

Чаттерджи А.К.
Идеализм Йогачары

Глава 7

КОНЦЕПЦИЯ ЙОГАЧАРЫ ОТНОСИТЕЛЬНО АБСОЛЮТА

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

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

Отрицание должно быть абсолютным и полным. Содержание (объект) отрицания должно отвергаться полностью. Половинчатое отрицание – это не отрицание. Даже если отрицание частично, та часть, которая отрицается, – отвергается полностью. (См. доктрину аристотелевской логики, когда О-пропозиция распределяет свой предикат.) Если часть снова отрицается лишь частично – это со всей очевидностью приводит к бесконечному регрессу, с тем результатом, что вообще ничего не отрицается. Если объективное отрицается, его устранение должно быть строгим и последовательным. Объективное не просто означает внешнее по отношению к сознанию. Любое содержание, являющееся “другим” по отношению к сознанию – становится его объектом. Идеи, являющиеся содержанием ментального сознания (*manoijāḥna*), шестого функционирующего сознания (*pravṛtti-vijāḥna*), оказываются его объектами точно также как и так называемые внешние объекты. Отрицание объекта означает абсолютное отрицание “другого” в любой его форме. Если это все же вводится в субъективное отношение, сознание оказывается противостоящим “другому”, таким образом, абсолютно ничего не отрицается. Утверждение того, что сознание – это единственная реальность, опровергается продолжающимся существованием “другого”. Отрицание объекта здесь половинчатое.

Почему же объект отрицается? Что устанавливает его нереальность? Объект отрицается как имеющий независимое существование; он не может существовать отдельно от своего сознания. Всякое отрицание предполагает оценку. Сознание реально в силу того, что оно *sui generis* (нечто своеобразное). Оно представляет собой абсолютное самосущее и проявляется независимо от “другого”. Такое предпочтение в пользу сознания может быть оправданным, только если сознание способно существовать само по себе. Объект отрицается, поскольку он не независим. Он обязательно должен быть обнаружен при помощи сознания. Такая зависимость односторонняя. Если же она обоюдная, тогда нет основания предпочитать одно другому. Если “другое”, внешние или нет, – это присущая форма сознания, мы вступаем во владение реалистов. Тогда объект должен иметь статус, сопоставимый с

сознанием. Или, если он отрицается в силу его зависимости от сознания, последнее, на том же основании, также должно представляться не реальным. (Таков взгляд мадхьямаки.) Исключительная реальность сознания требует, чтобы оно было свободным от любого следа объективности, то есть оно должно существовать без чего-то другого по отношению к нему.

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

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

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

Может ли сознание осознавать “другое”, не являющееся внешним по отношению к нему? В действительности внешнее – это только иллюзия. Существующее – это лишь формы сознания. Но могут ли эти формы узнаваться как “другое”, даже когда отсутствует их объективная проекция? Если объект не является другим по отношению к сознанию, – это вовсе не объект. Сознание – это сознание чего-то и соответствующая связь может быть иллюзорной. Тем не менее, оно должно опираться на знание объективного. По сути, сознание – это субъект. Оно проецирует форму объективного в силу первоначальной иллюзии, но само по себе оно никогда не объективируется. Когда от него отделяется иллюзорная форма объективности, его

субъективная функция также автоматически прекращается. (*gr̥hy̥bh̥ve tadagrah̥t*; VMS, p. 43; а также *tatra ekasy̥bh̥vena dvayamapy avah̥ yate tasm̥t tadeva tasy̥pi tattvam y̥ dvayaṣ̥nyat̥*, PV, II, 213.) Субъект обретает все свое значение и смысл в силу связи с объектом, без которого ничего бы не было. Если один из элементов двойственности отрицается как ошибочный, другой также не может быть установлен.

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

Во-вторых, объект может и не узнаваться объективно, но присутствовать как некий вид сознания. Здесь даже нет идеи объективности. Сознание синего не проецирует “синее” как внешнее и “другое”. И все же возникает сознание синего в силу его внутренних условий. Такая гипотеза не слишком правдоподобна. Что такое это сознание синего? Это не единая сущность, ведь должно быть разделение на различные элементы. Прежде всего, есть “синее”. Оно не может быть “другим”, но только формой сознания, и все же, до тех пор, пока это “синее”, – это форма, проявляющаяся в сознании, а не само сознание. Кроме того, есть осознание синего. (PV, II, 337; а также p. 235.) Простой факт проявления синего внутри, или вне сознания, не имеет значения. Это должно быть узнано. Следовательно, хотя это и вид сознания, все же его функция осознания должна тщательно отделяться от данного вида сознания. Из этого не следует признание прозрачного сознания, поскольку различие относится не к отдельным факторам, но к простым аспектам.

