

ИСТОРИЯ ЙОГАЧАРЫ

“Практика йоги” (*yogācāra*), “Только ум” (*cittamātra*), “Учение о сознании” (*viññānavāda*), “Только проявление сознания” (*viññaptimātra(ta)*) – так в силу различных обстоятельств называлась одна из двух главных философских и практических школ буддизма махаяны (Второй такой школой является мадхьямака). Иногда, с целью обобщения и выявления единого принципа, все эти наименования рассматривают как синонимы, однако, есть некоторое различие, которое было бы полезно знать, ведь все они формировались целенаправленно, исходя из потребностей выделить ту или иную основополагающую идею. Далее, по ходу повествования и по мере возможности, об этом будет сказано. Но, прежде всего, рассмотрим вопрос о происхождении этой особой буддийской доктрины, которую, в общем, можно назвать йогачарой (Термин “йогачара”, несмотря на свою архаичность, представляется наиболее подходящим, поскольку он охватывает все разновидности этой, как философской, так и йогической традиции.).

Вначале хотелось бы обратить внимание на то место, которое традиционно отводилось йогачаре среди остальных философских традиций. И если обратиться к общепринятому в “тибетском буддизме” разделению всех буддийских философских школ на четыре группы: вайбхашика, саурантика, читтаматра и мадхьямака, (Вероятно такое разделение или классификация осуществлялась также и индийскими пандитами.) то, как видно, йогачара относится к третьей. Необходимо отметить, что вся эта классификация разработана в соответствии с особыми принципами градации философских доктрин от “низшего” к “высшему”. И, будучи созданной исходя из приоритетов воззрений мадхьямаки, такая система осуществляла отбор разнообразных философских доктрин на основании идеи “пустотности”. То есть, там, где этой “пустотности” было больше всего, следовательно, та школа и значилась наиболее продвинутой в иерархии данной обобщающей парадигмы мадхьямаки. Таким образом, йогачара занимает свое логичное третье место, слегка недотягивая до “идеала Абсолютной Пустотности”.

Кроме того, хотелось бы отметить еще одну немаловажную особенность тибетской философской традиции. Когда речь заходит о развитии махаяны, то в первую очередь описывается ее разделение на два потока, один из которых следует от Майтреи и Асанги, а другой от Манджушри и Нагарджуны. Эти потоки также известны как “линия обширного действия” и “линия глубокого видения” соответственно. Такая традиция разделения начинается примерно в шестом веке и связана с именами Арья Вимуктасены, Бхаданта Вимуктасены и Харибхадры (750-780). Два этих потока соответствуют направлению йогачары и мадхьямаки. Эти самостоятельные традиции развивались параллельно на протяжении почти всей истории махаяны. Ожесточенно конкурируя, они, тем не менее, существенно дополняли и обогащали друг друга новыми идеями. А иногда между ними происходила даже некоторая интеграция и симбиоз. Очевидно, что два этих потока необходимо рассматривать не только как противоположные, но и как взаимодополняющие философские традиции единого учения Великой колесницы.

Развитие традиции йогачары условно можно разделить на три этапа, начиная примерно с первого века нашей эры. Это, так называемы “ранний этап сутр”, I-III века, время проявления основных махаянских сутр, в том числе и тех, которые непосредственно обращаются к проблемам читтаматры или виджняптиматры. Далее следует второй этап “классической доктрины”, - развитие идей виджнянавады. Это примерно III-V века, период деятельности Асанги и Васубандху. И, наконец,

завершающий “этап логики и эпистемологии”, - деятельность Дигнаги и Дхармакирти, а также дальнейшая попытка интеграция саутрантики, йогачары, татхагатагарбхи и мадхьямаки, - который приходится на V-VIII века. Все эти фазы развития являются лишь примерными ориентирами, поскольку в той или иной форме тенденции формирования этих трех этапов не слишком жестко привязаны к обозначенным датам. Например, формирование сутр махаяны началось еще до нашей эры и продолжалось едва ли не до самого конца становления всех основных махаянских течений. С другой стороны, классический этап был продолжен и развивался учениками Асанги и Васубандху, такими как Стхирмати, Парамартха, Дхармапала и Асвабхава, вплоть до VIII века в Индии; параллельно, и одновременно, данное учение распространялось также и в Китае.

Происхождение этой философской доктрины неразрывно связано со становлением основополагающих общемахаянских идей и приоритетов, и поэтому будет уместным начать наш небольшой экскурс в историю развития этой традиции с самого начала возникновения ранних форм “Великой колесницы” (*mahāvāna*).

Тенденции возникновения йогачары

Неправильно было бы утверждать, что “новые” учения махаяны, в целом, и йогачары, в частности, идут вразрез с традиционно-классическими трактатами хинаяны и раннебуддийскими источниками. Уже в Дхаммападе, в первых же ее строках, мы встречаем: “Дхаммы обусловлены разумом, их лучшая (преобладающая) часть – разум, из разума они сотворены” (*dhammā manopubbangamā manose hā manomaṇi*). (См. Топоров В.Н. 1998.) При этом особое внимание следует обратить на традиционные тхеравадинские комментарии к этой строфе: “В буддизме говорится, что все воспринимаемое (Мир и Эго) формируется мышлением, когнитивным процессом чувственного восприятия, или концептуализированием. ...В Рохитасса-сутте (Ануггара-никая) Будда определенно утверждает, что сам мир, начало мира, его конец и путь, ведущий к концу мира, полностью определяется восприятием и концепциями. ...Двойственность ума и тела отвергается Буддой. В Сабха-сутте (Самьютта-никая) говорится, что все, о чем мы можем говорить, есть “чувственное восприятие”, включая мышление и концептуализацию шестого органа чувств. Имя и форма – это не две отдельные сущности, но лишь два способа рассмотрения единой активности, которая называется “переживанием”. ...Дхамма, в субъективном аспекте является “идентификацией сущности” (*nāma*), а объективно – “идентифицируемой сущностью” (*rūpa*). Таким образом, Дхамма оказывается выразительной полнотой переживания.” (См. Ven. Weragoda Sarada Thera. *Illustrated Dhammapada*. Taipei.)

Стремясь объяснить процесс непрерывного умственного функционирования и пытаясь обосновать субстрат ментального континуума, в тхеравадинской Абхидхарме вводится “сознание потока жизни” (*bhūvāṅga-citta*), подсознательные тенденции, постоянно влияющие на личность. Это понятие очень напоминает сознание-основу (*ālaya-vijñāna*) читтаматринов, тем более, что оно часто сравнивается с волнами океана и называется результирующим сознанием (*vipākā-citta*). (См. Barua A. K. 1990.)

Как известно примерно через 120 лет после паринирваны Будды Шакьямуни был организован второй буддийский собор, после которого произошел великий раскол и на свет появились две первые буддийские секты, стхавиравада (сторонники уже установленных традиций после первого собора) и махасангхика (букв. “великая община (собрание)”). Судя по всему это течение возникло в результате вполне естественного творческого, и по всей видимости небезосновательного, процесса осмысления и развития Учения. Предметом разногласий были отличные от старейшин взгляды на статус архата и некоторые изменения, внесенные махасангхиками в свод правил поведения монаха (*vinaya*). Есть мнение, что они также высказывались за

