других индивидуальностей, так и от внешнего мира. Манас порождает активно заинтересованное отношение к внешнему миру, формируя чувства „это я, а это другие люди“, „это я, а это внешний мир“, „это мое, а это не мое“ и вытекающие из них многообразные по своим проявлениям привязанности, влечения и отторжения. Манас — корень всех форм эгоизма и эгоцентризма. Феноменологически манас также является осью, объединяющей все данные восприятий и все формы психической деятельности в единое целое, называемое „личностью“» (Торчинов 2000: 98).

Но базовой формой эмпирического сознания в йогачаре является не *манас*, а сознание-сокровищница, хранилище всех потенциальных дхарм и всех следов прошлых

существований человека. В перечне 100 дхарм, приводимом О.О. Розенбергом, *алаявиджняна* числится в группе *citta* (дхарм, относящихся к собственно сознанию и конституирующих его) (Розенберг 1991: 228). В раннебуддийских текстах перечисляются 75 дхарм — элементарных психофизических состояний, — но виджнянавадины насчитывали уже 100 дхарм, распределенных по пяти группам: 1) сознание (*citta*); 2) содержания сознания (*caitta*); 3) элементарные состояния, относящиеся к чувственности (*gūpa*, букв. «форма»); 4) дхармы, не связанные непосредственно с сознанием (*viprayukta-saṃskāra*) и 5) необусловленные дхармы (*asaṃskṛta*) (Там же: 123, 228–229). Нас здесь будут интересовать прежде всего дхармы, конституирующие сознание и представляющие содержание сознания. Суть группы *caitta* легко понять, если просто взглянуть на список относящихся к ней дхарм: это такие дхармы, как *sparśa* (прикосновение, тактильный контакт), *śraddha* (вера), *smṛti* (память), *krodha* (гнев), *īrṣya* (зависть, ревность) и т.д. Иными словами, это лишь различные состояния сознания, которые буддисты очень последовательно отличали от сознания самого по себе, подлежавшего радикальному преобразованию для обретения адептом Просветления. Само же сознание конституируется в йогачаре, как сказано выше, шестью «чувственными сознаниями» (*caḥśurvijñāna*, букв. «сознание глаза», т.е. осознание определенного зрительного ощущения, и т.д. вплоть до *manovijñāna*, «умозрительного сознания»), *манасом* и сознанием-сокровищницей; таково поле, которое должно быть преобразовано для обретения высшей религиозной цели буддизма, согласно учению виджнянавады.

Введение нового понятия — *алаявиджняна* — было связано, видимо, со следующей проблемой. В хинаяне и ранней йогачаре одно из принципиальных затруднений заключалось в том, что в состоянии глубочайшего сосредоточения (*saṃjñā-vedanā-nirodha-samāpatti*, букв. «достижение угасания переживаний и понятийного мышления», представляющее собой одну из дхарм последней, пятой группы), согласно «Йогачара-бхуми» Асанги, не прерывается жизнь (*āyus*), сохраняется тепло тела (*uṣman*) и не исчезает сознание (*vijñāna*), хотя чувственные способности (*indriya*) не контактируют со своими объектами; в то же время в Абхидхарме вайбхашиков, представленной в «Абхидхармакоше» Васубандху и комментариях к ней, считается, что дхарма *nirodha-samāpatti* исключает наличие в потоке дхарм данного индивида тех дхарм, которые относятся к группам *citta* и *caitta*, т.е. также и сознания. Чтобы примирить эти взгляды, уже в самых ранних йогачаринских текстах и возникло понятие сознания-сокровищницы как особой формы сознания, отличной от шести других и позволяющей сохранить временное единство личности до и после состояния *nirodha-samāpatti* (Schmithausen 2007: I, 19).

Эта проблема есть часть другой, значительно большей — проблемы кармического воздаяния, которое по определению не может постигать другого человека. В брахманистских системах эта проблема решалась просто — принятием постулата о существовании бессмертной души, претерпевающей в этой жизни последствия деяний, совершенных в прошлой. То, что последствия действий этого конкретного человека постигают только его, никогда не ставилось под вопрос. В буддизме же ситуация сложнее: если мы придерживаемся принципа *anātma*, отрицающего существование бессмертной души, то кто тогда претерпевает последствия моих благих или неблагих поступков? Более того, согласно принципу мгновенности (*kṣaṇikatva*) существования всех дхарм, сознание даже в рамках данного существования постоянно меняется, а если так, то воздаяние за мои собственные поступки, совершенные пусть даже минутой ранее, теряет свой моральный смысл и становится неким безличным законом, столь же чуждым моральным соображениям, что и законы физики.

Возникает и еще один вопрос: каким образом сохраняются результаты моих прошлых кармических деяний, чтобы результировать в будущем — в том числе и в будущей жизни? На это Асанга в «Махаяна-санграхе» (также известной как «Махаяна-сампариграха-шастра» и сохранившейся только в китайском и тибетском переводах) пишет, что результаты ментальных состояний, характеризующихся аффективностью (*kliṣṭa*), сохраняются в сознании-сокровищнице (отсюда и такое его название), а оно, в свою очередь, поддерживает их и скрыто присутствует в любом аффективно окрашенном состоянии сознания (Asanga 2003: 13). Сознание-сокровищница выступает здесь хранилищем «семян» (*bīja*), зародышей будущих состояний сознания индивида, и роль этого компонента сознания в буддийской философии становится более ясной, если учитывать одно из существенных расхождений между махаяной и хинаяной: во всех направлениях буддизма считалось и считается, что без устранения аффектов (*kleśa*) обретение Просветления невозможно, но последователи хинаяны полагали, что достаточно устранения только ныне присутствующих в сознании аффектов, махаянисты же — и йогачарины в первую очередь — шли дальше, выдвигая тезис о необходимости устранения не только актуальных, но и потенциальных аффектов (Рудой 1994: 64).

