

## Учение йогачары о сознании-сокровищнице и понятие причинности в индийской философии

С.Л. Бурмистров

Причинный детерминизм признается всеми школами индийской философии — как брахманистскими, так и неортодоксальными, — но понимание природы каузальных связей различно в разных школах. В монистической веданте причинность понимается как реальная лишь на уровне относительной истины (*vyāvahārika-satya*), истинная же реальность — Брахман, — недвойственна, поэтому в ней нет различия между причиной и следствием. В санхье все сущее связано причинно-следственными связями, но выделяется один регион реальности, свободный от причинности, — истинное Я (*puṣa*). В философии буддизма махаяны выделяется две школы — мадхьямака и йогачара. Первая рассматривает понятие причинности как только ментальный конструкт, не имеющий отношения к истинной реальности (*tathatā*). Во второй же сознание-сокровищница (*ālaya-vijñāna*) выступает не как причина сансары, но как условие и закабаления в сансаре, и освобождения из нее. Она, как и Брахман в монистической веданте, лежит вне сферы причинности.

**КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА:** сознание-сокровищница, адвайта-веданта, санхья, махаяна, буддийская философия, причинность.

**БУРМИСТРОВ** Сергей Леонидович — доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института восточных рукописей РАН.

s.burmistrov@hotmail.com

Статья поступила в редакцию 8 февраля 2018 г.

Цитирование: *Бурмистров С.Л.* Учение йогачары о сознании-сокровищнице и понятие причинности в индийской философии // Вопросы философии. 2018. № 11. С. 190–201.

**1. Методологическое введение.** Анализ понятия причинности предпринимался разными мыслителями; в частности, в современной, в широком смысле слова, философии эта тема была поднята Беркли, Юмом и Кантом, которые рассматривали понятие причинности как элемент концептуальной сетки, при помощи которой сознание описывает мир, но не как элемент самого мира. Причинность, по Юму, в реальном мире не существует, и введение этого понятия объясняется исключительно потребностью самого сознания в упорядоченности внешнего мира. Он рассматривает понятия причины и следствия, полагая, что существенными для них являются отношения смежности в пространстве и времени и последовательности во времени, причем эти отношения понимаются как *необходимые* для них [Юм 1996, 133–134]. Однако, говорит он далее, само представление о необходимости этой связи ни на чем не основано [Там же, 135–136]. Эту мысль развивает Кант, который определяет понятие причины как «особый вид синтеза, когда за некоторым А полагается, согласно определенному правилу, совершенно отличное от него В» [Кант 1994, 95], причем уже в этом определении он говорит, что понятие это — *синтетическое*, то есть суждения о причинной связи А и В не выводятся из самого содержания понятий А и В. Из эмпирических данных мы тоже не можем вывести понятие причинности, чему свидетельство — очень частая логическая ошибка *post hoc ergo propter hoc*. Ни из чего не следует объективно, чтобы следование В из А было необходимым и всеобщим правилом [Там же, 96].

Концепции причинности как условной категории (элемента языка описания, но не элемента реальности *per se*) противостоит концепция причинности как реального явления, которое может быть проанализировано рациональными средствами. В рамках этой концепции следует проводить и иное различие — между причинной связью как фактом, принципом причинности (базирующемся на тезисе, что каждая причина всегда производит одинаковое действие) и причинным детерминизмом (утверждающим универсальную значимость причинного принципа и выражающийся в тезисах типа «Все имеет причину», «Все, что возникло, возникло по какой-то причине» и т. п.) [Бунге 2010, 15–16].

Исходя из кантовского определения причины и учитывая аспекты понятия причинности, выделенные М. Бунге, мы можем применительно к индийской философии поставить следующие вопросы. 1) Рассматривалась ли причинность в ней как категория только эпистемологическая (причинность как элемент языка описания) или же и как онтологическая (причинность как факт реальности)? 2) Если причинность была в ней категорией онтологической, то *вся* ли реальность понималась как связанная законами причинности или же были какие-то онтологические регионы, которые были свободны от нее? 3) Какие объекты были скованы законами причинности в понимании индийских философов, каков был их онтологический статус и возможно ли было изменение их каузального статуса (места в причинно-следственных связях)?

**2. Учение санкхьи о причинности.** Понятие о причинности играло исключительную роль в ортодоксальной индийской философии, в которой категория причинности понималась как универсальная, характеризующая все сущее — кроме некоторой реалии или множества онтологически тождественных реалий, рассматривавшихся как нечто истинно сущее (в отличие от мира каузальных связей, понимавшегося как лишь относительно сущее). Ход мысли был таков: если нечто имеет причину, то оно существует не само по себе, а зависит от чего-то иного — своей причины. Причина, в свою очередь, сама является следствием чего-то иного, то есть тоже не существует сама. Однако если таково *всё* сущее, то ничто не может считаться поистине реальным, ибо, если исчезает причина, исчезают и все ее следствия, — таков был неявно принимавшийся в индийской философии постулат. Как будет показано далее, принцип причинности в смысле, изложенном выше, был одним из системообразующих элементов индийской философской мысли. Однако причинный детерминизм признавался здесь с определенным и существенным ограничением, о котором только что было сказано: за пределы причинного детерминизма выводится некое сущее, которое понимается в одних системах как истинное *Я* человека, в других — как ядро реальности, то, благодаря чему последняя вообще существует.