включение всех сутр махаяны в канон трипитаки и за расширение сангхи. (см. Nalinaksha Dutt. *Buddhist Sects in India*) Данная школа в дальнейшем распалась на несколько частей, и Будон, со слов Винитадевы, производит подразделение Махасангхики на пять подшкол: восточные (*pēvaśāila, shar kyi ri bo pa*), западные (*aparaśāila, nub kyi ri bo pa*), гималайские (*haimavāta, gangs kyi ri pa*), локоттаравадина (*lokottaravāda, 'jig rten 'das par smra ba*) и праджняптивадина (*prajñāptivāda, btags par smra ba*). К этому списку современные ученые добавляют экавьявахарику, чайтйику (=локоттаравада), андхаку и гокулику. Известно, что основоположником этой традиции был Махадева (*Mahādeva, lha chen po*). К сожалению, о нем мало что известно и к тому же вся информация исходит из тенденциозных полемических трактатов его оппонентов. Цельный канон махасангхиков сформировался к первому веку нашей эры, а основные центры этой школы находились в районе таких городов как Паталипутра и Вайшали, а также Амаравати, Дханакатака и Нагарджунаконда. Единственный оригинальный текст махасангхиков, дошедший до наших дней, это Махавасту (*Mahāvastu*), или Махавасту-Авадана. Это объемное собрание текстов в основном состоит из джатак, жизнеописании Будды Шакьямуни и свода монашеского устава винаи.), которая многими исследователями признается как предтеча Великой колесницы (Махаяна). Профессор Панде утверждает, что махасангхики уже имели в своем арсенале идею “светоносной природы ума (*prabhāsvara-citta*)”, но только в махаянских сутрах полностью развивается идея виджнянавады (*viññānavāda*), которая может рассматриваться как иллюзионизм и йогическая сотериология, опирающаяся на контроль и трансформацию ума. (См. Pande G. C. 1993.) В Махаянасамграхе Асанги говорится, что школа махасангхиков предполагала наличие “коренного сознания” (*mēlavijñāna*), являющегося источником, или корнем всех эмпирических форм сознания, тогда как махишасаки (*mahāśāsaka*) (Одна из подшкол тхеравады.) признавали “совокупность, длящаяся до конца перерождений” (*śāśālikaskandha*). При этом определенно констатируется, что эти элементы является прямым эквивалентом концепции “сознания-хранилища” (*alaya-vijñāna*).

Среди классических школ поздней хинаяны были и те, кто придерживался того взгляда, что основным принципом индивидуального существования является только психическое (*citta*) (Подразумевается сведение “непроявленного” (*avijñāpti*) к ментальному процессу (*cetanā*)). Например, саутрантики (*sautrāntika*) (букв. “следующие сутрам”. Со слов Васумитры мы узнаем, что саутрантика, или самкрантивата (*Saṃkrāntivāda*) появилась примерно в начале IV века н. э., отделившись от сарваствивады.) предполагали существование “совокупности одного вкуса (природы)” (*ekarasa-skandha*), которая также интерпретировалась некоторыми как “семя (*bīja*) одного вкуса” или “тонкая форма скандх” (*mēllāntika*), которая является единой субстанцией, переходящей из одной жизни в другую. Кроме того, они утверждали, что всякое произведенное действие оставляет “отпечаток” (*vāsanā*) в потоке сознания, объясняя таким образом работу кармы. Затем у саутрантиков появляется идея семени, которая становится центральной для опровержения концепции существования прошлых, настоящих и будущих дхарм вайбхашики. В Абхидхармакоше Васубандху семя – это не более чем сила (*śakti*) пяти агрегатов или наименование для неосознанного процесса в скандхах. Также и теория непроявленного (*avijñāpti*) у вайбхашиков по своей сути очень похожа на теорию отпечатков и семян, разработанную йогачарами. Авиджняпти здесь, как категория, представляет результат кармических действий, которые пока не проявлены. (Более подробно об этом смотри в “*Vijñāptimatratā and the Abhidharma context of early Yogācāra*” by King Richard. *Asian Philosophy*. Vol. 8 No. 1 Mar. 1998.)

Махаяна

Несмотря на некоторую схожесть между махасангхикой и махаяной было бы неверно полагать, что первые просто трансформировались во вторую, тем более, что термин “махаянские школы” весьма условен. Сама идея разделения на “махаяну” и “хинаяну” возникла к тому времени, когда расслоение на секты и подшколы

практически прекратилось и к “великой колеснице” причисляли скорее отдельных выдающихся ученых, святых, а также их последователей. Классические буддийские школы были достаточно консервативны, и они неуклонно старались сохранять свою традиционную автономию. Школы махасангхики существовали и активно функционировали даже во времена, когда идеи махаяны уже были достаточно четко сформулированы. Например, Сюан Цзан (VII век н. э.) в своем отчете о путешествии в Индию свидетельствует о двух десятках монастырей этой секты, сохранившихся в районе Паталипутры и Дханакатаки (Амаравати). С другой стороны, безусловно, между буддийскими школами существовал весьма активный взаимообмен философскими идеями, который приводил к их обогащению и совершенствованию. Зачастую последователи разных взглядов уживались под крышей одного монастыря, придерживаясь, при этом, общего устава монашеской жизни. (См. Nakamura. 1999) Но в этом случае можно говорить только об обмене или даже наследовании, через отдельных представителей тех или иных школ, некоторых идей и традиций. То есть, внутри школ если и происходило какое развитие, то весьма незначительное (медленное); скорее можно говорить о модернизации некоторых аспектов ключевой для данной школы парадигмы. Носители определенных идей и достигшие некоторого уровня реализации буддийские ученые и святые могли легко перемещаться из одного монастыря в другой и даже создавать свои собственные философские направления. На этом фоне идея махаяны возникла как результат обобщения некоторых взглядов, которые можно было найти не только у махасангхиков и в так называемых махаянских сутрах, но и во многих других, вполне традиционных (хинаянских) источниках. Таким образом махаяна – это не отдельная социально зафиксированная школа или традиция со своими монастырями и жесткой иерархией, наподобие махасангхиков, ватсипутриев, тхеравадинов и пр., но методы, комплекс методов или даже можно сказать идеология, направляющая к определенной цели. По крайней мере, так это было во времена, когда буддийская культура в Индии уже катилась к своему закату.

Таранатха пишет, что уже, во времена правления сына Канишки (Поскольку не вполне понятно какой именно Канишка подразумевается, можно только предположить, что дата этих событий приходится на промежуток между серединой II века и началом III.), в период активности первых проповедников Махаяны, таких как Авитарка, Вигатарагадваджа, Рахуламитра и др., (Джамген Конгтрул считает, что именно они выделили читтаматру в отдельную традицию.) в этом мире начинают появляться некоторые махаянские тексты. В те времена из страны нагов, были принесены следующие сутры: *Aryaratnakèta*, *Sannipèta*, *Aryavataµsaka*, *Aryalaḳḷvatḷra*, *Ghanavyèha* и *Dharmasañcaya*. (Считается, что главным источником и вдохновителями махаянских сутр были так называемые Великие бодхисаттвы, такие как Майтрея, Манджушри, Авалокитешвара и пр. Однако, как уже было сказано, еще при зарождении секты махасангхиков существовали махаянские или протомаянские сутры.) Во время правления Ашоки (III в. до н. э.), на месте погребения (*caitya*) Шарипутры, недалеко от Раджагрихи (*Rḷjag`ha*), был заложен знаменитый университет Наланды. С самого начала это был центр, вокруг которого развивалась деятельность последователей махаяны, там активно изучались, переписывались, а также переводились на санскрит наиболее важные для этой школы трактаты (см. Taranatha. 1990) (Современные исследователи сходятся в том, что институт Наланды начал функционировать несколько позже, примерно с V века н. э.).

Наиболее важными сутрами для традиции йогачара, которые одновременно считаются важнейшими для всей махаяны, являются *Saµdhinirmocana* (“Разъяснение замысла”), *Laḳḷvatḷra* (“Нисхождение на Ланку”), *Ghanavyèha* (“Собрание пышных украшений”), *Avataµsaka*, *Yogḷḷrabhèmi-sètra*, *Mahḷparinirvḷōa-sètra*, *Vimalakirtinirdeśa-sutra* и пр. (Однако были и другие сутры на которые йогачары ссылались в своих штудиях. Например, при разработке идеи пустотности, они опирались на *Cèlasuḷḷata-sutta* из собрания *Majjima Nikḷya*. (См. Nagao G. M. 1992). Из китайских источников до нас дошел список из 16