Постулат о существовании сознания-сокровищницы базируется, таким образом, на утверждении о возможности существования потенциальных аффектов — еще не проявивших себя, но уже существующих где-то в недрах психики и способных проявиться при известных обстоятельствах. Возможно, именно это соображение позволило Розенбергу утверждать, что генетически йогачара связана с другой, уже хинаянской буддийской школой — сарвастивада (Розенберг 1991: 188). Название она получила по основному своему тезису, гласящему, что реальны все дхармы — как настоящего времени, так и прошлого, и будущего (*санскр.* *sarvam asti* «все есть»). Если все дхармы реальны, то, значит, реальны также и дхармы прошлого, т.е., говоря грубо, те психофизические состояния, которые уже миновали и не даны налично. Однако у нас сохраняется память о них, они присутствуют в нас также и на бессознательном уровне, а значит, влияют на сознание и определяют до известной степени и нынешние его состояния. Сознание-сокровищница содержит «семена», присутствующие в нем с безначальных времен, так что и само существование *алаявиджняны* тоже не имеет начала, как, собственно, не имеет оно и конца, так как даже после достижения нирваны оно сохраняется — только уже опустошенное, свободное от всех «семян» и следов прошлого опыта (*vāsanā*, букв. «аромат»). Очень точно описывает Розенберг суть буддийского учения о безначальном волнении дхарм: «Не следует думать, что достижение нирваны представляет собой возвращение к какому-то первоначальному состоянию невзволнованности. По учению буддизма, *волнение безначально*, оно, следовательно, не есть результат грехопадения, оно не грех, который нужно искупить, а первобытное страдание, которое должно быть приостановлено», и далее: «Только безначально волнующееся может достигнуть вечно покоя, ибо начавшееся волнение предполагало бы нарушенный покой. Если бы бытие имело начало, если бы оно было создано творцом, или Брахмой, оно, разумеется, тоже могло бы иметь конец, но оно могло бы тогда начаться вновь, сон и бодрствование Брахмы чередуются, и мир, вышедший из Брахмы и вошедший в него обратно, действительно может появиться опять и опять, что и соответствует пониманию брахманов» (Там же: 191, 193).

Понятие *vāsanā* тоже достойно внимания: хотя *васаны* присутствуют в сознании не с безначальных времен, они тоже закабаляют живое существо в сансаре и должны быть устранены. *Васана* — это, метафорически говоря, «след» или «отпечаток», ко-

торый оставляет на сознании совершенное субъектом действие. Эти «следы» порождают неосознаваемые предрасположенности к соответствующему опыту, способствуя его бесконечному повторению и закабалая живое существо в сансаре.

В «Абхидхарма-самуччае» Асанги понятие *vāsanā* впервые встречается во фрагменте, где идет речь о природе мышления (*citta*). В «Абхидхармакоша-бхашье» мышление (*citta*) определяется как то, что накапливает (*cinoti*) информацию — причем не обязательно на сознательном уровне (Васубандху 1998: 467; *Abhidharmakośabhāṣya* of Vasubandhu 1967: 61). Иначе говоря, *citta*, если анализировать это понятие в контексте ранней йогачары, есть инстанция, накапливающая *васаны* и хранящая их, чтобы затем из них возникли новые дхармы, т.е. благодаря *citta* и возникает та Вселенная, которую сформировало живое существо своими порождающими карму действиями. Связь *citta* и *ālayavijñāna* видна уже из этого фрагмента: “*Tatra cittam katamat, —* пишет Асанга. — *Skandhadhātāvāyatanavāsanāparibhāvita[sarvavijakamālayavijñānam vipākavijñānamādānavijñānamapi tat. Tadvāsanācitātāmupādāya*” («Что такое мышление? Это [содержащее] все „семена“ сознание-сокровищница, охватывающее группы дхарм [*skandha*], источники сознания [*āyatana*], классы элементов [*dhātu*] и *васаны*, [а также] „сознание вызревания“ и „схватывающее сознание“. Оно [таково по той] причине, [что] аккумулирует *васаны*») (Asanga 1950: 11–12). Структура сознания освещается Асангой неслучайно, ибо весь анализ сознания в йогачаре вообще связан с вопросами обретения Просветления и преодоления сансары, для чего сознание должно быть избавлено от обусловленного аффектами (*kleśa*) неведения. Для сознания, строго говоря, не существует внешнего мира — есть только понятие «внешний мир», само представляющее собой конструктор самого же сознания, а то, с чем последнее имеет дело, суть лишь его собственные содержания. Это, конечно, не означает в виджнянаваде полного отрицания внешнего относительно сознания мира и не приводит к полному солипсизму — речь идет лишь о том, что сознание, говоря словами немецкого социолога Никласа Лумана, есть *операционально замкнутая система*, т.е. система, операции которой определяются только другими ее операциями, и как отреагировать на внешнее воздействие (и реагировать ли вообще) — зависит не столько от воздействия, сколько от памяти системы о прошлых операциях и от целей, которые она перед собой ставит, а последние тоже, в конечном счете, определяются прошлыми операциями системы. Для йогачары вся обусловленная реальность (все *saṃskṛta-dharma*) — это порождение сознания, оно — то, что *saṃskāroti* (обуславливает) все *saṃskṛta-dharma* (Paul 1981: 300). Но обуславливание это имеет концептуальный характер, а не онтологический — *вещи* существуют сами по себе, но *объектами* они могут стать (и, соответственно, быть известным образом классифицированы, связаны с другими объектами отношениями пространственными, временными, каузальными, корреляционными или какими-либо еще) только благодаря сознанию.