Такой взгляд на мир необходимо предполагает точное различение событий, которые выступают в сети каузальных связей как причины и следствия. Более того, он требует различения субъекта, познающего эти связи, и объектов, находящихся в их сети. При этом реальность этих различий в буддизме и сложившейся под его влиянием монистической веданте (*advaita-vedānta*) ставилась под сомнение; в трактатах буддизма махаяны и особенно адвайта-веданты постоянно и настойчиво проводится мысль о различии как только ментальном конструкте, не имеющем никакого референта в реальности. В то же время в других школах реальность различий под вопрос не ставилась и учения этих школ базировались, среди прочего, на классификации элементов сущего, между каждой парой которых можно провести однозначное и *реальное* разграничение. Так, учение школы санкхьи, которая среди ортодоксальных школ (не отрицавших сверхмирского характера Вед) сложилась первой — как минимум на рубеже нашей эры, — строилось на исчислении начал Вселенной, в основе коего лежал дуализм активной первоматерии (*prakṛti*, *radhāna*) и субъекта (*piṅṣa*, *ātman*). На основе этого дуализма проводилось исчисление других первоначал, развивающихся как следствия из первопричины — *prakṛti* [Шохин 2004, 182]. Из первоматерии, по трактату Ишваракришны (V в.) «Санкхья-карика» и комментарию Гаудапады «Санкхья-карика-бхашья», возникает *maḥat*, или мировой разум, коему на уровне микрокосма соответствует *buddhi* (интеллект); из *maḥat* возникает принцип *ego* (*aḥaṁkāra* или *aḥaṁkṛti*), которому в отдельной личности соответствует

abhimāna (примысливание ко всему представления о я, отнесение понятия я к любому опыту); ahaṅkārti является причиной пяти тонких материальных элементов (tanmātra), они же, в свою очередь, имеют следствиями пять грубых материальных элементов (mahābhūta), десять органов восприятия и действия (indriya) и интеллект (manas) [Шохин 2004, 182–183; Шохин 1995, 119–120]. Первоматерия в каузальной сети – абсолютная причина, не являющаяся следствием чего-либо; грубые материальные элементы, интеллект и органы познания и действия – только следствия, не являющиеся ни для чего причиной; mahat, ahaṅkārti, tanmātra – и причины, и следствия. Все они находятся в сети причинно-следственных связей. И только один элемент мироздания санкхьи – puruṣa – лежит вне этой сети: «Пуруша – не-модифицируемое и не-модификация» [Шохин 1995, 120]. Санкхья среди систем индийской философии наиболее последовательно проводит принцип причинного детерминизма, за единственным исключением: риṣаḥ, подлинное Я человека, свободно от каких бы то ни было причинно-следственных связей, и задача человека – растождествить себя со своим относительным, «малым» я, которое мы привычно считаем настоящим, и осознать свою изначальную свободу от сети причин и следствий. Prakṛti порождает следствия естественным образом – такова ее природа, и она не нуждается для этого ни в каком внешнем воздействии. Puruṣa же наблюдает картину, которую разворачивает перед ним prakṛti, и оказывается захвачен ею подобно тому, как зритель в театре бывает настолько захвачен происходящим на сцене, что забывает про то, что это всего лишь представление. Освобождение же (kaivalya) состоит в том, чтобы осознать, что все происходящее, включая и все процессы в собственной психике индивида, суть только эффекты prakṛti, с которой истинное Я никак сущностно не связано. «Когда риṣаḥ осознает, что он вполне изолирован и является только пассивным наблюдателем, находящимся по ту сторону игры prakṛti, он перестает отождествлять себя со своим отражением в сознании (citta), в результате чего свет перестает изливаться [на окружающий мир] и модификации сознания исчезают. Это прекращение модификаций сознания посредством медитации называется йогой. Это возвращение риṣаḥ к его изначальному совершенству» [Sharma 1960, 170]. Kaivalya, таким образом, есть высвобождение из цепи причинности.

**3. Причинность и иллюзионизм адвайта-веданты.** Веданта среди ортодоксальных школ индийской философии – одна из самых поздних: ее базовый текст – «Брахмасутры» Бадараяны – был составлен только во II в., а начало наиболее влиятельного из течений, адвайта-веданты, связано с именем Шанкары (788–820). Согласно философии Шанкары, существует истинное Я, тождественное Брахману (Brahman) – безличному принципу, благодаря которому существует Вселенная, и существует наблюдаемый нами материальный мир, который полностью находится во власти причинного детерминизма. Но санкхья никогда не ставила под сомнение реальность prakṛti и ее порождений: они вполне реальны, только нельзя считать их нашим истинным Я. Для адвайты же вся наблюдаемая реальность, включая собственное я человека, есть порождение творящей силы Брахмана (māyā), которая служит причиной существования различий. Они, однако, существуют только на уровне относительной истины (vyavahāra), тогда как на уровне истины абсолютной (paramārtha) никаких различий не существует, включая и различие между причиной и следствием и, естественно, между атманом (нашим подлинным Я) и Брахманом. Принцип ahaṅkārti (я есть Брахман), провозглашенный в упанишадах, лежит в основе всей идеологии адвайта-веданты. Предшественник Шанкары Гаудапада (VII–VIII вв.) в «Мандукья-кариках» приводил такое сравнение: если кто-то быстро движет перед нашими глазами горящий уголек, то нам кажется, что перед нами – огненные линии, хотя мы и понимаем, что это только кажимость. «Какова иллюзия прямого, изогнутого и т. д., [образованная] движущимся угольком, такова же и иллюзия воспринимаемого и воспринимающего, [образованная] функционирующим сознанием» (tṛjuvākṛādikābhāsamaḥlātaspaṇḍitaṃ yaṭhā / grahaṇagrāhākābhāsaṃ vijñāṇaspaṇḍitaṃ tathā) [Gauḍapāda 1953, 43]. Эта концепция получает детальную разработку в трудах Шанкары и его последователей.

Прежде всего, Шанкара разводит понятия сущего (sat) и существующего (bhava): лишь первое поистине реально, второе же нельзя назвать ни вполне реальным, ни

совершенно нереальным — так, например, сновидения и иллюзии тоже ведь существуют, но за ними не стоит никакой реальности. Подобно этому, обыденные предметы суть лишь отблеск подлинной реальности — Брахмана, причем отблеск неполный и грубо искаженный. «Подобно тому как мираж “накладывается” на обычные вещи, мир обыденно воспринимаемого “накладывается” на высшую реальность» [Костюченко 1983, 112–113]. Снятие этого наложения (*adhyāsa*) и есть познание сути реальности, то есть Брахмана — и одновременно познание своего подлинного *Я* (*ātman*) тождественного Брахману. Вселенная, которую мы наблюдаем, порождена *майей*, и отношения между нею и Брахманом требуют специального рассмотрения.