сутр и шастр, наиболее важных для Виджняптиматраты: 1) *Avataṃsaka-sētra*, 2) *Samdhinirmocana-sūtra*, 3) *Laṅkāvatāra-sūtra*, 4) *Ghanavyēha-sētra*, 5) *Tathāgataguṇaṃskārasētra*, 6) *Mahāvīṇībhīdharma-sētra*, 7) *Yogācārabhēmiśāstra*, 8) *Daśabhēmikāśāstraśāstra*, 9) *īryadeśanvīkhyāpanaśāstra*, 10) *Mahāvīṇāśāstraśāstra*, 11) *Pramāṇasamuccayaśāstra*, 12) *Mahāvīṇāśāstraśāstra*, 13) *īlambanaparīkṣāśāstra*, 14) *Madhyāntavībhīṅgaśāstra*, 15) *Vijñāptikārikāśāstra*, 16) *Abhidharmasamuccayaśāstra*. (см. Swati Ganguly. 1992.). Именно эти тексты считаются основой для дальнейшего развития и обоснования данной доктрины. В частности, Сандхинирмочана-сутра характерна тем, что в ней впервые появляется теория трех поворотов Колеса Учения на основе которой разворачивается классификационная система буддийских доктрин. В связи с этим в сутре утверждается, что ни первый поворот колеса учения, когда Будда давал наставления о четырех истинах, ни второй поворот, когда он излагал доктрину пустотности (отсутствия субстанции), не являются учениями “определенного смысла” (*n'īrtha*), но лишь “предварительного” или “условного” (*neyārtha*). И только третий цикл учений о том, что все явления изначально освобождены, может считаться абсолютной доктриной. Эти учения рассматривались одновременно как синтез первых двух доктринальных уровней, а также как противоядие для их неправильного истолкования. Считается, что корпус этих учений составляли тексты и наставления входящие в категорию традиций йогачары и татхагатагарбхи.

“В Сандхинирмочана-сутре говорится о трех поворотах Колеса Дхармы (*dharmā-cakra-pravartana*) из которых первый заключался в изложении четырех Благородных Истин (*ṛya-satyā*), благодаря которому шраваки (Дословно, “слушатели” и первые ученики Будды. Носители учений Малой колесницы, то есть Хинаяны.) обрели понимание “зависимых характеристик” (*paratantra-lakṣaṇā*) на основе “бессущности происхождения” (*utpatti-niśvabhāvatā*). (Очевидно, что здесь отмечается особенная заинтересованность последователей хинаяны вопросами “взаимозависимого происхождения” (*pratītyasamutpāda*). Ключевым объяснением отсутствия Эго (Атман) в Абхидхарме является принцип взаимозависимого происхождения, когда опровергается наличие “вечной причины”. Этим собственно и объясняется то, что круговорот бытия не имеет начала. (См. Островская Е.П. и Рудой В.И. *Васубандху - Энциклопедия Абхидхармы*. 1998.) Кроме того, в тибетской схоластике пратьекабуддам приписывается особая способность разбираться в хитросплетениях причин и следствий, а также размышление над этим оказывается для них единственным путем к пробуждению. Здесь же, этот момент непосредственно увязывается с пониманием зависимой природы (*paratantra*.) Второй Поворот основывался на идее “отсутствия характеристик” (*alakṣaṇā*), разработанной в сутрах Праджняпарамиты. Благодаря этому мадхьямики обрели понимание “воображаемых характеристик” (*parikalpita-lakṣaṇā*) на основе “бессущности определяющих характеристик” (*lakṣaṇā-niśvabhāvatā*). И третьим был поворот Колеса Дхармы, связанный с определенностью Абсолютной Истины (*paramārtha-viniśaya*), когда рассматривался истинно Срединный путь “бессущности абсолютного” (*paramārtha-niśvabhāvatā*). (Таким образом прослеживаются следующие соответствия: Хинаяна-Паратантра, Мадхьямака-Парикальпита и Йогачара-Паринишпана. То есть, соответствующие школы мысли раскрывают бессущность соответствующих природ.) Абсолютное превосходит все мыслимое, тогда как мир является просто образами, словами и концепциями. А об алае (*ālaya*) (Дословно “вместилище”, или “хранилище”. Подразумевается “сознание-хранилище” (*ālaya-vijñāna*.) говорится как о “соответствующем сознании” (*adāna-vijñāna*.” (См. E. Lamotte, *Sandhinirmocana-sētra*. Paris: 1935.)) Таково основное и наиболее авторитетное обоснование аутентичности йогачары посредством включение этой доктрины в общий и взаимосвязанный комплекс всех Учений Будды.

В соответствии с этой сутрой наиболее ясная и определенная модель реальности представляется не посредством дихотомии “форма” и “пустотность”, но посредством концепции “трех природ” (*trisvabhāva*). И здесь необходимо отметить, что подобная теория обнаруживается и в таком праджняпарамитском тексте как

Pañcaviṃśatisāhasrika-prajñāpāramitāsūtra, в главе “Вопросов Майтреи”. Это указывает на то, что данная концепция возникла еще во времена раннего распространения махаяны, а также лишней раз подтверждается, что именно Майтрея является той ключевой фигурой, которая ответственна за распространение этого цикла учений.

Шмитхаузен приводит один любопытный пример использования термина “читтаматра” в сутре *Bhadrāpāra-sūtra*, которая была переведена на китайский язык еще в 179 г. н. э. Локакшемой. В этой сутре обсуждаются медитативные йогические видения различных будд, которые сравниваются со сновидениями или зеркальными отражениями. Признается, что данные визуализации являются ничем иным как проекциями ума практикующего и, в частности, говорится, что эти образы будд являются лишь умом (*cittam eva*).

“Однако такая идеализация медитативных образов должна распространяться на все явления. Также как человек, пробудившийся ото сна, понимает, что все явления иллюзорны, как во сне, аналогичным образом и видение бодхисаттвы, который понимает, что в своей медитации он на самом деле не встречается с реальным буддой, превращается в понимание всеобщей идеализации: “Этот мир, состоящий из трех сфер, ничто иное как ум. И почему? Потому что он проявляется точно также как образы (в медитации).” (См. Shmithausen. 1976.)

Точно также и в Сандхинирмочана-сутре на вопрос Майтреи отличаются ли образы в медитации от самого ума (их воспринимающего), Будда отвечает следующим образом: “Майтрея, они не отличаются. И почему? Потому что эти образы ничто иное, как концептуализация (*vijāptimātra*). Майтрея, я уже объяснял, что медитативный объект (*lambana*) сознания (*vijāna*) состоит (*prabhāvita*) лишь из концептуализации.” Итак, ложная концептуализация и измышление реальности существующего, – такова суть понятия Виджняптиматры.

К корпусу учений йогачары необходимо отнести ранние сутры, посвященные, описанию стадий продвижения на пути Бодхисаттвы, то есть ступенчатому развитию, включающему стадии йогического развития. К таким сутрам можно, например, причислить Йогачарабхуми-сутру (“Сутра уровней йогической активности”), Дашабхумика-сутру (“Сутра десяти уровней”), а также более поздние исследования на эту тему, такие, например, как “Уровни Бодхисаттвы” (*Bodhisattvabhūmi*) Асанги. Особенность этих сутр заключается в интерпретации, а главное в представлении систематического изложения йогических процессов и этапов развития практикующего. Далее, как видно из предшествующих рассуждений, происходило осмысление и теоретизация некоторых психических процессов, из чего следовали соответствующие выводы и обобщения. Развитие в этом направлении приводило к возникновению абстрактных и несколько отвлеченных идей читтаматры и виджняптиматраты. Теоретики этого направления искали и находили подтверждение своим идеям во многих сутрах.

Например, в комментариях к Тримшике (*Triṃśikā*) Васубандху, для подтверждения основной концепции виджняптиматраты Сюан Цзан приводит следующие цитаты: “В Сандхинирмочане говорится, что объекты восприятия, это лишь проявления сознания (*vijānapratibhāsamātra*). В Ланкаватаре сказано, что все дхармы не отделены от ума (*cittavyatirikta*). В Ганавьюхе сказано: “Объекты ума (*manas*) и других сознаний не отличаются от его собственной природы. Поэтому, Я заявляю, что все вещи являются сознанием и ничем иным.” То есть, устанавливается идея о ментальной природе бытия. Такова главная концепция философии читтаматры и виджнянавады.