Однако само это сознание далеко не монолитно. Так, Парамартха проводит различие между *ālayavijñāna* (в его интерпретации это сознание, обеспечивающее кармическое воздаяние), *ādānavijñāna* (букв. «схватывающее сознание») и *vijñāna* («сознание», т.е. компонент психики, ответственный за осознание акта восприятия) (Ibid.: 301). При этом *ālayavijñāna* представляет собой базисную структуру, благодаря которой существует индивидуальное сознание (в обыденном смысле слова). Более того, само это индивидуальное сознание возникает и оказывается наделенным теми или иными свойствами именно благодаря тому, что в сознании-сокровищнице сохраняются следы прошлых действий индивида, совершенных им в одной из прежних жизней (поэтому Дайана Пол и переводит этот термин как *retributive consciousness* — «сознание, связанное с воздаянием»). *Ādānavijñāna* обуславливает все формы мен-

тального конструирования как деятельность, детерминированную неведением и в то же время поддерживающую его. Благодаря неведению формируется и поддерживается убеждение в существовании неизменного Я, наделенного определенными свойствами, обладающего телом, вступающего в отношения с другими личностями и т.п. — словом, то убеждение, которое и оказывается главной причиной закабаления в сансаре. Эмпирическое же сознание (vijñāna, коих в ранней йогачаре насчитывается шесть форм — по числу способностей восприятия) ответственно, как сказано выше, за осознание восприятия внешних объектов, существование которых в ранней йогачаре нигде прямо не отрицалось (Ibid.: 301–302).

Одно из основных положений йогачары, касающееся сознания-сокровищницы, состоит, таким образом, в том, что оно представляет собой инстанцию, благодаря которой происходит вызревание (vipāka) последствий прежних действий индивида, а они уже результируют в явном виде, формируя конкретный его облик и жизненный путь. Впрочем, этот путь, конечно, не детерминирован строго — в противном случае выход из сансары был бы невозможен — и живое существо всегда может ступить на путь, проложенный Буддой и ведущий к Просветлению.

Конкретный механизм вызревания этих изначально присутствующих в сознании-сокровищнице «семян» кратко описывается Асангой в «Абхидхарма-самуччае»: то, что в абхидхармистской философии называется манас (это, как сказано выше, просто познавательная способность живого существа — в отличие от аналогичного понятия в йогачаре, где оно означает аффицированное умозрительное сознание, kliṣṭamanovijñāna), представляет собой алаявиджняну, которая благодаря аффектам (kleśa) связывается с представлением о существовании самостоятельного и субстанциального Я (ātmadṛṣṭi) и эмоциональной — или, лучше сказать, аффективной — привязанностью к этому понятию (ātmasneha), что приводит к систематическому и непреодолимому на уровне обыденного сознания самообольщению (asmimāna) как одному из фундаментальных проявлений неведения (avidyā) (Asanga 1950: 12). Можно сопоставить эту концепцию с исторически более поздним учением монистической веданты о Брахмане и индивидуальной душе (jīva). Согласно Шанкаре (788–820) и другим представителям этой системы, между Брахманом и Атманом (подлинным Я каждого живого существа) нет никаких различий, однако сознание человеческое поражено неведением и поэтому человек воспринимает себя как самостоятельное живое существо, отличное от Брахмана и стремящееся (если имеет соответствующее религиозное воспитание) к воссоединению с ним. На самом же деле мы все уже суть Брахман, но творящая сила его — майя (māyā) не позволяет нам осознать это изначальное единство. Факторы (upādhi, что на английский язык обычно переводится как superimposition — «наложение»), ограничивающие эмпирическое сознание и побуждающие его отличать себя от других живых существ, материи, Брахмана, тоже суть порождения майи, но задача адепта — преодолеть неведение и осознать свое изначальное тождество с Брахманом. В йогачаре мы находим картину, лишь отчасти сходную с адвайтистской. Здесь сознание-сокровищница есть причина как закабаления живого существа в сансаре, так и освобождения, — или, если говорить более точно, оно представляет собой условие (hetupratyaaya) вызревания как благих, так и неблагих следов прошлых действий (vāsanā), и для вступления на путь, ведущий к Просветлению, подлинной почвой могут быть только благие васаны — естественно, вместе с их хранилищем — алаявиджняной (Ibid.: 28).

Но есть у алаявиджняны и еще один аспект, о котором говорит Асанга в «Махьяна-санграхе»: сознание-сокровищница называется так не только потому, что в нем содержатся все «семена» и следы прошлых деяний, но и потому, что все живые су-

щества, аффективно привязанные к представлению о собственном Я как о чем-то субстанциальном, пребывают в *алавиджняне* как во вместилище (Asanga 2003: 13). Возможно, именно здесь коренится разившееся позднее в буддизме учение о лоне/зародыше Татхагаты (Tathāgatagarbha). Асанга подчеркивает именно *аффективную* связь между эмпирической психикой и сознанием-сокровищницей, к которому человек привязан как к собственному Я и, естественно, не помышляет о том, чтобы отказаться от этого эмоционально окрашенного убеждения (Ibid.: 18). Эта аффективная привязанность и выступает почвой, на которой становятся возможными созревание «семян» и проявление следов прежних действий; *virākah punarālayavijñāṇaṃ sasamprayoḡaṃ draṣṭavyaṃ* («созревание следует рассматривать как связанное с сознанием-сокровищницей»), как пишет Асанга в «Абхидхарма-самуччае» (Asanga 1950: 30). Таким образом, связь между *алавиджняной*, живыми существами и аффицированными состояниями сознания выглядит (по крайней мере в ранней йогачаре, как она представлена в трудах Асанги) так: сознание-сокровищница с безначальных времен содержит в себе «семена» (*bīja*), которые реализуются в виде индивидуального сознания определенного типа, создающего для себя тело в соответствии со своими собственными характеристиками; возникшее в результате живое существо предпринимает определенные действия; порождая тем самым *васаны*, они сохраняются в *алавиджняне* и затем приводят к формированию нового сознания, которое по причине наличия в нем следов (*vāsanā*) прежнего существования будет обладать свойствами, сходными с теми, коими характеризовалось прежнее сознание, так что индивидуальное сознание в результате всего этого оказывается в своего рода «накатанной колее» ставших привычными за несколько последовательных существований форм деятельности сознания. Выход из колеи далеко не прост, но это единственное средство для адепта обрести Просветление и, значит, прекращение не имеющей начала цепи перерождений. Для этого необходимо избавить *алавиджняну* от «семян» или (как говорит Асанга в «Махаяна-сутраланкаре») преобразовать «семена» так, чтобы они более никогда не дали ростков; это приведет к тому, что преобразовано будет и тело адепта, и сама реальность, данная ему (Maitreyanātha, Āryāsaṅga 2004: 134).