В-третьих, сознание синего должно оставаться самоочевидным; не должно быть необходимости узнавать это посредством отдельного акта знания. (*svare̥pavedan̥ya anyad vedakam na vyapek̥ate na ca aviditam asti idam ityartho' yan svasamvidat̥*. TS, I, 2012.) Эта функция самоосознавания снова должна отличаться от сознания синего. Таким образом, есть три функции сознания: 1) проявление синего (*n̥ la*), 2) сознание синего (*n̥ lavij̥ḁ̄na*) и 3) самоосознание этого сознания (*svasamvedana*). Эти три не являются множеством отдельных факторов в каждом случае познания, но, скорее, это отдельные аспекты единого сознания. Одно и то же сознание имеет эти три функции. И все же такая концепция не слишком вразумительна. Как могут эти три аспекта разделяться (*kriy̥kr̥akabh̥edena na avasamvittirasya tu, ekasya ana ×ṣar̥epasya traividhy̥nupapattit̥at̥*. TS, I, 2001.) и, будучи целым, строго говоря, не быть целым, поскольку нет частей; целое остается единым, и это неразрешимая загадка. Более того, есть другая фундаментальная сложность в принятии этой позиции. Сознание – это единое целое, которое может подразделяться на три аспекта, однако, это также и второй из трех аспектов, приведенных выше. Таким образом, это необычная позиция, предполагающая совмещение двух позиций одновременно, когда один аспект и другой противодействуют друг другу. Одна вещь не может быть и тем и другим одновременно. Однако мы можем решительно поддержать единство и отсутствие частей в сознании. До тех пор, пока имеются различные аспекты, оно может играть эту двойную роль, и теоретически это недоказуемо. Аспекты должны быть, иначе остается лишь голое сознание, и различие между синим и желтым не может быть установлена.

Остается исследовать третью возможность. Сознание синего – это не целое, которое можно разделить на отдельные аспекты, но непостижимое единство, которое невозможно объяснить. Каждое сознание – это то, что есть. Сознание синего – это не сознание и синее, но природное единство. Однако, эта теория даже более фантастична, чем предыдущая. Если в этом едином сознании нет аспектов, можно называть его как объектом, так и сознание. Субъект узнается только как противоположный соответствующему объекту. Здесь же такого разделения нет, все это непонятным образом индифферентно, будь то объект или еще что-то. И снова, сознание синего – это не синее сознание, поскольку сознание не может быть загружено физическими атрибутами. Поэтому “отношение” здесь – это реальное “отношение”. Синее – это просто форма, которая может утверждаться только будучи проецируемой как “другое”. Субъект познает объект. Оставляя вопрос относительно того, является ли объект формой сознания или же внешней реальностью, открытым: в том случае если само разделение отмечается, это должно узнавать себя как “сознание”. Здесь даже отрицается разделение аспектов. Одна и та же вещь является как субъектом, так и объектом. Но такой фокус невозможен; даже самый искусный акробат не может взобраться самому себе на плечи. Палец не может прикоснуться к самому себе, также как топор не может разрубить самого себя. Вещь может обратиться к самой себе, только если она будет остановлена в своем направленном движении. Субъект осознает свою собственную функцию благодаря пониманию инаковости объекта. Здесь же такое отражение невозможно, хотя должно быть самопознание, поскольку больше нет ничего познаваемого.

Более того, без различения аспектов, каким образом сознание синего будет отличаться от сознания желтого? И то и другое непостижимо и являются тем, что есть, так почему же это называется сознанием? Что это за общая основа, которая препятствует быть синим или желтым, но делает все это сознанием? Таких вопросов бы не возникло, если бы были приняты формы сознания, которые все же не являлись бы “другим”.

Таким образом, идеализм должен найти сознание, которое абсолютно свободно от любого следа объективности. Для обоснования идеализма не достаточно просто сделать его внутренним. Это первый шаг, за которым должен последовать следующий. Объект настолько тождественен сознанию, что не может быть отделен от него даже как форма. Он полностью теряет свою индивидуальность. Формы сознания присутствуют просто в силу иллюзорного отражения нереального объекта. Вместе с отрицанием внешнего объекта формы автоматически растворяются в сознании. Однако это не означает, что однородное, или непрерывно длящееся чистое сознание находится в основе различных форм, синих и желтых (MSA, p. 61.). Само сознание разделяется на эти формы, и когда тождественность между объектом и сознанием устанавливается, формы теряются в нем полностью. Мы можем называть это сознание чистым не в смысле прозрачности, но в смысле того, что формы не могут быть от него отделены.