Классическим трактатом читтаматры является Ланкаватара-сутра. Это, по сути синкретический текст, состоящий из разрозненных частей, имеющих мало связи друг с

другом. В целом он представляет собой собрание отрывков, призванных проиллюстрировать основополагающие идеи махаяны. Великий исследователь этого текста Д. Т. Судзуки делает следующее замечание по поводу его происхождения: “Мы можем сказать, что Ланкаватара не является наставлениями, данными основателем Буддизма. То есть это произведение было составлено позже, нежели чем Никаи и Агамы, которые были разработаны уже после Будды, во времена, когда Махаяна начала выкристаллизовываться в северной и в южной части Индии, вероятно в начале этой эры или даже раньше. Составитель или составители собирали эти отрывки, задавшись целью представить полное описание махаяны, что в итоге вылилось в текст, который теперь известен как Ланкаватара-сутра.”

В этой сутре более определенно, чем в других утверждается абсолютное бытие ума. В ней говорится, что все кажущиеся внешние и внутренние проявления являются умом. Множественность – это лишь восприятие омраченного ума. В действительности же есть “только ум”, не имеющий характеристик (*citta-mātram alak-aḥam*). Некоторые исследователи называют это философским обоснованием абсолютизма. Кроме того, в данном тексте сознание-алая отождествляется с чистым умом, или лоном Татхагаты (*tathāgatagarbha*). В обычном состоянии оно становится изначальным источником манаса, который является причиной двойственного разделения на субъект и объект, а также на шесть сознаний. Очистившись же, это сознание снова возвращается к своей исконной чистоте и недвойственности.

Классическая доктрина (виджнянавада) и мадхьямака

Общепризнанным открывателем текстов праджняпарамиты считается Нагарджуна (II-III в. н. э.). По поверьям, побывав в гостях у царя нагов, он принес несколько этих сутр на землю, а затем передал их своим ученикам. Эти глубокие учения провозглашают идею “запредельной мудрости” (*prajāñāpāramitā*), и она состоит в том, что ничто не может быть признано истинно, или субстанциально существующим. Все есть пустота (*śūnyā*), которая часто сравнивается с магической иллюзией (*māyā*) и отождествляется с всеобъемлющим взаимозависимым возникновением (*pratītyasamutpāda*). Целью практики “Запредельной мудрости” является реализация “таковости” (*tathatā*), а абсолютной ценностью провозглашались “сфера дхармы” (*dharmadhātu*), а также “тело дхармы” (*dharmakāya*). Кроме того, не отвергается понятие воплощенного или оформленного тела (*rūpakāya*), которое, в отличие от непроявленной и в некотором смысле “пассивной” Дхармакаи предназначено осуществлять благоую активность ради достижения высшей реализации буддовости обычными существами. (Первое упоминание об этом встречается уже в *Aśāṅkasārika-sūtra*.) Сутры праджняпарамиты также использовали практические системы “Шести совершенств” (*ṣṭramitā*) и “Десяти ступеней” (*bhūmi*). “Изначально чистый ум” (*cittasya prakṛtiprabhāsvaratā*) является одной из центральных тем этих и других сутр махаяны. Такой Ум считается основой сострадания, а также фундаментальным принципом буддийской этики. Эта же концепция была унаследована не только мадхьямакой, но и позднейшими доктринами читтаматры, а также тантрическими традициями.

Вероятно в ответ на “всеотрицающее” (*sarva-abhīva=niśvabhīvata*) учение (Когда Асанга и Васубандху обращают внимание на нигилистическое учение, как на один из крайних взглядов (*apavada*), очевидно, что своими оппонентами они полагают не только шраманов и браминов, но и наиболее радикальных последователей мадхьямаки. Например, в четвертой главе своего фундаментального трактата, который называется “Уровни бодхисаттвы (*bodhisattvabhūmi*)” Асанга утверждает, что отрицание как реальности (невыразимый субстрат – “таковость (*tattva*)”), так и обозначения (концептуализации) (*prajāpti*), является позицией “главных нигилистов (*pradhāna nīstika*)”. Всякое представление всеобщего отрицания (*sarva-abhīva*) противоречит пониманию истинной

пустотности (*śūnyata*). То есть, отрицание без отрицаемого, или же отрицание самого отрицания – это и есть нигилизм. Следовательно, существует как основа пустотности (*vastu=dravya*), так и сама пустотность.) возникает тенденция дополнить праджняпарамитское изложение реальности и ее философское обоснование (*madhyamaka*) более позитивным описанием природы абсолютной реальности. Исходя из этого развиваются учения читтаматры и татхагатагарбхи (*tathāgatagarbha*), которые тибетцы называют традицией “Сущностных сутр” (*snying po'i mdo*) (В соответствии со школой Джонангпа к сутрам татхагатагарбхи относятся: *Aryadhāraṇīśvarīśāstra*, *Mahāparinirvāṇaśāstra*, *Aṅgulimālīyāśāstra*, *Ēr'māḍḍev'siḡhanīśāstra*, *Jāḍḍlōkḍāḡkḍrāśāstra*, *Anēnatrḍḍrēḍatvanirdeśaparivarta*, *Mahāber'sētra*, *Avikalpapraveśadhḍrāḍ*, *Saḡḍhinirmocanaśāstra*.)

Ключевой фигурой в развитии читтаматры (=виджнянавады) был Асанга (320-380) (Здесь и далее даты жизни приводятся в соответствии с исследованием Х. Накамуры. (См. Nakamura Hajime. 1999.)). Считается, что он родился в Гандхаре (район Афганистана), в городе Пурушапура (Пешавар). Его мать, которую звали Пракашашила, имела огромное желание родить сыновей, которые бы стали великими проповедниками Учения Будды. Своего первого сына, Асангу, она зачала от кшатрия, принадлежащего к роду Каушика, тогда как второго, Васубандху, - от брамина. Парамартха (499-590) утверждает, что все сыновья Пракашашилы (которых в действительности было трое) вначале были сарвастивадинами. В частности Асанга долгое время принадлежал школе махишасаков (*mahāśāka*). Затем, под руководством своего учителя, которого звали Пиндола (*Piḍḍola*) и которого еще часто называли Архатом, Асанга усердно изучал не только сутры Хинаяны, но также и сутры, относящиеся к корпусу Махаяны. Таковыми определенно были Сандхинирмочана-сутра и Бхавасамкранти-сутра (*Bhavasamkrānti*). Когда он приступил к изучению текстов праджняпарамиты, у него возникли трудности с пониманием, и он попросил помощи у своего Гуру. Так он получил некоторые тантрические посвящения (*abhi-eka*) (которые, похоже, были связаны с Бодхисаттвой Майтреей.) и задался целью обрести ясные наставления от самого Майтреи.

После многих лет сурового отшельничества и интенсивных медитации Асанга добился некоторой реализации и получил благословение от самого Майтреи. Затем он поселился в лесу Велувана, что в Магадхе где давал наставления множеству своих учеников и это место стало называться “Отшельничеством семени учения” (*Dharmakura-vihāra*). Именно там Асанга написал почти все свои основные трактаты, такие как “Свод Абхидхармы” (*Abhidharmasūtra*), “Собрание взглядов Махаяны” (*Mahāyānasamgraha*) и “Собрание стадий йогачары” (*Yogacarābhāḍi-vastu-saḡgraha*). В монастыре Усмапури, недалеко от западного города Сагари, Асанга давал серии публичных лекций под опекой короля Гамбхирапакши. К концу своей жизни Асанга служил настоятелем (*upādhyāya*) Наланды в течении двенадцати лет. Умирая он собрал свои энергии и в городе Раджагриха и удалился в Чистую Страну Тушита. В этом же городе была построена ступа с его останками.