В индийской философии вопрос о причинности конкретизировался в отношении механизмов связи причины и следствия. Следствие, по представлениям индийской классической философии, может имплицитно содержаться в причине (концепция *satkāryavāda*) или быть чем-то совершенно новым (концепция *asatkāryavāda*). В первом случае причинно-следственная связь представляет собой просто раскрытие того, что скрыто содержалось в причине, и не порождает ничего нового; во втором же причинность означает возникновение нового. Адвайта-веданта и санкхья придерживались первой позиции: ничего нового в причинно-следственной связи не возникает, и все сущее имплицитно содержится уже в *майе* или *prakṛti* соответственно. При этом ни та, ни другая не могут быть восприняты сами по себе, и знание о них может быть только выводным: мы никогда не видим первоматерию в чистом виде, она всегда дана нам только через посредство ее порождений (точно так же, как материя в европейской философии тоже не может быть объектом восприятия и существует лишь в виде конкретных предметов, а знание о ее существовании дается лишь как логический вывод). Но если в санкхье, по крайней мере, не отрицается реальность первоматерии, которая существует наравне с истинным *Я* (*riṅgaṣa*), то в адвайте вся реальность понимается как иллюзорная, а значит, и сама причинно-следственная связь тоже оказывается иллюзией. Иначе говоря, позиция Шанкары и его последователей близка здесь к позиции Юма, у которого причинность понимается как идея, вовсе не обязательно имеющая какой-то реальный референт. В трактате «Вивека-чудамани» Шанкара пишет о *майе*, что она есть непроявленное (*avyakta*), сила божества (*parameśa-śakti*), безначальное неведение (*anādyavidyā*), о ней нельзя говорить ни как о сущей, ни как о несуществующей, единой или составной, делимой или неделимой — кратко говоря, она невыразима в слове (*anirvacaṇīya*) [Śaṅkara 1910 XIV, 21–22]. В то же время она, как ни парадоксально, проявляет активность, не свойственную по природе Брахману, ибо благодаря ей «возникает» все сущее, включая наше собственное *я*. Конечно, это «возникновение» здесь столь же иллюзорно, как и предметы, появляющиеся в галлюцинациях душевнобольного. Безличный Брахман не может быть активным, так как, по мысли Шанкары, активность несовместима с природой Брахмана как совершенного покоя и неизменности, поэтому вместо него действует *майя*. Но так как нет ничего сущего (*sat*), кроме Брахмана, и весь остальной мир лишь существует (*bhavati*), но не является сущим (*nāsti*), ибо он изменчив и поэтому подвержен страданию, то и причинность, и все различия, включая различие между нашим *Я* и Брахманом, суть иллюзия. Высшая цель всех религиозных практик с такой точки зрения — освобождение (*mokṣa*) от этой иллюзии и осознание себя изначально свободным от всякого изменения и страдания, истинно сущим и блаженным Брахманом.

Иначе говоря, *mokṣa* — это не просто высвобождение из цепей причинности, но осознание, что всякая причинность иллюзорна. В этом отношении адвайта отличается от санкхьи в интерпретации принципа *satkāryavāda*: в последней изменение понимается как реальное (концепция *pariṇāmavāda*), то есть следствие имплицитно содержится в причине, но проявляется вполне реально, тогда как в первой никакого следствия, по сути, нет, так как нет и причины (концепция *vivartavāda*). И в санкхье, и в адвайта-веданте истинное *Я* изначально свободно, только в первой его оковы реальны, хотя, как ни парадоксально, и не держат его, а во второй они суть только кажимость. Метафорически говоря: *riṅgaṣa* санкхьи — узник реальной тюрьмы, но двери ее открыты и он волен выйти, когда захочет; *ātman* адвайты — узник тюрьмы иллюзорной.

**4. Понятие о причинности в буддизме махаяны.** В буддийской философии в ранний период ее существования понятие о причинности не ставилось под сомнение. Однако, в отличие от адвайты и санкхьи и вместе с джайнизмом и некоторыми ортодоксальными школами (ньяя, вайшешика), буддизм в понимании причинности опирался и опирается на принцип *asatkāryavāda*. Следствие не содержится в причине и все, что появляется, — появляется *de novo*. Этим же принципом направляема философия вайшешики с ее атомизмом, в соответствии с которым атом (*paramāṇu*) есть предел деления материи, он вечен, не имеет ни логической причины (*hetu*), ни онтологической (*kaṛaṇa*), не обладает величиной и не может быть воспринят чувствами [Лысенко 1986, 102]. В вайшешике возникновение материальных предметов (следствий) из атомов (играющих в данном случае роль причины или, точнее, *одной* из причин) иллюстрируется метафорой нитей и одежды, которая из них соткана [Apacker 1970, 187].

В буддийской философии вся реальность понимается как множество дхарм (элементарных психофизических состояний): они не имеют временной продолжительности и, едва возникнув, исчезают, чтобы уступить место другим дхармам. В связи с этим вопрос о причинности, связывающей (или не связывающей) дхармы в буддизме, представляет принципиальный интерес, так как позволяет раскрыть понимание фундаментального для всей индийской философии понятия причинности вообще. В.Г. Лысенко полагает, что в буддизме понятие причинности отрицалось так же, как и в адвайте, хотя и на других логических основаниях: если все сущее мгновенно (*kṣaṇika*), то таковы же и причина, и следствие, а значит, влиять друг на друга дхармы не могут и сменяются они не потому, что одна порождает другую, а потому, что одна исчезает просто в силу своей мгновенности (*kṣaṇikatva*) [Лысенко 1986, 48–49]. «Строго говоря, в буддийской концепции причинности нет ни причин, ни следствий, а имеются лишь условия, причем условием появления некоторого события X является не событие Y, а исчезновение последнего — Y рождается после того, как исчезнет X» [Лысенко 2005, 433]. В то же время общеизвестная двенадцатичленная формула взаимозависимого возникновения (*pratītyasamutpāda*) указывает по меньшей мере на *зависимость* друг от друга неведения (*avidyā*), формирующих факторов (*samskāra*), сознания (*vijñāna*), психофизического комплекса (*nāma-rūpa*), шести органов чувств (*ṣaḍāyatana*), чувственного контакта (*sparsa*), восприятия (*vedanā*), жажды (*trṣṇā*), привязанности (*upādāna*), становления (*bhāva*), рождения (*jāti*), старости и смерти (*jara-maraṇa*) [Лама Анагарика Говинда 1993, 60]. Каждое звено здесь опирается на предшествующее и обуславливает предыдущее, так что причинность в буддизме, конечно, не отрицается.