В этих рассуждениях интересно следующее. В ранней йогачаре считается, что *алавиджняна* индивидуальна — у каждого живого существа она своя. В то же время уже Асанга в «Махаяна-санграхе» пишет, что сознание-сокровищница *вмещает* в себя живое существо и, более того, *все* живые существа, так что с этой точки зрения оказывается, что оно представляет собой некую реальность, высшую по отношению к индивидам, но, тем не менее, создаваемую и поддерживаемую их аффективными действиями. Асанга в «Махаяна-санграхе» сравнивает сознание-сокровищницу и аффицированные (*kliṣṭa*) состояния сознания со светом и фитилем лампы: горение фитиля и свет служат причинами друг друга (так полагает Асанга), и аналогичным образом детерминируют друг друга *алавиджняна* и действия, сопровождаемые и/или побуждаемые аффектами. Тогда, если прекратить совершение аффективных действий, должно прекратить свое существование и сознание-сокровищница.

Здесь мы видим в учении йогачары существенное логическое затруднение. Если *алавиджняна* строго индивидуальна, то после обретения Просветления в ней исчезают «семена» и *васаны*, а значит, весь мир для живого существа должен исчезнуть, равно как исчезает, естественно, и оно само, будучи всего лишь результатом созревания «семян» и действия *васан*. Но если она индивидуальна, как можно говорить, что она охватывает все живые существа и служит им вместилищем? Если ее содержания порождены индивидуальной кармой живого существа и после исчерпания кармы *алавиджняна* становится пустой, то отсюда неизбежно следует вывод, что и все жи-

вые существа, кроме данного — обладателя этой индивидуальной *алавиджняны*, — суть только порождения его же собственного сознания, и тогда мы впадаем в солипсизм. Если же принять тезис об *алавиджняне* как вместилище всех живых существ, а не только базисе индивидуального сознания, тогда метафора фитиля и огонька лампы, использованная Асангой, требует существенных поправок: угасание одного из индивидов, достигшего Просветления, не приведет к полному исчезновению «семян» и следов, так что все остальные живые существа останутся вращаться в колесе сансары до тех пор, пока сами не достигнут Просветления.

Разрешить это затруднение отчасти можно, если принять во внимание специфику не философских уже, а *религиозных* представлений махаяны. Идеалом махаяны является, как известно, бодхисатва — живое существо, которое отказалось от погружения в нирвану ради того, чтобы спасти из сансары всех остальных. Если адепт следует по пути *шраваков* (*śrāvaka*), то, после того как он обретет нирвану, все перерождения для него закончатся и он не сможет уже обрести религиозные заслуги, подобные заслугам Будды (Choong 2013: 81). Чтобы остаться в сансаре и спасти живые существа, он должен хотя бы отчасти сохранить некие аффекты, которые и будут привлекать его к колесу перерождений и не позволят погрузиться в нирвану (Ibid.: 102–103). Если учесть это, становится понятной чисто религиозная специфика понятия *алавиджняны*: сознание-сокровищницу, насколько об этом можно судить, опираясь на известные нам тексты, следует понимать как своего рода метафору сансары. В самом деле, сансара — это то, что существует благодаря аффектам (*kleśa*) живых существ, и существо может выбраться из нее, лишь победив аффекты (согласно представлениям хинаяны). Но в этом случае оно оставит без помощи других, которые пока со своими аффектами справиться не могут, что будет противоречить одному из существенных признаков Будды — милосердию (*karuṇā*). Таким образом, сансара предстает как вместилище всех живых существ. Но в то же время она существует лишь в результате того, что живые существа подвержены аффектам и не могут (или не считают необходимым) бороться с ними, а значит, для преодоления сансары необходимо осознать необходимость устранения аффектов и применить для этого надлежащие методы.

Преодоление сил, удерживающих живое существо в сансаре, не обязательно приведет к совершенному исчезновению его из мира. В «Махаяна-сутраланкаре» Асанги речь идет не об устранении *алавиджняны*, но о ее преобразовании — *parāvṛtti*: «...преобразование „семян“ есть преобразование сознания-сокровищницы» (Maitreyanātha, *Āgūyāsaṅga* 2004: 134). В этом случае сознание не исчезает как таковое, а оказывается радикально преобразованным — таким, что живое существо, оставаясь в сансаре, уже неподвластно аффектам, обуславливающим ее. У понятия сознания-сокровищницы имеются, следовательно, два аспекта. Один — это *алавиджняна* как базис именно *индивидуального* сознания, который должен быть избавлен от аффектов, и ее преобразование заключается в том, чтобы прежде всего изменить *эпистемологические* установки, порождающие и поддерживающие аффекты. *Клеши* и неведение обуславливают друг друга: *клеши* поддерживают аффективную привязанность живого существа к понятию *Я* и, следовательно, субъект-объектное деление, без которого не функционирует эмпирическое сознание; а такая установка, в свою очередь, сама чревата аффектами. Все это и есть *алавиджняна* (Ibid.: 128). Второй же аспект — это сознание-сокровищница как метафора сансары, и последняя с этой точки зрения, по существу, не отличается от нирваны: сознание, обретшее нирвану, отличается от сознания сансарического лишь тем, что в первом из них «семена» и *васаны* не могут уже дать плодов.