Всеми традиционными школами Махаяны признается, что основателем йогачары был Бодхисаттва Майтрея, Будда грядущего, который должен придти уже в этом эоне (*kalpa*), вслед за Буддой Шакьямуни, и который в ожидании своего срока пребывает на небесах Тушиты (Однако некоторые исследователи считают, что у Асанги был земной учитель по имени Майтреянатха (270-350), который и передал ему свои наставления, а позже стал обожествлен более поздними последователями этой традиции.). В классических текстах зафиксировано, что от Майтреи Асанга получил передачу “Пяти трактатов”, которые впоследствии стали называться “Пятью трактатами Майтреи-Асанги”. Это Махаянасутраланкара (*Mahāyānasūtrāḡkāra*), Мадхьянтавибхага (*Madhyāntavibhāga*), Дхармадхарматавибхага (*Dharmadharmatvibhāga*), Ахисамаяланкара (*Abhisamayāḡkāra*) и Уттаратантра (*Uttaratantra*) (Китайская традиция приписывает Майтрее-Асанге следующие пять текстов: *Yogacarābhāḍi*, *Yogavibhāga* (этот текст ныне утерян),

Mahāyānasāstra ʼkṣā, *Madhyāntavibhāga* и *Vajracchedikāvṛkhye*. Винтерниц упоминает также следующие его работы, которые дошли до нас только в китайских переводах, это: *Mahāyānasamparigraha* в переводе Парамартхи (563), *Prakaraḍa-lāyavācā-mahāyānābhīdharma-saṅgī-śāstra* в переводе Сюань-цзана (625), а также комментарий на Ваджрачхедиду в переводе Дхармагупты (590-516). (См. Winternitz. *History of Indian Literature*. 1933.). Из них только первые три можно считать относящимися к учению читтаматры. Строго говоря, Асангу, именно на основании этих и других подобных текстов и комментариев к ним, необходимо рассматривать как продолжателя, популяризатора и толкователя данного учения. Таранатха пишет, что уже во времена Нагарджуны (II-III вв. н. э.) появляются три последователя читтаматры по имени Нанда, Парамасена и Самьякساتья. Придерживаясь воззрений данной школы, они написали несколько трактатов, описывающих концепцию “базового сознания” (*āyaviḍāna*) и считаются ранними читтаматринами (См. Taranatha. 1990).

В тибетской традиции можно найти интересную версию происхождения Дхармадхарматавибхаги и Уттаратантры. Из нее следует, что они были найдены ученым и йогиним Майтрипой (1007-?) на горе Парвата, что в южной Индии. Обнаружив два этих текста, он затем некоторое время медитировал на Майтрею, чтобы получить благословение и объяснение этих текстов. Необходимо также отметить, что Майтрипа является важной фигурой в традиции Махамудры; сам он считается учеником Сарахи (1070-1141) и Нагарджуны, а также учителем Марпы. Таким образом, он входит в линии передачи “Великой печати”, а также “Великой мадхьямики”, которая считается важной для Жентонг (*gzhan stong*) традицией передачи учений Майтреи-Асанги. Майтрипа, также известный, как Адваяваджра, передал эти учения своему учителю Ратнакрасанти, еще известному под именем Шантипа. В китайской традиции, как это следует из писаний третьего патриарха школы Хуаянь, Фа-цзана (643-712), авторство Уттаратантры (*Ratnagotravibhāga-mahāyānauttaratantra-śāstra*) приписывается Стхирмати (или Сарамати) (350-450), который родился в центральной Индии примерно через семьсот лет после паринирваны Будды. Однако, несмотря на эти расхождения, все сходится в том, что истинным автором и вдохновителем этих пяти основополагающих для читтаматры текстов был Майтрея.

“Теория сознания-основы (хранилища) (*āyaviḍāna*) была развита и распространена Асангой в ответ на вопрос: Как и почему возникают ошибочные идеи реального существования (*parikalpita*)? Но это понятие не рассматривалось им как метафизическое утверждение. ...Йогачара делала упор на практическом аспекте, в частности, на медитативных техниках, как основном средстве достижения абсолютной реализации. ...Читтаматра подчеркивает важность умственного аспекта (*citta, sems*). В шестой главе “Сутры десяти уровней” (*Daśabhūmika-sūtra*) говорится: “Эти три сферы ничто иное как ум (*cittamātram idaṃ yad idaṃ traidhātukam*).” Причем сказано это было в контексте теории “взаимозависимого возникновения” (*pratītyasamutpāda*). ...Виджняптиматрата, которая появилась позже, сосредотачивалась на том, что любое восприятие имеет только умственную, или познавательную природу и является результатом умственного конструирования.” (См. Willis J. D. 2002.)

Доктрина виджняптиматры основывается на том, что все мы воспринимаем только собственную концептуализацию, можно сказать, что мы воспринимаем свою версию происходящего, а не реальность. И это видение полностью зависит от нашего внутреннего настроения и прошлых впечатлений. В отличие от своего загрязненного аспекта, который связан с двойственным мышлением и восприятием (*vikalpa-vajāna*), очищенный ум (*prajāñ-nirvikalpajāna*) познает свой объект непосредственно и вне концепций, - как есть (*yathābhāsitatha*).

Очевидно, что изначально читтаматра развивалась исходя из опыта йогических переживаний, тем более, что на это очевидно указывает название ранней формы этого направления - йогачара. Поэтому ко многим ее утверждениям необходимо относиться не

как к метафизическим доктринам, но, скорее, как к попыткам донести некое определенное понимание реального положения вещей. При этом сами утверждения не должны рассматриваться слишком буквально. Несмотря на то, что в некоторых текстах говорится, что существует только ум, это не означает, что ум принимается за нечто Абсолютное. Нигде не утверждается, что Ум имеет Абсолютное и Реальное существование. Даже сознание-хранилище и татхагатагарбха в действительности не могут рассматриваться как воплощение абсолютной реальности в полном смысле этого слова. К примеру, в главе Винишчаясамграхани, в Йогачарьябхуми, Асанга описывает алая-виджняну как корень загрязнений (*samkleṣamēla*), который пресекается благодаря реализации благих дхарм. Также и в Тримшике утверждается, что сознание-хранилище является ничем иным как просто собирательным термином для скопления семян (*bīja*).

“Вероятно нет термина более неверно истолкованного и недопонятого в йогачаре чем термин “читтаматра”. Рассматривающийся как наиболее характерная черта данной философской доктрины и как наименование онтологического абсолюта, этот термин стал отличительной чертой йогачары для большинства ученых. Дословный его перевод “только ум” иногда приводит к ошибке отождествления этого термина с абсолютным идеализмом. Такая интерпретация особенно ошибочна в отношении работ Асанги, поскольку для него, этот термин абсолютно лишен абсолютистской коннотации. Для всей йогачары более адекватно термин “читтаматра” мог бы переводиться как “просто мышление” и относится к нему было бы правильнее как к функционирующему, прежде всего, в сфере медитативного переживания, то есть в аспекте духовной практики, а не только в области философской теории.” (См. Willis J. D. 2002.)

Йогачара вовсе не стремится отойти от установок пустотности, напротив, она полностью с ними соглашается и даже широко пользуется ими, как основным диалектическим методом. (См. Nagao. G. 1992) Однако из воспитательных соображений эта философская традиция не поддерживает исключительно негативный способ исследования бытия, который так свойственен мадхьямаке, но, напротив, всячески культивирует позитивный настрой своих последователей. Все тексты йогачары наполнены описаниями стадий и руководствами к действию. В целом, эта доктрина рассматривается как дополняющая и сглаживающая крайность отрицания радикальной мадхьямаки. Данная философская традиция в основном имеет сотериологическую направленность и является позитивной компонентой в контексте общего воззрения, объединяющего мадхьямаку (отрицательная компонента) и йогачару, (В данном случае противопоставляются две эти махаянские школы, как наиболее яркие выразительницы общевуддийской тенденции диалектического взаимодействия двух философских позиции, основывающихся на утверждении и отрицании.) она функционирует в контексте положительного указания на нечто наличествующее.

Несмотря на то, что учение о пустотности (*śēnyatā*) вовсе не является нигилизмом, все-таки в нем делается упор на отрицании и на деструктивном критицизме, что, в частности, привело к возникновению своеобразной софистической методологии отсутствия своих собственных позиций и утверждений (*prāsaṅgika*). Несмотря на всю ее эффективность, особенно в философском диспуте, такой подход иногда оказывается слишком радикальным, что, в целом, не свойственно Среднему Пути. Похоже, что теорию пустотности Нагарджуны не верно было бы рассматривать как описание Абсолютной истины как таково, хотя бы потому что отрицание чего бы то ни было, не может непосредственно продемонстрировать природу Реальности. Также как и все остальные философские парадигмы, это скорее инструмент, или искусное средство (*upāya*), имеющее в основном гносеологическую и аналитическую, а следовательно и отрицательную направленность. Однако, по сравнению с

утверждающей философией, мадхьямака (ее аналитическая составляющая) имеет скорее второстепенное значение, хотя бы потому что она немыслима без позитивной компоненты. Чтобы что-то отрицать, необходимо вначале иметь нечто утверждаемое, объект отрицания. (Форма есть пустота, пустота есть форма. Форма – пуста, однако пустота наделена потенцией. Следовательно динамика здесь такова, что от профанической проявленности мы приходим вновь к проявленности, но уже облагороженной мудростью понимания пустотности. Абсолютизированная и гипертрофированная мадхьямака неизменно скатывается к обычному нигилизму.) Кроме того, такие методы подходят далеко не каждому и именно поэтому, во время длительных диспутов между Чандракирти и Чандрагоми появилась поговорка: “Произведения Арьи Нагарджуны являются лекарством для одних и ядом для других. Произведения же Аджиты (Майтреи) и Асанги являются нектаром для всех”.