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

Так мы подходим к концепции сознания, которое не диверсифицируется на эмпирические формы (MSA, VI, 1.) и которое не может характеризоваться моментальностью. Сознание принимает такую форму в силу иллюзорности “другого”. Когда отрицается “синее”, даже сознание синего должно исчезнуть. (MSA, VI, 7-8; PV, II, 330-1.) Может утверждаться, что даже после исчезновения иллюзорной змеи, сознание змеи, которое само по себе реально, остается. Следовательно, есть возможность того, что при отрицании объективного мира как целого, его сознание все еще может сохраняться. Такой вариант исключается, поскольку есть разница между отрицанием змеи и отрицанием мира. Когда змея отвергается, мир как таковой не испытывает от этого никакого ущерба. Идея объективности не подвергается сомнению. Формы субъективности, которые поддерживаются своими проекциями, все еще остаются. Когда же отрицается объективность как таковая, не остается ничего противостоящего сознанию, это даже не может выполнять функции субъекта. (MSA, XI, 48; а также PV, II, 332.) Даже для того чтобы узнать форму как субъективное, она должна отличаться от объективного. Это указывает на то, что отрицание последнего было лишь словесным. Не будучи сознанием объективного, данное сознание принимает эту объективность (*na upalambhopalambhaprayogataḥ ca dvayāṅupalambhanā dvayopalambhāt*; MSA, p. 191.), предстоящую сознанию. Это не сводится к простому ничто.

Таким образом, сознание диверсифицируется в различные формы в силу иллюзорной идеи “другого”. Эти формы поддерживаются благодаря проецированию в виде объективного. Вместе с устранением объективного, не остается ничего противостоящего сознанию, и эти формы, являющиеся множественным отражением объективного, снова растворяются в сознании. В сущности, сознание свободно от двойственности субъекта и объекта. (PV, II, 354.) Последовательность также к нему не относится. Это Абсолют.

Концепция Абсолюта

Абсолютизм – это логическая кульминация идеализма. Сознание есть субъект до тех пор, пока оно противопоставляется “другому”. Отрицание последнего влечет за собой исчезновение предыдущего. Когда нет познаваемого, познавательная функция также прекращается. (*grāhyābhāve tadagrahāt*; VMS, p. 43; MVSBT, p. 10, 14, 22-23; 213; LAS, X, 563; TSN, 36.)

Абсолют – это недвойственное сознание. Двойственность субъекта и объекта к нему не относится. (*tatra dvayena grāhyagrāhakabhāvena nirāpayitum aśakyatvāt*; MSA, p. 191.) Говорится, что он пуст (*śūnya*) и лишен двойственности. Сам по себе он совершенно реален и, в действительности, – это единственная реальность. Он пуст, поскольку не может быть охарактеризован никакими эмпирическими предикатами, из которых субъектно-объектная относительность наиболее фундаментальна. Будучи свободным от определенности, (MSA, XI, 41.) Абсолют не является чем-то эмпирическим. Вещь может быть охарактеризована только через отношение с другой вещью, то есть через определенность этими отношениями. Субъектно-объектные отношения – это матрица всех отношений, (PV, II, 215.) и когда они сходят на нет, не остается ничего определяющего Абсолют. Это и есть пустотность. Он постоянен и за пределами времени. Время, как мы уже видели, это ничто иное, как последовательность форм сознания. Когда она исчезает, всякое изменение сознания прерывается. (VMS, p. 41-42; *sarvakālam tathābhāvāt*.) Абсолют выходит за пределы разума, или дискурсивной мысли. Мышление работает в рамках “другого”. Его сутью являются отношения и разделения. Хотя Абсолют достигается посредством анализа природы сознания, при помощи эмпирического познания, все же он является чем-то превосходящим это. Есть сознание

Абсолюта, сознание и есть Абсолют. Это постигается посредством интеллектуальной интуиции, как кульминация трансцендентальной мудрости. (VMS, p. 43; *jāḷnam lokattaram ca tat.*)

Однако Абсолют, это не связка (собрание) простых отрицаний. (См. MSA, VI, IX, 24.) Он неопишуем в терминах эмпирического дискурса, но сам по себе вполне позитивен. Отрицания необходимы для проявления его трансцендентальной природы. Он характеризуется как то, что не может быть характеризуемо. Это бессодержательное сознание, Воля как чистое действие, в отличие от пассивного бытия адвайта-веданты. Последняя кажется идеалистам мертвой и инертной, для них сознание, лишенное своей креативности, - это ничто.

Абсолют как чистая Воля

Во всех абсолютистских системах форма одинакова, так что в самом Абсолюте не может быть произведено никаких разделений. Только различные подходы к этому указывают на различные метафизические токи зрения. Однако идеалисты, будучи поборниками спекулятивной системы, не принимают возможности альтернативного подхода.

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

В реализме и в реалистических системах такое отношение занимает совершенно иное положение. Объект – это единственная реальность. Все обнаруживаемое в сознании сводится к объективному. Сознание объекта – это просто еще один объект. Оно не имеет самостоятельного и уникального состояния. Сознание беспомощно перед объектом, который абсолютно к нему индифферентен. Знание – это знание некоей объективной данности. Субъект не имеет ничего, что он мог бы назвать своим, то есть того, чего не было бы воспринято от объекта. Это чистое осознание. Следовательно, если субъект – это ничто, сознание понимается как знание. Если же объект – это ничто, сознание - это воля.