Впрочем, это несомненно справедливо только для хинаянских школ (в основном — вайбхашики). Интерпретация понятия причинности в махаяне имеет свою специфику, в контексте которой и возможно понимание учения о сознании-сокровищнице. Такова позиция основателя махаянской буддийской школы мадхьямака — Нагарджуны (I в.), автора «Коренных строф о Срединном пути» (*Mūla-madhyamaka-kārikā*), который уже с первых строк своего *opus magnum* опровергает само понятие причинности как пустое. Первая глава трактата начинается со слов: «Ни из себя, ни из [чего-либо] иного, ни из обоих [этих источников], ни беспричинно не возникают никогда [и] нигде никакие сущности» (*na svato nāpi parato na dvābhyāṃ nāpyahetutaḥ / utpannā jātu vidyante bhāvāḥ kvасапа кесапа*) [Nāgārjuna 1960, 4]. Логика рассуждения Нагарджуны такова: все сущее возникает из каких-то условий (*pratyaya*), но так как ничего самосущего (*svabhāva*) нет, то и условия тоже существуют по каким-то логически или онтологически предшествующим им условиям и так *ad infinitum*; а если так, то либо мы уходим в дурную бесконечность и всякое рассуждение становится вообще невозможным, либо нам приходится признать, что ни условия, ни их следствия не могут считаться реальными. «Нет ведь самобытия (*svabhāva*) существующих [вещей] в условиях и проч., [а если мы] не наблюдаем самобытия, то нет и инобытия» (*na hi svabhāvo bhāvānāṃ pratyayādiṣu vidyate / avidyamāne svabhāve parabhāvo na vidyate*) [Ibid., 16]. Все, что опирается на иное и благодаря ему существует (*parabhāva*), может считаться реальным лишь тогда, когда есть нечто самосущее (*svabhāva*) — безусловная опора реальности. Такое возможно, например, в

санкхье или адвайта-веданте, где prakṛti и Ātman – svabhāva (если использовать применительно к ним этот буддийский термин), но согласно буддийской философии нет ничего, что существовало бы само по себе, и все то, что мы считаем реальностью, оказывается *пустым* (śūnya). Его, конечно, нельзя назвать нереальным, так как в противном случае не было бы колеса сансары, но и реальным оно тоже быть не может по уже изложенным причинам. Вышеприведенные рассуждения Шанкары о нереальности порожденного *майей* мира аналогичны рассуждениям Нагарджуны о нереальности причинно-следственных связей (и, видимо, есть значительная доля истины в словах оппонентов адвайты о Шанкаре как prasc'hanna bauddha – «скрытом буддисте»). «Поэтому [если нет] следствия ни порожденного условиями (pratyayaṃ), ни непорожденного условиями, откуда же при отсутствии следствия возмущаются условия или отсутствие условий?» (tasmāna pratyayaṃ nāpratyayaṃ phalam / samvidyate phalābhāvāt-pratyayāpratyayāḥ kutaḥ), – риторическим вопросом завершает первую главу Нагарджуна [Ibid., 31].

Он, таким образом, понимает причинность как всего лишь ментальный конструкт, который к тому же препятствует познанию истинной реальности (tathatā), обретению просветления и освобождению из сансары. Это понятие воспринимается им (и другими представителями школы мадхьямака) как jñeya-āvaraṇa – «эпистемологическое препятствие», убеждение в существовании реального референта у выражения, которое является всего лишь вспомогательной словесной конструкцией, не отражающей реальности, но просто несколько упрощающей взаимодействие с ней.

**5. Понятие причинности в йогачаре и учение о сознании-сокровищнице.** Асанга (IV в.), один из основателей школы йогачара, на первый взгляд, не был так радикально скептичен в отношении понятия причинности. Так, в «Компендиуме Абхидхармы» (Abhidharma-samuccaya) он среди ложных воззрений (mithyādr̥ṣṭi), препятствующих просветлению, называет отрицание связи между причиной и ее плодом (hetum vāpavadataḥ phalam vā kriyāṃ vā) [Asanga 1950, 7]. Однако само понимание причинности имеет в йогачаре специфику сравнительно с другими течениями буддийской и ортодоксальной индийской философии.

Наиболее заметная особенность философии йогачары (или виджнянавады – учения о сознании) – это понятие *сознания-сокровищницы* (ālaya-vijñāna), вмещающего все сущее и выступающего как условие существования Вселенной. Впервые это понятие появляется в «Йогачара-бхуми-шастре» [Bayer 2010, 25]. Помимо этого, вводятся такие понятия, как семена (bīja) аффектов (kleśa, букв. «загрязнение») и кармически обусловленные поведенческие диспозиции (vāsanā, букв. «аромат»). Суть последних двух понятий состоит в том, что причиной закабаления живого существа в сансаре и недоступности просветления для него являются аффекты – состояния сознания, полностью затмевающие всякое понимание истинной реальности, в результате чего человек принимает всерьез такие расхожие и ни на что реальное не указывающие выражения, как «я», «мое» и т. п. Такое их восприятие показывает, что человек еще не освободился от главной причины закабаления в сансаре – учения о существовании какого-то реального Я (Ātman) которое может умирать вместе со смертью тела (как учили некоторые мыслители времен Будды) или рождаться снова и снова в разных телах, претерпевая кармические последствия своих дел. «В составе буддийской специальной терминологии клеши – фундаментальное понятие, характеризующее индивидуальный поток психосоматической жизни, циркулирующий в сансаре. Самый факт рождения в сансаре свидетельствует, что живому существу свойственны клеши – дхармы, заставляющие сознание расценивать сансару как вполне приемлемую, желательную, опьяняться переживанием индивидуального бытия. Пока в индивидуальном потоке дхарм присутствуют клеши, будет и деятельность, мотивированная жадой приятного опыта. А значит, и новые рождения в мире страдания обеспечены» [Островская, Рудой 2006, 12].