Суть этого понятия проясняется также из других фрагментов «Махаяна-санграхи», а именно из фрагмента 1.19–1.20, где Асанга говорит о двух формах взаимозависимого возникновения. В раннем буддизме закон взаимозависимого возникновения (*pratītya-samutpāda*) указывал на закономерность следования двенадцати стадий индивидуального существования на протяжении трех последовательных существований: благодаря неведению (*avidyā*) существуют формирующие факторы (*saṃskāra*), они обуславливают сознание (*viññāna*), оно формирует для себя и в соответствии со своими особенностями физическое тело (*pāṇaḥira*), то — шесть органов восприятия и т.д. Асанга же в «Махаяна-санграхе» усматривает в законе взаимозависимого возникновения два уровня — относящийся к сущности вещей и относящийся к благу и злу (для данного субъекта). Первый уровень указывает на то, что все сущее существует благодаря *алаявиджняне* как причине (Asanga 2003: 20–21). Это можно интерпретировать таким образом: каждый предмет существует в силу того, что существует сознание-сокровищница, в котором хранится, в частности, *bīja* этого конкретного предмета. Если, скажем, не существует в *алаявиджняне* «семян» квадратного треугольника или простого четного числа, большего 2, то и сам такой предмет появиться не может. Так как «семена» отличаются друг от друга, то отличаются и сами предметы и классы предметов. Говоря грубо, всякая вещь порождена своим *bīja* и может быть — хотя бы в принципе — прослежена к нему. Закон взаимозависимого возникновения, рассматриваемый с этой точки зрения, касается существования предметов как таковых — постольку, постольку предметы имеют всегда причину, — и указывает, какими каузальными связями пронизано существование вещей. Второй же аспект этого закона, связанный с благом и злом для данного субъекта, говорит о причинах наших действий, обусловленных стремлением к благу или желанием избежать зла (Ibid.: 21). Эти действия, всегда сопровождаемые аффектами, и приводят к закабалению живого существа в сансаре, и именно этот аспект закона требует от адепта самого внимательного анализа и, в частности, анализа мотивов собственных действий и состояний собственного сознания. Исследуя далее структуру закона взаимозависимого возникновения в «Махаяна-санграхе», логично будет допустить, что эти два аспекта связаны и с двумя видами препятствий на пути к Просветлению — аффективными (*kleśa-āvaraṇa*) и эпистемологическими (*jñeya-āvaraṇa*). Второй аспект — это, очевидно, «аффективная» сторона закона, в котором в данном случае речь идет о роли аффектов в индивидуальном сознании и в закабалении его в сансаре. Первый же не затрагивает аффекты и говорит лишь о причинно-следственных связях в самом объективном мире и о разделении объектов мира на классы. Однако неверное понимание природы вещей (в том числе неумение отличать друг от друга знаки, имеющие референт, и «пустые» знаки, не обозначающие ничего, — такие, как Атман, «душа» и пр.), даже свободное на первый взгляд от аффектов, все равно воспрепятствует Просветлению — хотя бы уже потому, что человек в этом случае будет стремиться к невозможному (например, к воссоединению души с Брахманом — притом что нет ни души, ни Брахмана), и его цели будут ложными.

Асанга говорит об этом далее, во фрагменте 1.20, указывая, что те, кто пребывает в неведении относительно первого, онтологического аспекта закона взаимозависимого возникновения, полагают, что существует какая-то *реальная* причина перерождения и само перерождение, что их настоящее обусловлено какими-то их прежними действиями, а это ведет их к убеждению в существовании первопричины всего сущего (будь то божество или некое безличное начало типа *prakṛti* санкхьяиков) либо, напротив, к полному отрицанию какой бы то ни было причинности вообще. Те же, кто пребывает в неведении относительно второго, аффективного аспекта закона, полага-

ют, что поистине существует какой-то действующий и претерпевающий плоды своих действий субъект. Таким образом, неведение относительно истинной природы и вещей, а также собственной личности приводит к тому, что путь к Просветлению оказывается закрыт для человека; это можно проиллюстрировать простым бытовым примером: если я нахожусь в незнакомом городе и у меня нет его карты (или моя карта неверна), то я не смогу попасть туда, куда хочу, даже в том случае, если мое сознание не поражено аффектом (например, растерянностью, гневом и т.п.), и само расхождение карты с реальностью может стать причиной аффекта (гнева на того, кто продал мне такую карту, или на ее составителей), который станет для меня дополнительным препятствием на пути к цели.

Сама *алавиджняна* в «Махаяна-санграхе» описывается как имеющая структуру. Во-первых, «семена» и *васаны*, содержащиеся в ней, разделяются на три вида: относящиеся к языку, относящиеся к *Я* и связанные с элементами закона взаимозависимого возникновения. Можно предположить, что первый вид — это *bīja* и *vāsanā*, обуславливающие нашу языковую деятельность, так что благодаря им становится возможным обозначать вещи словами. Но это же оказывается и ловушкой для нашего сознания, склонного к тому, чтобы принимать каждое слово за обозначение какой-то реалии, а каждое суждение — за описание реального или хотя бы возможного положения дел. Второй вид — это, насколько можно судить, *bīja* и *vāsanā*, порождающие представление о вечном, неизменном *Я*, которое может иметь (или не иметь) какие-то характеристики (скажем, ведантисты приписывают *Я* бытие, сознание и блаженство, а санкхьяики полагают, что блаженство — *ānanda* порождено *prakṛti* и потому не может считаться относящимся к истинному *Я*, наделенному только бытием и сознанием), претерпевать последствия своих дел, воплощенных в карме, стремиться к преодолению неведения и т.д. Или, с другой стороны, человек может отождествлять свое *Я* с телом, что приведет его к убеждению в смертности *Я*, в его изменчивости, подверженности превратностям судьбы и пр. Обе эти точки зрения с позиций буддизма (не только йогачары) ложны, ибо обе говорят о каком-то *Я*, смертном или бессмертном, хотя на самом деле его не существует. Суть третьего вида не так ясна; возможно, это *bīja* и *vāsanā*, обеспечивающие выполнение закона взаимозависимого возникновения.