В ходе полемики между мадхьямакой и читтаматрой происходило развитие концепции абсолютной и относительной истин, а также “предварительных” и “определенных учений”. В Акшьяматинирдеша-сутре (*Ak-ayamatinirdeśa*) говорится, что сутры, которые представляют путь (*mārgāvatīrkyā*), - имеют предварительный смысл, те же, что описывают результат пути (*phalāvatīrkyā*) и те, которые сообщают нам о пустотности (*śūnyatā*), беззнаковости (*animitta*), отсутствии желаний (*aprañihita*), отсутствии усилий (*anabhisaṃskāra*), несубстанциальности (*anātman*) и т. д., то есть о том, что собственно и является атрибутами абсолютной реальности, - имеют определенный смысл. *Samādhirhījāsētra* также указывает на то, что тексты, повествующие о пустотности – определенные, тогда как те, что описывают индивид, личность и пр. – предварительные. В тибетской традиции можно выделить две точки зрения на этот вопрос. Одни, во главе с Цонкапой, считали, что исключительно учения мадхьямаки в ее крайней форме мадхьямаки-прасангики должны быть признаны как учения, не требующие дополнительной интерпретации, то есть излагающие суть абсолютной истины. Другие же, так называемая традиция жентонг, а также учителя, относящиеся к более позднему “движению *римэ*” (Дословный перевод с тибетского (*ris med*) означает “беспристрастный или не-разделяющий”). Просветительское движение, развернутое в XIX веке такими тибетскими учеными-энциклопедистами и святыми как Джамген Конгтрул (1813-1899), Джамьянг Кьенце Вангпо, Мипам Ринпоче (1846-1912), Чоглинг Дечен Лингпа (1829-1879) и др. Суть этой активности заключалась в восстановлении и сохранении забытых учений и традиций, объединении школ, а также уходе от разделяющего членения традиционных религиозно-политических конгломератов, таких как Нингма, Кагью, Сакья, Гелугпа и Бон, на неприменимые секты.), полагали, что учения, относящиеся ко второму и третьему поворотам колеса Дхармы, взаимодополняют друг друга и статусом абсолютной истины может обладать только недвойственное изначальное знание (*джняна*) нераздельности проявления и пустотности (см. Pettit. Jhon W. 1999.).

Васубандху (320-400) был младшим братом Асанги и его главным учеником. Из исторических хроник Таранатхи известно, что Васубандху родился через год после того как его брат получил монашеское посвящение. Китайские историки пишут, что вначале, вступив в секту сарвастивадинов (*Sarvāstivāda*), он изучал философскую систему Вайбхашики (*Vaibhāṣika*) у себя на родине, а затем отправился совершенствовать свое познание к Кашмирским мастерам. И, скорее всего, еще у себя дома он познакомился с учениями саутрантики через мастеров Буддхамитру и Маноратху. Кашмирский ученый Ачарья Сангхабхадра вероятно был не учителем, как утверждает Таранатха, а старшим наставником Васубандху. У него этот одаренный молодой человек изучал трактаты по Абхидхарме и Винае. Но, в конце концов, разочаровавшись в сарвастивадинской философской системе, и в не малой степени из-за проблем, возникших из-за его неуживчивого характера и критического склада ума, Васубандху отправился обратно к себе на родину.

Когда он вернулся домой в Пурушапуру, он, как частное лицо, занимался чтением лекций и трудился над Абхидхармакошей. Закончив это свое произведение, Васубандху некоторое время путешествовал с места на место, пока, наконец, не осел в Аёдхье, в центре империи Гуптов. Тогда он и обратил внимание на труды своего брата Асанги. Свои отношения к ним Васубандху выразил следующими словами: “Увы, несмотря на то, что Асанга двенадцать лет практиковал медитацию в лесу, но, не достигнув самадхи, он сочинил немислимые писания, которые под силу снести разве что слону”. Известия об этом вскоре дошли до Асанги, который решил, что пришло время “усмирить” своего брата. Он попросил одного из своих учеников запомнить “Сутру десяти стадий” (*Daṣabhèmi-sètra*) а другого “Сутру неувядающей мудрости” (*Aka·ayamatinirdeṣa-sètra*). Затем он отправил их в Наланду декламировать эти два текста недалеко от дома своего младшего брата, первый - на рассвете и второй - вечером. Так они и сделали. Судя по всему слушание этих сутр произвело на Васубандху большое впечатление. Раскаившись в том, что прежде порочил учения махаяны, он даже хотел отрезать себе язык.

Есть история о том, что Васубандху был настолько вдохновлен махаянскими текстами, что не прерываясь читал обширную *Шатасахасрикапраджняпарамитасутру* в течение пятнадцати дней находясь при этом в бадье с сезамовым маслом. И, вероятно, его первыми работами, относящимися к Махаяне, были комментарии к таким известным сутрам как Акшьяматинирдеша (*Ak·ayamatinirdeṣa-ikḷ*), Дашабхумика (*Daṣabhèmi-vyḷkhyḷna*) и Саддхармапундарика (*Saddharmapuõëar kaupadeṣa*). Считается, что после того как Будда ушел в нирвану, не было никого, кто бы так глубоко знал тексты, как Ачарья Васубандху. Тарантаха свидетельствует, что после того как Арья Асанга ушел из этого мира, его брат стал настоятелем университета Наланды.

Свои последние дни Васубандху провел в Непале, в Катманду, где и умер. (Парамартха утверждает, что Васубандху умер в Аедхье.) Всего им было составлено пятьдесят комментариев на пространные и короткие сутры махаяны и хинаяны такие как: *Prajàlḷpḷramitḷpra·àcaviḷsatisḷhasrikḷ*, *Buddhḷnusḷti*, *Pa·àcamudrḷ*, *Prat'iyasamutpḷḷa*, *Vibha°gadvaḷya* и т.д. Кроме того, им были составлены семь собственных разъяснений (*prakara°a*): “Разъяснение в тридцати строфах” (*Triḷḷśka-kḷrikḷ*), “Разъяснение в двадцати строфах” (*Viḷḷśka-kḷrikḷ-[v'iti]*), “Разъяснение пяти скандх” (*Pañcaskandha-prakara°a*), “Способ аргументации” (*Vyḷkhyḷyukti*), “Разъяснение установления кармы” (*Karmasiddhi-prakara°a*), “Разъяснение Мадхьянтавибхаги” (*Madhyḷntavibhḷga-bhḷ-ya*) и “Разъяснение трех природ” (*Trisvabhḷva-nirdeṣa*).