Однако если в хинаянских школах считалось достаточным искоренение только актуальных, наличествующих в настоящий момент аффектов, то йогачара пошла дальше – виджнянавадины стали говорить о необходимости искоренения также и потенциальных

аффектов, или семян аффектов, ибо невозможно допустить без логического противоречия, что аффект появляется *de novo*. На эту мысль наводит тот факт, что аффектов существует конечное (и сравнительно небольшое) число, — значит, по логике рассуждения йогачаринов, существует какое-то конечное число потенциальных аффектов, которые лишь манифестируют при подходящих условиях; в противном случае разновидностей аффектов было бы бесконечно много. Но семена аффектов (или потенциальные аффекты) должны иметь какое-то вместилище. Отсюда — а также для решения проблемы единства сознания до и после *nirodha-samāpatti* (глубочайшего медитативного сосредоточения с утратой ощущения *я*), до и после физической смерти одного тела и возникновения другого в соответствии с кармой, для объяснения существования кармы и т. д. — и было введено понятие сознания-сокровищницы [Schmithausen 1987, 4–7]. *Vāsanā* же — это обусловленные прежней кармой склонности живого существа к тем или иным аффектам, облегчающие их (этих аффектов) проявление. Понятие *vāsanā* можно пояснить метафорой колеи: если один раз проехать по целине, на ней останется след, и остальные, кому случится ездить здесь, поедут в большинстве своем по ранее проложенному следу — так в конце концов и образуется накатанная колея.

Васубандху, младший брат Асанги (если верить их агиографии) и наряду с ним один из основателей йогачары, в трактате «Обоснование категории “действие”» (*Karma-siddhi-prakaraṇa*) вводит понятие *virāka-vijñāna* «сознание, [связанное с] созреванием [кармического плода]» (Стивен Анакер переводит этот термин как «retributory consciousness») [Anacker 1970, 61, 129], — понятие, концептуально связанное с понятием сознания-сокровищницы, хотя и не тождественное ему. Как пишет Васубандху, *virāka-vijñāna* представляет собой метафору, обозначающую множество трансформаций сознания, тождественных семенам (*bīja*) аффектов (*kleśa*). Именно она ответственна за формирование эмпирического сознания и, соответственно, его содержаний, и даже если в медитативном сосредоточении (таком, как *nirodha-samāpatti*) все формы сознания подавлены, то это непроявленное сознание не затрагивается никакой медитацией и, когда человек выходит из состояния медитации, семена, хранящиеся в этом скрытом сознании, воссоздают его эмпирическое сознание в прежнем виде [Anacker 1970, 61–62]. При этом если в раннем буддизме (насколько можно судить о нем по текстам Палийского канона) подчеркивается, что сознание ответственно за формирование собственной телесности живого существа, и в этом ранний буддизм не расходится с общеиндийскими представлениями, то в «Йогачара-бхуми-шастре», самом раннем йогачаринском тексте, сознание понимается значительно шире — как инстанция, определяющая не только собственную телесность индивида, но и внешний материальный мир, который он будет наблюдать в следующем рождении [Schmithausen 1987, 62–63].

В классическом трактате Асанги «Компендиум Абхидхармы» (*Abhidharma-samuccaya*) сознание-сокровищница упоминается всего несколько раз, но в принципиально важных контекстах. Впервые оно встречается в самом начале трактата, где Асанга рассматривает признаки элементов (*dhātu*). Элементом в данном случае называется простейшая составная часть акта познания, который в буддийской философии делился гораздо более подробно, чем в европейской — не на субъект и объект как первичные компоненты, а на сознание данного объекта, способность восприятия, акт восприятия, цвет, форму и т. д. [Розенберг 1991, 90]. Признак элемента зрения (*caḥsurdhātu*, тиб. *mig gi khams*) по определению Асанги, — это то, «чем выдающийся видит формы, и его сознание-сокровищница, [в которой] созревают семена (*bījamuracitamālayavijñānam*, тиб. *gnam par smin pa'i kun gzhi gnam par shes pa*)», а признак зрительного сознания (*caḥsurvijñānadhātu*, тиб. *mig gi gnam par shes pa'i khams*) — это «постижение (*prativijñapti*, тиб. *gnam par rig pa*) формы, где форма — объект, а глаз — источник, и сознание-сокровищница, [в которой] созревают семена (*bījamuracitam vipākālayavijñānam*, тиб. *sa bon bsags pa dang gnam par smin pa'i kun gzhi gnam par shes pa*)» [Asanga 1950, 3; Asanga, Sthiramati 2003, 24]. Аналогично рассматриваются и остальные чувственные сознания. Таким образом, сознание-сокровищница предстает перед нами как вместилище семян и кармических диспозиций индивида, которые, проявляясь в виде аффектов, порождают все то, что мы называем реальным миром. В другом сочинении — «Различение дхарм и дхармовости» (*Dharma-*

dharmatā-vibhāga-kārikā, тиб. Chos dang chos nyid nnam par 'byed pa'i tsiṅ le'ur byas pa), сохранившемся только в тибетском переводе, Асанга пишет, что все «внешнее» есть только результат нашего восприятия, не имеющий внешних референтов, а Грангу Ринпоче в комментарии к переводу разъясняет, что именно сознание-сокровищница является источником всего, что дано нам в познании, и все наблюдаемое или переживаемое нами обусловлено изначально заложенной в сознании-сокровищнице предрасположенностью наблюдать и переживать именно это [Asanga, Maitreya 2001, 29].