Во-вторых, «семена» и *васаны* могут разделяться и иначе, на четыре вида: относящиеся к перерождению, созреванию, *Я* и характерным чертам (третий вид в этой классификации не тождествен второму виду в предшествующей классификации). Первый вид — это «семена» и *васаны*, обеспечивающие возникновение сознания в новом перерождении как следствие ранее накопленной кармы. Второй вид «семян» и *васан* обеспечивает формирование соответствующего сознанию физического тела в одном из шести классов живых существ (боги, асуры, люди, животные, обитатели ада, голодные духи). «Семена» и *васаны*, относящиеся к *Я*, порождают аффективную привязанность к *Я*, в чем и состоит их отличие от «семян» и *васан* второго типа в первой классификации (эти последние порождают представление о *Я* и необязательно приводят к возникновению каких-то эмоциональных привязанностей). Наконец, четвертый тип — это «семена» и *васаны*, формирующие определенный характер восприятия данного индивидуального сознания, и это наиболее интересный вид, так как каждое «семя» и каждая *васана* приводит к формированию, грубо говоря, какого-то определенного элемента наблюдаемого нами мира, но некоторые «семена» общи всем живым существам, и именно благодаря этим «семенам» мы все воспринимаем, в общем, один и тот же мир. Другие же «семена» этого типа присущи сознанию-сокровищнице только некоторых живых существ (или даже только одного существа),

что и приводит к индивидуальным различиям в восприятии реальности и отношении к ней. Эту же роль играют и *васаны*, индивидуальные по своей сути (не может быть *васан*, общих даже у двух живых существ) (Ibid.: 33). Это важный момент, разъясняемый Асангой специально: физический мир, который мы наблюдаем как общий нам, есть лишь результат развития определенного *bīja* в сознании-сокровищнице, так что и здесь первично сознание — но сознание не обычное эмпирическое, а фундаментальное, по отношению к коему эмпирическое сознание представляет собой только дериват. Кроме того, у *алавиджняны* есть и еще два аспекта — «темный» и «светлый», — связанные соответственно с «семенами» аффектов и «семенами» благих состояний сознания; сознание-сокровищница хранит, таким образом, зародыши не только аффектов, омрачающих наше сознание и заставляющих нас возвращаться в колесе сансары, но и «семена» таких состояний сознания, которые позволят нам преодолеть аффекты и обрести Просветление (Ibid.: 34). Именно это и делает нам хисатва: тот, кто ступил на путь, ведущий к Просветлению, искореняет в себе все «семена» аффектов и пестует лишь те, которые ведут его к этой цели, что и позволяет ему осознать все сущее как порождение всеобщего сознания — *алавиджняны* (Ibid.: 66).

Итак, чем является в ранней йогачаре сознание-сокровищница и как соотносится оно с эмпирическим сознанием и эмпирическим миром? Как было сказано выше, *алавиджняна* в ранней йогачаре индивидуальна и только позднее получает признание высказанная Асангой в «Махаяна-санграхе» концепция сознания-сокровищницы как *всеобщего* фундаментального сознания, хранилища «семян» всех живых существ, обеспечивающего существование одинакового для них всех эмпирического мира. В ранних же йогачаринских текстах *алавиджняна* у каждого живого существа своя, и неясным остается вопрос: каким образом в сознании-сокровищнице всех живых существ могут быть «семена», столь тождественные друг другу, что в результате их созревания возникает одинаковый для всех мир? Впрочем, сам этот вопрос основан на допущении, что все живые существа имеют один и тот же эмпирический мир. Здесь следует провести различие между двумя понятиями — «эмпирический мир» и «предметный мир». Последнее мы будем понимать как термин, обозначающий всю совокупность физических (или каких-либо иных, если таковые существуют) предметов независимо от того, воспринимает ли их кто-нибудь и могут ли они вообще быть восприняты. Это реальность такая, какова она сама по себе, и в это понятие включаются не только предметы вне субъекта, но и сам этот субъект как часть реальности (таким образом, здесь мы пытаемся смотреть на реальность как бы извне, *sub specie Dei*, насколько это вообще возможно). Эмпирический же мир — это реальность такая, какой она предстает для субъекта, и, естественно, она далеко не полна по отношению к предметному миру: часть последнего скрыта от субъекта и, возможно, в принципе не может быть дана ему. И здесь мы ставим вопрос так: если существуют «семена», ответственные за формирование *эмпирического* мира, и экземпляр (или несколько экземпляров, если считать, что разные «семена» указанного типа ответственны за формирование разных аспектов эмпирического мира) «семян» этого типа присутствует в каждом индивидуальном сознании-сокровищнице, то обязательно ли считать, что во всех *алавиджнянах* присутствуют экземпляры этих «семян»? Если принять это допущение, то мы придем к выводу, что все живые существа имеют — хотя бы потенциально — совершенно одинаковый эмпирический мир, и если картины мира существ все же различаются, то только потому, что какие-то аспекты эмпирического мира, заключенные в «семени» в виде потенциалов, не реализовались в силу приводящих обстоятельств.

Итак, сознание-сокровищница в ранней йогачаре выступает как метафора, обозначающая равно сансару и нирвану (можно вспомнить в связи с этим известное утверждение мадхьямика Нагарджуны о тождестве нирваны и сансары). «Семена» и *васаны*, хранящиеся в нем, создают сансару, частью которой является живое существо, но в них же — в тех из них, что ответственны за возникновение благих, направленных на обретение Просветления тенденций, — заключена и возможность нирваны. В ранней йогачаре, конечно, ряд вопросов остался неразработанным. Ясен статус сознания-сокровищницы после обретения Просветления, пока просветленное живое существо (бодхисаттва) еще не покинуло этот мир, не достигло *паринирваны*: сознание-сокровищница бодхисаттвы свободно от всех аффектов, так как тот, кто обрел Просветление, уже не имеет в своем сознании-сокровищнице их «семян». Эти «семена», подобно семенам обычных растений, прокаленным на огне, теряют способность прорасти и не дают начала аффектам. Но у бодхисаттвы, очевидно, есть все же состояния сознания, и возникает вопрос: что является их источником? Трудность связана здесь с представлением йогачары о «семенах» как причинах не только аффективных, но и благих состояний сознания. Если бодхисаттве свойственны лишь последние, то ясно, что *все* «семена» из своего сознания-сокровищницы он все-таки не удалил и именно они — «семена», ответственные за благие состояния сознания, — привязывают его к сансаре. Но когда он окончательно удалит из своего сознания абсолютно все «семена» — каким тогда будет его сознание-сокровищница и останется ли оно вообще? Если следовать тому, что пишет об *алаявиджняне* Асанга в «Махаяна-санграхе», то на этот вопрос надо ответить положительно: несомненно, *алаявиджняна* сохранится, ибо в противном случае придется признать, что она не является вместилищем всех живых существ, что противоречит утверждениям Асанги в этом трактате.