Главные работы, в которых Васубандху обосновывает превосходство доктрины “только проявления сознания” (*vijāptimḷtratḷ*) можно назвать прорывом в развитии всей йогачаринской доктрины. Основными его текстами на эту тему были *Тримшика*, *Вимшика* и *Трисвабхаванирдеша*, которые он написал уже в конце жизни. “Одним из самых важных вкладов Васубандху в психологическое исследование йогачары была разработка принципа *vijāpti-mḷtra*, (Связь между *vijāpti* и *vijāḷna* соответствует связи между *saōkhḷ* и *saāḷḷ* в раннем Буддизме, а также *prajāpti* и *prajālḷ* у Нагарджуны. *Vijāpti* – это средство при помощи которого *vijāḷna*, или сознание может быть выражено, или представлено. Таким образом, это представляет собой “концепт.”) (См. Kalupahana D.J. 1992.) который заместил более метафизическую *citta-mḷtra* в Ланкаватаре. После этого появились различные интерпретации данной теории. Гунамати (420-500) (Его работами были комментарии к *Пратитъясамутпадивибханганирдеша-сутре* и *Лакишананусарашистра* (*Lak·aḷḷnusḷtraḷḷstra*.) и Стхирмати (470-550) (Написанные им работы, это: Комментарий к *Тримшике*, *Мадхьянтавибхаге*, *Абхидхармакоше* и *Мадхьямакакарике*.) выдвинули концепцию о не реальности аспекта (*nirḷḷḷravijāḷnavḷḷda*) вместе с теорией о пустотности субъекта и объекта. Эта традиция

была перенесена Парамартхой в Китай. Там он основал секту под названием Ши Лун (*Mahāyānaśāstra*) в основе идеологии которой была одноименная сутра.

С другой стороны, Дигнага (400-480) (Его работы, это: *Праджняпарамитиндартхасамграха* (*Prajñāparāmīṭīśāstra*), *Аламбанапарикши* (*Īlambanaparīkṣā*), *Абхидхармакошаверти*, *Праманасамуччая*, *Ньяямукха*, *Хетучакранирная* (*Ītucakranirbāya*), *Хаставалапракарана* (*Hastavālaprakaraṇa*), *Йогаватара*, *Трикалпарикши* (*Trikalparīkṣā*) и пр.) выдвинул концепцию о реальности аспекта (*svalakṣaṇavāda*), основанную на теории о не реальности объекта и реальности субъекта. Дигнага исследовал эпистемологический аспект виджнянавады. Материя для него не обладала субстанциальной реальностью. Сознание же проявлялось в форме внешних объектов (аспектов), имеющих определяющую характеристику (*svalakṣaṇa*). (См. Swati Ganguly. 1992.) “Как явствует из Аламбанапарикши (*Īlambanaparīkṣā*) Дигнаги и из Виджняптиматратачинта (*Vajñāptimatratatcintā*) (часть Праманавартики) Дхармакирти, их сущностным учением была йогачара. Однако их главным интересом были логические разработки и данный аспект их наследия не развивался. Абсолютной реальностью (*paramārthasatya*) по их мнению являлось только сознание, но с логической точки зрения они принимали свалакшану как эмпирически реальную (*paramārthasat*.” (См. Chatterjee A. K. 1987.) Асвабхава (450-530) (Он написал комментарий к *Махаянасамграха*, которые был переведен Сюань-цзаном на китайский.) и Дхармапала (530-561) (Его работами были: комментарии на *Тримшику*, *Вимшатику*, *Аламбанапарикшу* и *Чатухшатаку*.) систематизировали эту идею. Именно эта интерпретация Дхармапалы была передана Сюань-цзану (599-664) в Наланде через Шилабхадру. А Сюань-цзан, в свою очередь, импортировал эту философскую традицию в Китай. Там он основал секту Фа Сян (Хоссо в Японии).

Чаттерджи утверждает, что “вместе со Стхирмати сугубо идеалистическая фаза системы йогачара подошла к концу. Мыслители больше не интересовались конструктивными деталями идеалистической метафизики. Их интерес сместился от метафизики к логике и эпистемологии. Идеализм устанавливался только с точки зрения абсолютной реальности, но, для того чтобы обеспечить устойчивую основу для логики эмпирической реальности была восстановлена концепция “вещи в себе” (*svalakṣaṇa*) саутрантики. Все это вылилось в формирование гибридной школы саутрантика-йогачара, для которой может быть зарезервировано наименование виджнянавада. Наиболее значимыми именами этой школы были Дигнага и Дхармакирти. ...Первая фаза чистого идеализма была представлена Майтреей, Асангой, Васубандху и Стхирмати, и может быть называна школой Йогачары. Вторая фаза идеализма, вкупе с критическим реализмом, представленная Дигнагой и Дхармакирти, может быть названа школой Виджнянавады, а также полным развитием йогачары-виджнянавады.” (См. Chatterjee A. K. 1987.)

Вот как описывает это время Джордж Дрейфус: “Данный период (примерно 500 гг. н. э.) развития буддизма связан с возвращением к школьным диспутам. Это связано с усилением таких конкурирующих традиций как миманса и вайшешика. Дигнага (ученик Васубандху) проводит укрепление буддийских философских основ. Эта традиция становится важной самостоятельной школой индийского буддизма; она порождает таких мощных мыслителей как Шантаракшита, Дхармоттара и Праджнякарагупта (Индийская логико-эпистемологическая школа представлена следующей приемственностью: Васубандху, Дигнага (480-540), Дхармакирти (600-660), Девендрабуддхи, Шакьябуддхи, Винитадева (630-700), Шубхагупта (720-780), Праджнякарагупта (740-800), Шантаракшита (725-783), Камалашила (740-795), Дхармоттара (750-810), Джетари (950-1000), Джина (*jina*) (10 век), Шанкарананда (11 век), Мокшакарагупта (11-12 век), Шакья Шрибхадра (1127-1225) (учитель Сакья Пандиты).” (См. Dreyfus Georges. 1997.)

Другая линия виджнянавады была развита Нандой и Джаясеной, однако их традиция не была особенно популярной. Далее, система сакаравиджнянавады была

поддержана Дхармакирти (650). Эта тема обсуждается им в разделе, который называется Виджняптиматратачинта. (Такакусу указывает, что вслед за Васубандху появились три линии развития Йогачары: 1) Линия Дигнаги, Аготры и Дхармапалы, чей центр развития и преемственности находился в институте Наланда. 2) Линия Гунамати и Стхирмати, чей центр находился в институте Валабхи. 3) И линия Нанды, чьим последователем были Парамартха и Джаясена (См. Takakusu Junjiro. *The Essentials of Buddhist Philosophy*. 1956.))

После Васубандху возникла тенденция рассматривать его “Трактат в тридцати строфах” (*trimṣikā-kṛikā, sum cu pa'i tshig le'ur byas pa*) как основополагающий для виджнянавадинской традиции и на него впоследствии было написано множество комментариев, однако не оставались без внимания и трактаты Асанги. Десять известных ученых написали, соответственно, десять комментариев на этот трактат, но наиболее популярными были Стхирмати и Дхармапала. Позже эти работы были переведены и синтезированы Сюань-цзаном, и с седьмого века этот текст становится базовым для виджнянавадинских школ в Китае. Кроме того, Стхирмати написал серию комментариев и субкомментариев на работы Асанги. Как развивалась эта традиция в Индии после 7 века к сожалению почти ничего неизвестно. Скорее всего, это философское направление, постепенно интегрировалось с другими школами. Такой процесс очень характерен для развития вообще разнообразных идей и философских, в частности.

Позднее (VI-VIII вв), на основе активного взаимодействия философских школ, появилась тенденция объединять воззрения читтаматры с мадхьямикой. Например, Бхававивека, основатель школы сватантрика-мадхьямака, признавал, что сутры третьего поворота колеса учения, такие как *Сандхинирмочана-сутра*, имеют абсолютный смысл, но не соглашается с йогачаринской интерпретацией их содержания. Ярким примером подобной интеграции могут служить представители школ и течений йогачарья-сватантрика-мадхьямика - Шантаракшита (680-740) и его ученик Камалашила (700-750). На относительном уровне изложения своей доктрины они соглашались со взглядами читтаматры, тогда как абсолютный уровень бытия объяснялся ими только с позиции мадхьямаки. Данный взгляд, например, представлен в одной из главных работ Шанаракшиты, в *Мадхьямакаланкаре*. Как последователи философского течения ниракарайогачара Шантаракшита написал свой фундаментальный энциклопедический трактат под названием *Таттвасамграха*, а Камалашила составил к нему комментарий, который называется *Панджика*. Шантаракшита и его ученик закрепляют за сознанием свойство самоосознания (*svasaṃvedana*), но, однако, не называют его абсолютной реальностью. Подобной же позиции придерживались такие великие индийские ученые, специализировавшиеся на исследовании текстов *Праджняпарамиты*, как Арьявимуктасена, Харибхадра, Буддхаджнянапада и Абхаякарагупта.