Иначе говоря, семена, диспозиции и вмещающее их сознание-сокровищница ответственны за формирование не только физического тела индивида или состояний его психики, но — и *поэтому* — за весь тот мир, который его окружает. Поскольку, как гласит «Дашабхумика-сутра», все три мира суть только сознание (cittamātridaṃ yaśidam traidhātukam) [Vaidya (ed.) 1967, 31], то обо всем, что находится за пределами сознания, мы судить не можем: оно в действительности имеет дело только с собственными содержаниями, и не существует способа, образно говоря, взять в одну руку реальный предмет, а в другую — его образ в сознании и сравнить их. Ко всему, что сознание познаёт, оно имеет доступ только через посредство самого себя, но так как оно, как постулируется в буддийской догматике, поражено аффектами и реальность как таковую (tathatā) познавать и воспринимать не может до тех пор, пока не уничтожены актуальные (kleśa) и потенциальные (bīja) аффекты и не обретено просветление (bodhi), то любое суждение о мире вне сознания будет явным выходом за рамки его эпистемологических возможностей. Фигурально выражаясь, непросветленное сознание извечно томится в плену у самого себя, и только просветление будет освобождением из этих оков. Все, что живое существо наблюдает «вовне», преломляется через индивидуальное сознание со всеми присущими ему характеристиками, и именно поэтому один и тот же предмет живые существа разных классов воспринимают по-разному: одну и ту же реку люди видят как поток воды, боги (deva) — как поток *амриты* (нектара бессмертия), голодные духи (preta) — как поток гноя и нечистот, а обитатели ада (paraka) — как поток пылающей лавы, а как выглядит река *сама по себе*, безотносительно к индивидуальным особенностям восприятия, знает только тот, кто достиг просветления.

Место сознания-сокровищницы в учении йогачары о причинности позволяет более точно определить высказанная в «Компендиуме махаяны» Асанги дефиниция этого понятия как основы всего познаваемого [Asanga 2003, 10]. Можно ли считать сознание-сокровищницу *причиной* семян и кармических диспозиций, а значит, причиной и всего страдания сансары? Если бы ālaya-vijñāna была причиной сансары, то последняя была бы непреодолима, а просветление — невозможно, так что можно, на первый взгляд, считать сознание-сокровищницу причинно не связанной с сансарой. Но в то же время в этом трактате Асанга пишет о сознании-сокровищнице именно как о причине всех загрязненных аффектами (kliṣṭa) состояний эмпирического сознания [Asanga 2003, 13]. Как разрешить это противоречие? Действительно ли есть тогда возможность обрести просветление?

Асанга в «Компендиуме Абхидхармы», определяя группу дхарм сознания (vijñāna-skandha), пишет: «Каково определение группы сознания? Это разум (citta), умозрительное сознание (manas) и сознание (vijñāna). Что такое разум? Это сознание-сокровищница, [вмещающее] все семена и заключающее в себе кармически обусловленные диспозиции (vāsanā) групп, элементов и источников [сознания]. Оно [называется] также сознанием созревания (vipākavijñāna) [или] схватывающим сознанием (ādānavijñāna), так как содержит диспозиции (vāsanācitātā). Что такое умозрительное сознание? Это объект (ālambana) сознания-сокровищницы, [представляющий собой] постоянное ментальное конструирование (manuṣāntaka) и пораженный четырьмя аффектами — убеждением в [существовании неизменного] Я (ātmadṛṣṭi), [аффективной] привязанностью к [представлению о] Я (ātmasneha), привязанностью к своему статусу (asmimāna) и неведением (avidyā)» [Asanga 1950, 19]. Таким образом, сознание-сокровищница определяется как вместилище всех потенциальных аффектов и кармических диспозиций. Далее, умозрительное сознание (manas или kliṣṭamanovijñāna) представляет собой



процесс постоянного конструирования и реконструирования понятий, которые непроявленное сознание принимает за точную карту реальности или даже за реальность саму по себе, не понимая, что они суть только инструменты, нужные для того, чтобы проще ориентироваться в эмпирически воспринимаемом мире (сформированном, как мы помним, собственной кармой индивида). «Слово “клиштамановиджняна” означает “загрязненный”, или “омраченный ум”, но, как уже говорилось ранее, йогачарины обычно называют его просто “манасом”, чему и мы также будем следовать далее. Его 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]. Сознание-сокровищница не является тогда инстанцией, непосредственно ответственной за формирование иллюзорного образа Я как главной причины сансарического бытия.

Загрязненное умозрительное сознание, как сказано в «Компендиуме Абхидхармы», есть объект (ālamāna) сознания-сокровищницы, и это тоже требует пояснений. В буддийской философии постулируется существование шести познавательных способностей (пять органов чувств и умозрение). Органами чувств воспринимаются материальные предметы (viśaya), информация о которых передается соответствующему чувственному сознанию — так, например, зрительный образ предмета (gūṇa), отличающийся, естественно, от предмета самого по себе, передается от органа зрения (cakṣurindriya) зрительному сознанию (cakṣurvijñāna), а представление о предмете (но уже не зрительный образ предмета!) формируется в загрязненном умозрительном сознании (kliṣṭamanovijñāna) на основе данных, переданных от конкретных чувственных сознаний. Таким образом, сознание никогда не имеет дела с объектами самими по себе, но лишь с их образами или представлениями о них, которые от реальных предметов могут отличаться порой очень существенно. Если органы чувств имеют дело с материальными объектами (viśaya), то сознание — только с объектами умозрительными (ālamāna).

Место kliṣṭamanovijñāna в сети причинно-следственных связей в буддийской философии, однако, отлично от места prakṛti в системе санкхьи: первоматерия санкхьяйков — это причина всего сущего, за исключением puruṣa, тогда как kliṣṭamanovijñāna представляет собой такое же следствие актуализации потенциальных аффектов, как и весь воспринимаемый субъектом иллюзорный мир. Почему загрязненное умозрительное сознание называется объектом (ālamāna) сознания-сокровищницы? Ни сам Асанга, ни его комментатор Стхираматти в «Абхидхарма-самуччая-бхашье» не дают на этот счет пояснений, так что нам остается только строить предположения. Но наиболее обоснованным мы находим предположение, что сознание-сокровищница служит лишь опорой для загрязненного умозрительного сознания, воспринимая его примерно так, как в философии йоги изначально свободный puruṣa (или Īśvara) воспринимает первоматерию и ее порождения. Сознание-сокровищница, естественно, не затрагивается само никакими загрязнениями, никакими аффектами, но служит основой для них (в этом различие Īśvara в философии йоги и сознания-сокровищницы в йогачаре). Оно лишь вмещает потенциальные аффекты и кармически обусловленные диспозиции и служит сценой, на которой разворачивается драма сансарического существования данного конкретного индивида, но само не является ни причиной закабаления его в сансаре, ни причиной освобождения. Однако оно может создавать условия и для благих, и для неблагих путей именно в силу того, что вмещает vāsanā: каждое неблагое действие облегчает человеку дальнейшее повторение неблагих действий и затрудняет осуществление блага, и наоборот. Образно говоря, с каждым своим действием человек попадает в «колею» благих или неблагих дел,

и тем самым сознание-сокровищница способствует закабалению в сансаре тем, кто творит зло, и облегчает движение к просветлению благим людям.