Далее, если сознание-сокровищница объемлет все живые существа, то неясно тогда, как сочетается это утверждение с положением об индивидуальном характере всякого кармического воздаяния. «Учение, что действие сил объединяющей и разъединяющей ограничено пределами дхарм одного континуума, указывает на то, что тот комплекс носителей-дхарм, который кроется за каждым эмпирическим индивидуумом, является чем-то замкнутым. Силы объединяющая и разъединяющая распространяются исключительно на дхармы, входящие в данную единичную цепь. Таким образом, ни одна из дхарм, входящих в данную цепь, не может принять участия в вихре *другой цепи* („парасантана“, или „сантана-антара“»), — писал Розенберг (Розенберг 1991: 168). Но если сознание-сокровищница вмещает все живые существа, то это означает, строго говоря, что оно вмещает все «семена» и *васаны*, и тогда возникает следующая дилемма. Если принцип индивидуальности сохраняется, то придется признать, что *алаявиджняна* фактически разделена на ряд «регионов» — по числу живых существ, которое, как известно, в буддийской доктрине считается бесконечным, — а если у каждого существа есть свой, недоступный другим «регион» в сознании-сокровищнице, то и эмпирический мир должен быть у каждого своим. В этом случае перед нами возникает картина, отдаленно напоминающая учение Лейбница о монадах и предустановленной гармонии: у каждой монады свой мир, так что само понятие физического мира здесь избыточно и весь он сводится исключительно к эмпирическому, а согласование картин мира разных монад обеспечивается волей бога. Но если так, то каким образом гармонизируются эмпирические миры разных живых существ в йогачаре? Здесь можно выдвинуть только одно допущение: эмпирические миры разных существ могут быть столь радикально различными, что невозможным становится не только взаимопонимание, но даже взаимное признание двух живых существ как именно таковых и, может быть, даже само восприятие одно-

го живого существа другим. Если же мы не признаем непроницаемых границ между «регионами» разных живых существ во вмещающем их сознании-сокровищнице, то приходится поставить под сомнение принцип индивидуальности кармического воздаяния, что противоречит базовым постулатам не только буддизма, но и индийского религиозного сознания как такового.

Эта особенность понятия *алаявиджняны* сближает йогачару с другой махаянской буддийской школой — мадхьямакой, что указывает на общие концептуальные истоки этих направлений буддийской религиозно-философской мысли. Утверждается даже, что ранняя йогачара испытала прямое влияние учения Нагарджуны (Saito 2010: passim), и этого, видимо, нельзя отрицать, хотя, очевидно, йогачара опиралась прежде всего на свои самостоятельные источники (например, на «Сандхинирмочанасутру», в которой впервые сознание интерпретируется как множество «семян» прошлых действий, образующих карму) (King 1994: 660). Значение ранней йогачары как философского учения состояло прежде всего в том, что ее представители, отталкиваясь от взглядов своих предшественников — мадхьямиков и опираясь на базовые религиозные тексты буддизма, поставили вопрос о природе сознания как не только инструмента познания, но и инстанции, ответственной за формирование аффектов, и связали его эпистемологический и аффективный аспекты. Впоследствии буддийская теория познания разрабатывалась такими выдающимися мыслителями-йогачаринами, как Дигнага, Дхармакирти и Дхармоттара, и школа эта оказала сильнейшее влияние на становление брахманистских религиозно-философских школ и в первую очередь такой значительной, как монистическая веданта Шанкары.

Литература

- Васубандху 1998 — *Васубандху*. Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша). Т. 1: Раздел I: Учение о классах элементов. Раздел II: Учение о факторах доминирования в психике / Изд. подгот. Е.П. Островская и В.И. Рудой. М.: Ладомир.
- Лысенко 2011 — *Лысенко В.Г.* Скандхи // *Философия буддизма: Энциклопедия* / Отв. ред. М.Т. Степанянц. М.: Восточная литература, 638–641.
- Розенберг 1991 — *Розенберг О.О.* Проблемы буддийской философии // *Розенберг О.О.* Труды по буддизму. М.: Наука; ГРВЛ, 43–242.
- Рудой 1994 — *Рудой В.И.* Четыре системы буддийской классической религиозно-философской мысли // *Буддийский взгляд на мир* / Под ред. Е.П. Островской и В.И. Рудого. СПб.: Андреев и сыновья, 47–88.
- Торчинов 2000 — *Торчинов Е.А.* Введение в буддологию. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество.
- Abhidharmakośabhāṣya of Vasubandhu 1967 — *Abhidharmakośabhāṣya of Vasubandhu*. Ed. by P. Pradhan. Patna: K.P. Jayaswal Research Institute.
- Asanga 1950 — *Asanga*. *Abhidharma-samuccaya*. Ed. by Pralhad Pradhan. Santiniketan: Visva-Bharati.
- Asanga 2003 — *Asanga*. *The Summary of the Great Vehicle*. Transl. by J. P. Keenan. 2nd ed. Berkeley: Numata Center for Buddhist Translation and Research.
- Choong 2013 — *Choong Yoke Meei*. *Nirvāṇa and Tathatā in the Early Yogācāra Texts: The Bodhisattva's Adaptation of the Śrāvaka-Path* // *Journal of Indian Philosophy*, 41, 79–109.
- Kalupahana 2008 — *Kalupahana David J.* *A Sourcebook on Later Buddhist Philosophy*. Dehiwala: Buddhist Cultural Centre.
- King 1994 — *King, Richard*. *Early Yogācāra and Its Relationship with the Madhyamaka School* // *Philosophy East and West*, 44(4), 659–683
- Maitreyanātha, Āryāsaṅga 2004 — *Maitreyanātha, Āryāsaṅga*. *The Universal Vehicle Discourse Literature (Mahāyānasūtrālamkāra)*. Transl. by L. Jampal, R. Clark, J. Wilson, L. Zwillling,