Китай и Тибет

Распространение школы “Только ум” в Китае началось с прибытия туда учителей из Индии (508 г.), которых звали Ратнаматри, Бодхиручи и Буддхашанта. (Первыми переведенными на китайский язык текстами йогачары были *Бодхисаттвabhūmi*, переведенный Дхармаракшей (385-433) и Гунаварманом (367-431), *Ланкаватара-сутра* и *Сандхинирмочана-сутра*, переведенные Гунабхадрой (394-460), а также *Дашабхумика-сутра*, которая тоже была переведена Дхармаракшей.) В 513 году Бодхиручи начал новый перевод Ланкаватара-сутры. На основании перевода работы Васубандху, которая называлась “Изложение сутры десяти уровней” (*Daśabhūmikāśāstra*) эти ученые положили начало развитию школы Дашабхумика (*Ту Лун*). И, поскольку Бодхиручи и Ратнаматри не сходились в некоторых взглядах на эту сутру, это привело к последующему

разделению школы. Наиболее известным последователем этой школы были Фа-шанг (490-580).

Несколько позже оформилась еще одна школа, Ши-лун, она основывалась на переводе работы Асанги, которая называлась “Свод великой колесницы” (*Mahāvastuśāstra*). Автором этого перевода был индийский монах и ученый Парамартха (499-569). (Этот текст был переведен на китайский вначале Буддхашантой в 531 году, затем Парамартхой в 563 году и, наконец, Сюан-цзаном в 649 году.) Переводы текстов и просветительская деятельность этих индийских ученых стала тем базисом, на котором начало развиваться новое поколение китайских буддийских ученых, мыслителей и святых.

Одним из самых ярких представителей буддийской учености в Китае был Сюан-цзан (600-664). Во время своего семнадцатилетнего пребывания в Индии он обучался в знаменитом монашеском учебном центре Наланды и, будучи учеником Шилабхадры (529-645) (Шилабхадра, в свою очередь был учеником Дхармапалы, который в то время был настоятелем университета Наланды.), весьма интенсивно и плодотворно исследовал разнообразные доктрины читтаматры. После своего возвращения в Китай он приступил к переводам таких текстов как “Сутра разъяснения замысла” и многих других. Всего им было переведено 74 текста из 657, привезенных им из Индии. Однако, его наиболее известной работой оказался комментарий, который главным образом основывается на разъяснении Дхармапалой (530-561) и другими девятью индийскими учеными (Бандхушри, Читрабхану, Гунамати (420-500), Стхирмати, Нанда (450-530), Шуддхачандра, Вишешамитра (или Джинамитра), Джинапутра и Джняначандра.) знаменитого текста Васубандху “Тридцать строф установления только сознания” (*Triṃśikā vijāptimātratā-siddhi*, *вей-ши сань-ши лунь*). Этот очень известный трактат получил название “Установление только проявления сознания” (*Ченг вей ши лунь*, *Vijāptimātratā-siddhi*). Школа, которая развивалась в основном под влиянием этого текста, называлась Фа-сян (*Dharmalakāśa*, “Характеристика явлений”) или Вэй-ши (*Vijāptimātra*, “Только проявление сознания”), и позже она стала известна также как “Новая йогачара”, в противовес “Старой йогачаре” Парамартхи. Со временем школы Ти-лун и Ши-лун были поглощены школой Фа-сян.

Наиболее известными учениками Сюан-цзана были Куай-цзи (652-682) и Вончук (Вонхё) (613-696). И если его первый ученик двигался в совершенном согласии с учителем, был его помощником и даже считается патриархом линии передачи школы Фа-сян, то второй, выходец из корейской королевской семьи Шила, отличался самостоятельностью и независимостью. Вначале он обучался под руководством Шенг-пена (568-642) и Фа-цзана (569-646) в монастыре Юань-фа где и познакомился с читтаматринской традицией Парамартхи. Обладая острым умом и большой эрудицией, он стремился объединить старую и новую йогачару, чем навлек на себя обвинения в отходе от традиции своего учителя, Сюан-цзана. Кроме того, под влиянием “Лотосовой сутры” (*Saddharmapuṣṭaka*) он стал приверженцем идеи *экаяны* (единой колесницы). Его главным трудом был комментарий на “Сутру разъяснения замысла”. Примерно через сто лет паломник по имени Тан-куан принес этот текст в район Дун-хуана, что на севере Тибета, и где-то в 820 году, во времена правления царя Ролпачена (815-841), он был переведен на тибетский язык. Таким образом, этот трактат стал частью тибетской культуры; он был достаточно известен во времена Цонкапы, который в своем изложении доктрины читтаматры “Сущность красноречия” (*legs bshad snying po*) часто на него ссылается и проводит критический анализ (См. Hopkins J. 1999.).

Что касается отличия читтаматры и виджняптиматры с точки зрения некоторых китайских теоретиков, то Фа-цзан, полемизируя со своим оппонентом Сюан-цзаном, заявлял, что его школа, представляющая читтаматру (*вэй синь*), постигает саму

абсолютную природу феноменов Ума – дхарм (*фасин - дхармата*), тогда как виджняптиматрата (*вэй ши*) Сюан-цзана постигает только лишь феномены (*фасян - дхармалакшана*), не проникая в суть их абсолютно недвойственной природы. (См. Торчинов Е.А. 2001.) Разумеется, к читтаматре здесь следует причислить такие тексты как Ланкаватара-сутра, Татхагатагарбха-сутра, Махапаринирвана-сутра и конечно же Шратхотпада-шастра Ашвагхоши. Виджняптиматрата безусловно опирается на Сандхинирмочана-сутру, а также на работы Асанги и Васубандху, особенно, это тексты Тримшика и Вимшака.

В тибетской традиции производилось следующее классификационное разделение на читтаматру и йогачару: сакьяпинские ученые различали читтаматру, которая принимает реальность обычного ума от йогачары, которая принимает реальность только чистого ума или совершенной природы (*parini-panna, yongs grub*). Однако гелукпинские ученые не признают этого различия. В данной системе реальные сущности (сознания), эквивалентные абхидхармистским строительным блокам (дхармы, скандхи, атомы и пр.), отделяются от менее реальных умственных проекций. Таким образом, формируется ключевое абхидхармистское различие между реальным и концептуальным. Дрейфус считает Дигнагу и Дхармакирти, основывающих свою систему на базе такого различения, йогачаринами. Хотя, в принципе, их система не укладывается в традиционное разделение четырех школ мысли. И поэтому он называет это разделение наведением порядка в джунглях конфликтующих идей, упрощенной схематизацией. Поскольку Дхармакирти (вслед за Дигнагой) по большому счету отвергал существование внешних объектов, которые он рассматривал как “другой уровень”, Сакья Пандита (1182-1231), Горампа, Гьялцаб и Кедруб считали его йогачарином. Они использовали логико-эпистемологическую систему Дхармакирти не соглашаясь с его взглядами на реальность. Дхармакирти был йогачарином, который использовал саугрантику как мост к своей особой системе. (См. Dreyfus Georges. 1997.)

Чодрог Гьямцо (7й Кармапа) (также как и Сакья Чогден) считал философию Дхармакирти выражением высшей истины, чье явное воплощение обнаруживается в традиции Татхагатагарбхи. Кроме того, он считает, что Дхармакирти выражает те же взгляды, которые содержатся в “Пяти трактатах Майтреи” и “Восхвалениях” (*bstod tshogs*), приписывающихся Нагарджуне. Более поздние тибетские ученые, придерживающиеся объединяющего направления *римэ*, такие, например, как Мипам Ринпоче (1846-1912), следуя Шантаракшите, строят систему мадхьямаки в которой философия йогачары Дхармакирти рассматривается как адекватное описание относительной реальности. Также и последователи направления *жентон* или *джонанг* (Своеобразная философская традиция, специализирующаяся на исследовании “природы будды” (*matxagatagarbha*). Ее родоначальниками были великие тибетские ученые и святые Юумо Микье Дордже и Долпопа Шераб Гьялцен (1292-1360).) всегда были расположены объединять воззрения мадхьямаки, читтаматры и татхагатагарби, видя в этом путь к пониманию Абсолютной Истины.