Каково в таком случае место сознания-сокровищницы в йогачаринском учении о причинности и вообще в индийских представлениях о каузальных связях? Во-первых, как мы видели выше, причинный детерминизм в индийской философии далеко не универсален. В санхье он не затрагивает истинное Я (*riguṣa*), в адвайта-веданте и мадхьямаке причинность — это и вовсе иллюзия и результат ментального конструирования, хотя эти системы и отличаются в трактовке самой сути причинности: для адвайтиста при переходе причины в следствие в действительности (*paramārthatas*) вообще ничего не происходит, так как реально есть только Брахман, для шуньвадина же и «причина», и «следствие» — только слова, которые не имеют референта в истинной реальности (*paramārtha-satya*) и осмысленны лишь на уровне относительной, эмпирической истины (*samvṛtti-satya*). В йогачаре картина более сложная. Сознание-сокровищница не является *причиной* сансары или освобождения из нее — такой причиной могут быть только собственные действия индивида (если учесть, что в ранней йогачаре сознание-сокровищница *индивидуально* — у каждой личности оно свое, то мироздание с этой точки зрения оказывается множеством отдельных, кармически замкнутых потоков дхарм, каждый из которых течет, как в русле, в своем сознании-сокровищнице). Но оно выступает *условием* как закабаления, так и освобождения. Здесь, как и в санхье, причинно-следственными связями скован сансарический мир, истинная же реальность, *tathatā*, *ālaya-vijñāna* от всякой причинности свободна, и освобождение от детерминированности какими бы то ни было причинами или условиями и составляет в этом учении суть нирваны.

Все сказанное позволяет говорить о двух типах философских систем в Индии. В одних (санхья, йога, ньяя, вайшешика) эмпирически воспринимаемый мир понимается как реальный, но при этом скованный причинно-следственными связями, от которых свободно только истинное Я, лежащее поэтому вне сферы причинности. В других (мадхьямака и монистическая веданта) причинность понимается как иллюзия, порожденная майей (адвайта-веданта), и ментальный конструкт (*kalpanā*), не имеющий отношения к истинной реальности (*tathatā*). Истинная реальность недвойственна, а значит, различие между причиной и следствием, как и любые другие различия, не существует в ней и является порождением нашего непросветленного сознания. Остальные системы тяготеют к одному из этих полюсов, йогачара же в этом вопросе занимает промежуточную позицию: эмпирически данная реальность есть результат «вызревания» индивидуальной кармы, истинная реальность неопишима (как и в мадхьямаке), но нигде в йогачаринских текстах не утверждается иллюзорность самого различия между кармически обусловленной реальностью и реальностью истинной.

### *Источники и переводы — Primary Sources and Translations*

Кант 1994 — Кант И. Критика чистого разума. Пер. с нем. Н. О. Лосского. М.: Мысль, 1994 (Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, Russian Translation).

Юм 1996— Юм Д. Трактат о человеческой природе, или Попытка применить основанный на опыте метод рассуждения к моральным предметам. Пер. с англ. С. И. Церетели / Юм Д. Сочинения в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1996. С. 35–656 (Hume, David, *A Treatise of Human Nature*, Russian Translation).

Asanga (1950) *Abhidharma-samuccaya*, Ed. by P. Pradhan, Visva-Bharati, Santiniketan.

Asanga (2003) *The Summary of the Great Vehicle*, Trans. by J. P. Keenan, Numata Center for Buddhist Translation and Research, Berkeley.

Asanga, Maitreya (2001) *Distinguishing Dharma and Dharmatā*, with a Commentary by Thrangu Rinpoche Geshe Lharampa, Trans. by J. Levinson, Sri Satguru Publications, Delhi.

Asanga, Sthiramati (2003) *Abhidharmasamuccaya and Abhidharmasamuccayabhāṣya*, Ed. by Osamu Hayashima, Vol. I, Private Issue, Shiga, [http://www.shiga-med.ac.jp/public/yugagyvo/AS/AS\\_ETEXT\\_VI\\_ALL.pdf](http://www.shiga-med.ac.jp/public/yugagyvo/AS/AS_ETEXT_VI_ALL.pdf).

Gauḍapāda (1953) *Gauḍapāda-kārikā*, Ed. and trans. by R. D. Karmarkar, Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona.

Nāgārjuna (1960) *Madhyamakāśāstra of Nāgārjuna with the Commentary Prasannapādā by Candrakīrti*, Ed. by P. L. Vaidya, The Mithila Institute of Postgraduate Studies and Research in Sanskrit Learning, Darbhanga.

Śāṅkara (1910) *The Works of Śrī Śāṅkarācārya*, in 20 vols, Sri Vani Vilas Press, Srirangam.

Vaidya, Paraśurāma L., ed. (1967) *Daśabhūmikasūtram*, The Mithila Institute of Postgraduate Studies and Research in Sanskrit Learning, Darbhanga.

### *Ссылки – References in Russian*

Бунге 2010 – Бунге М. Причинность: Место принципа причинности в современной науке. Пер. с англ. под ред. Г. С. Васецкого. М.: УРСС, 2010.

Костюченко 1983 – Костюченко В.С. Классическая веданта и неоведантизм. М.: Мысль, 1983.

Лама Анагарика Говинда 1993 – Лама Анагарика Говинда. Психология раннего буддизма. Основы тибетского мистицизма. СПб.: Андреев и сыновья, 1993.