- M. Sweet and R. Thurman. N. Y.: Columbia University's Center for Buddhist Studies, Tibet House US.
- Paul 1981 — Paul, Diana Y. The Structure of Consciousness in Paramārtha's Purported Trilogy // *Philosophy East and West*, 31(3), 297–319.
- Saito 2010 — Saito Akira. Nāgārjuna's Influence on the Formation of the Early Yogācāra Thoughts: From the Mūlamadhyamakakārikā to the Bodhisattvabhūmi // *Journal of Indian and Buddhist Studies*, 58 (3), 96–102.
- Schmithausen 2007 — Schmithausen, Lambert. Ālayavijñāna: On the Origin and the Early Development of a Central Concept of Yogācāra Philosophy. 2 vols. Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies.

References

- Vasubandhu 1998 — Vasubandhu. *Entsiklopediia Abhidharmy (Abhidharmakośa). T. 1: Razdel I: Uchenie o klassakh elementov. Razdel II: Uchenie o faktorakh dominirovaniia v psikhike* [Encyclopedia of Abhidharma (Abhidharmakośa). Vol. 1: Pt I: On the Classes of Elements. Pt II: On the Dominating Factors in Consciousness]. Transl. by E.P. Ostrovskaia and V.I. Rudoi. Moscow: Ladomir (in Russian).
- Lysenko 2011 — Lysenko V.G. Skandhi [Skandhas]. In: *Filosofiia buddizma: Entsiklopediia* [Buddhist philosophy: Encyclopedia]. Ed. by M.T. Stepaniants. Moscow: Vostochnaia literatura, 638–641 (in Russian).
- Rozenberg 1991 — Rozenberg O.O. Problemy buddiiskoi filosofii [The Problems of Buddhist Philosophy]. In: *Trudy po buddizmu* [Works on Buddhism]. Moscow: Nauka; Glavnaia redaktsiia vostochnoi literatury, 43–242 (in Russian).
- Rudoi 1994 — Rudoi V.I. Chetyre sistemy buddiiskoi klassicheskoi religiozno-filosofskoi mysli [Four Systems of Buddhist Classical Religious and Philosophical Thought]. In: *Buddiiskii vzgliad na mir* [A Buddhist Worldview]. Ed. by E.P. Ostrovskaia and V.I. Rudoi. Saint Petersburg: Andreev i synov'ia, 47–88 (in Russian).
- Torchinov 2000 — Torchinov E.A. *Vvedenie v buddologiiu* [Introduction to Buddhist Studies]. Saint-Petersburg: Sankt Peterburgskoe filosofskoe obshchestvo [St. Petersburg Philosophical Society] (in Russian).
- Abhidharmakośabhāṣya of Vasubandhu 1967 — *Abhidharmakośabhāṣya of Vasubandhu*. Ed. by P. Pradhan. Patna: K.P. Jayaswal Research Institute (in English, in Sanskrit).
- Asanga 1950 — Asanga. *Abhidharma-samuccaya*. Ed. by Pralhad Pradhan. Santiniketan: Visva-Bharati (in English).
- Asanga 2003 — Asanga. *The Summary of the Great Vehicle*. Transl. by J.P. Keenan. 2nd ed. Berkeley: Numata Center for Buddhist Translation and Research (in English).
- Choong 2013 — Choong Yoke Meei. “Nirvāṇa and Tathatā in the Early Yogācāra Texts: The Bodhisattva's Adaptation of the Śrāvaka-Path”. *Journal of Indian Philosophy*, 41, 79–109 (in English).
- Kalupahana 2008 — Kalupahana David J. *A Sourcebook on Later Buddhist Philosophy*. Dehiwala: Buddhist Cultural Centre (in English).
- King 1994 — King, Richard. “Early Yogācāra and Its Relationship with the Madhyamaka School”. *Philosophy East and West*, 44(4), 659–683 (in English).
- Maitreyanātha, Āryaśaṅga 2004 — Maitreyanātha, Āryaśaṅga. *The Universal Vehicle Discourse Literature (Mahāyānasūtrālamkāra)*. Transl. by L. Jampal, R. Clark, J. Wilson, L. Zwillig, M. Sweet and R. Thurman. N. Y.: Columbia University's Center for Buddhist Studies, Tibet House US (in English).
- Paul 1981 — Paul, Diana Y. “The Structure of Consciousness in Paramārtha's Purported Trilogy”. *Philosophy East and West*, 31(3), 297–319 (in English).
- Saito 2010 — Saito Akira. “Nāgārjuna's Influence on the Formation of the Early Yogācāra Thoughts: From the Mūlamadhyamakakārikā to the Bodhisattvabhūmi”. *Journal of Indian and Buddhist Studies*, 58 (3), 96–102 (in English).

Schmithausen 2007 — Schmithausen, Lambert. *Ālayavijñāna: On the Origin and the Early Development of a Central Concept of Yogācāra Philosophy*. 2 vols. Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies (in English).

Summary

S.L. Burmistrov

Store Consciousness as a Basis for *Saṃsāra* and *Nirvāṇa* in Early Yogācāra

The concept of store consciousness in early Yogācāra is a metaphor for both *nirvāṇa* and *saṃsāra*, which makes Yogācāra philosophy close to Mādhyamaka. Store consciousness forms *saṃsāra*, but also contains the seeds of good making every sentient being apt to gain Bodhi.

Key words: *nirvāṇa*, *saṃsāra*, store consciousness, *ālayavijñāna*, Asanga, Vijñānavāda.