Лысенко 1986 – Лысенко В.Г. «Философия природы» в Индии: атомизм школы вайшешика. М.: Наука; Главная редакция восточной литературы, 1986.

Лысенко 2005 – Лысенко В.Г. Вайшешика Прашастапада как система / Прашастапада. Собрание характеристик категорий («Падартха-дхарма-санграха») с комментарием «Цветущее дерево метода» («Ньяя-кандали») Шридхары. Перевод с санскрита, предисловие, введение, историко-философский комментарий В.Г. Лысенко. М.: Восточная литература, 2005. С. 406–485.

Островская, Рудой 2006 – Островская Е.П., Рудой В.И. Черное зло аффектов: буддийские представления о причинах страдания / Васубандху. Энциклопедия буддийской канонической философии (Абхидхармакоша). Составление, перевод, комментарий, исследование Е. П. Островской, В. И. Рудого. СПб.: СПбГУ, 2006. С. 11–50.

Розенберг 1991 – Розенберг О. О. Проблемы буддийской философии / Розенберг О. О. Труды по буддизму. М.: Наука; Главная редакция восточной литературы, 1991. С. 43 – 210.

Торчинов 2000 – Торчинов Е.А. Введение в буддологию: Курс лекций. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000.

Шохин 1995 – Лунный свет санкхьи. Издание подготовил В.К. Шохин. М.: Ладомир, 1995.

Шохин 2004 – Шохин В.К. Школы индийской философии: Период формирования (IV в. до н. э. – II в. н. э.). М.: Восточная литература, 2004.

*Voprosy Filosofii. 2018. Vol. 11. P. 190–201*

## **Yogācāra Teaching on the Store Consciousness and the Concept of Causality in Indian Philosophy**

**Sergey L. Burmistrov**

Causal determinism is admitted in all the schools of Indian philosophy, both Brāhmanical and heterodox. But their interpretation of the nature of causality differ. In monistic Vedānta (Advaita Vedānta) causality is understood as real only on the level of relative truth (vyāvahārika-satya) while the true reality, Brahman, is free from duality and therefore has no difference between the cause and result. In Sāṃkhya everything is connected by causal relations with the exception of true Ego (puruṣa) free from causality. In Mahāyāna Buddhism there are two schools, Madhyamaka and Yogācāra. The first one treats causality as just a mental construction that does not refer to the true reality (tathatā). According to Yogācāra philosophy store consciousness (ālaya-vijñāna) is not the cause of saṃsāra but rather the condition of both saṃsāric bondage and liberation. Like Brahman in Advaita, store consciousness is beyond the sphere of causality.

**KEY WORDS:** store consciousness, Advaita Vedānta, Sāṃkhya, Mahāyāna, Buddhist philosophy, causality.

**BURMISTROV** Sergey Leonidovich – DSc in philosophy, leading researcher, Institute of Oriental Manuscripts RAS.

s.burmistrov@hotmail.com

Received on February 8, 2018.

Citation: Burmistrov, Sergey L. (2018) “Yogācāra Teaching on the Store Consciousness and the Concept of Causality in Indian Philosophy”, *Voprosy Filosofii*, Vol. 11 (2018), pp. 190–201.

DOI: 10.31857/S004287440001904-9

### References

- Anacker, Stefan (1970) *Vasubandhu: Three Aspects. A Study of a Buddhist Philosopher*, PhD thesis, University of Wisconsin, Madison.
- Bayer, Achim (2010) *The Theory of Karman in the Abhidharmasamuccaya*, The International Institute for Buddhist Studies, Tokyo.
- Bunge, Mario (1959). *Causality; the Place of the Causal Principle in Modern Science*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. (Russian Translation 2010).
- Kostyuchenko, Vladislav S. (1983) *Classical Vedānta and Neo-Vedāntism*, Mysl, Moscow (in Russian).
- Lama Anāgarika Govinda (1937) *The Psychological Attitude of Early Buddhist Philosophy*, Allahabad (Russian Translation 1993).
- Lyssenko, Victoria G. (1986) *The “Philosophy of Nature” in India: Vaiśeṣika Atomism*, Nauka, GRVL, Moscow (in Russian).
- Lyssenko, Victoria G. (2005) “Prašastapāda’s Vaiśeṣika as a system”, *Prašastapāda, Compendium of the Characteristics of Categories (Padārtha-dharma-saṃgraha)* with Śrīdhāra’s Commentary “Blooming Tree of Method” (*Nyāya-kandālī*), trans. from Sanskrit, foreword, introd. and comm. by V. G. Lyssenko, Vostochnaya literatura, Moscow, pp. 406–485 (in Russian).
- Ostrovskaya, Elena P., Rudoy, Valery I. (2006) “Black Evil of Affects: Buddhist Notions on the Causes of Suffering”, Vasubandhu, *Encyclopedia of Buddhist Canonical Philosophy (Abhidharmakośa)*, Trans. from Sanskrit, comm. and study by E. P. Ostrovskaya and V. I. Rudoy, SPbGU, Saint Petersburg, pp. 11–50 (in Russian).
- Rozenberg, Otton O. (1991) “Problems of Buddhist philosophy”, Rozenberg O.O., *Studies in Buddhism*, Nauka, GRVL, Moscow, pp. 43–210 (in Russian).
- Schmithausen, Lambert (1987) *Ālayavijñāna: On the Origin and the Early Development of a Central Conception of Yogācāra Philosophy*, The International Institute of Buddhist Studies, Tokyo.
- Sharma, Chandradhar (1960) *A Critical Survey of Indian Philosophy*, Rider & Co, London.
- Shokhin, Vladimir K. (1995) *The Moonlight of Sāṃkhya*, Ed. and trans. by V. K. Shokhin, Ladomir, Moscow (in Russian).
- Shokhin, Vladimir K. (2004) *Schools of Indian Philosophy: Formation Period (4th century BC – 2nd century AD)*, Vostochnaya Literatura, Moscow (in Russian).
- Torchinov, Evgeny A. (2000) *Introduction into Buddhist Studies: A Course of Lectures*, Saint Petersburg Philosophical Society, Saint Petersburg (in Russian).