Парадокс заключается в том, что содержание воли есть отрицание этой воли. Когда стремятся к содержанию, оно становится осуществленным фактом и сознание теряет над ним власть. В действительности оно становится познаваемым содержанием, хотя до его появления, это было лишь содержание воли. Когда я намереваюсь произвести определенное действие, мое сознание остается волевым только до тех пор, пока оно не реализуется. Как только действие осуществлено, никакая воля не сможет заставить его снова вернуться в первоначальное состояние. Оно может познаваться только как уже занявшее место в сообществе других вещей. Намерение вытесняется в силу актуализации волевого содержания, которое представляет собой его ограничение, или отрицание. (См. *Mind as Pure Act*, p. 261.)

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

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

То же самое происходит и с сознанием. По определению познающее сознание – это когда субъект не мыслим без обнаруживаемого им объекта. Он не обязательно противостоять объекту. Однако в любом акте знания должно быть прозрачное сознание и это нечто отличающееся от объекта. Оно рассматривает объект только извне и не обнаруживает его внутренней природы или сущности. Строго говоря, знание объекта должно быть (См. *brahma veda brahmaiva bhavati.*) им и нет другого способа его познания. Однако, хотя и ничтожный, но должен быть субъект, который образует оппозицию или двойственность, а также отрицание объекта как таковое.

Сознание может стремиться к содержанию, только прекратив быт стремлением (волей). Отсюда новый парадокс - чистая воля направлена на “ничто”. (Таким образом, *citta*, на самом деле, – это *acitta*. VMS, p. 43.) Как только появляется стремление к определенному содержанию, последнее немедленно превращается в познаваемое содержание. Во всяком эмпирическом сознании есть устойчивое заблуждение субъективного функционирования, когда одно аннулирует другое. Для достижения чистой воли мы должны выйти за пределы феноменального сознания. Чистая Воля – это Абсолют в котором устраняется всякий дуализм (*na hi abhètaparikalpaù kasyacid gr̥hako n̄pi kenacid g̃hyate kim tarhi gr̥hya-gr̥hakatva-rahitam vastum̄tram*; MVSBT.) воли и ее содержания. Абсолют – это чистая активность Воли, которая не останавливается стремлением к какому-либо содержанию.

Никакая эмпирическая воля не чиста. Если волевой аспект становится чистым, – он становится Абсолютом. Только такой аспект является реальностью. Другой, познающий аспект, неизменно связанный с ним и функционирующий как загрязнение, - нереален. Знание делает свой объект независимым от познавательного акта, следовательно, эта идея о независимости “другого”, или об общей объективности, является фальсификацией воли. Объективность – это трансцендентальная иллюзия, и это результат неведения (*t̄vidya*). Поэтому то, на что направлена воля, рассматривается

как познаваемое. Содержание, как форма сознания, - реально. Его проявление как внешнее, или как иное по отношению к сознанию, - ошибочно.

Поэтому неведение – это объективация сознания. Абсолютное сознание – недвойственно, но, когда оно инфицируется иллюзорной идеей “другого”, происходит разделение на субъект и объект. (*avibhṅgo'pi buddhyṅmṅ viparyṅsitadarṅanaiṅ grṅyagrṅhakasamvittibhedavṅn iva lak-yate*; PV, II, 354.) Функцией неведения является создание этой фундаментальной двойственности. Чистая Воля, как мы уже видели, перестает быть волей, то есть – это воля без содержания. Она подобна океану, нетревожимому никакими враждебными элементами. Идея “другого” действует подобно ветру, который нарушает его спокойствие и поднимает волны. (См. MA, VI, 46; LAS, X, 56-7.) Эти волны являются определенными моментами сознания, содержание которых проецируется как объективность. Возникает двойственность субъекта и объекта, которая в действительности не относится к сознанию. Определенно, субъект не нереален в отличие от объекта, но сознание перенимает функцию субъекта, как только оно противопоставляется “другому”. Объект не является частью сознания, иначе он становится постоянным. С отрицанием объекта, субъект также прекращается.

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

Мы уже говорили, что эмпирическое сознание не является чистым. Это не чистая воля и не чистое знание, но неизменное их смешение. Наше переживание формируется обоими факторами, но их различное происхождение теряется из виду, поскольку одно приписывается другому. То, что свойственно субъективному, принимается за объективное, - такова природа Вселенской Иллюзии в обеих формах абсолютизма. Однако, они отличаются в оценке этих двух факторов переживания. (СРВ, р. 320.) Для ведантиста реальное, это чистый объект, несвязанный с актом познания, тогда как субъективное представляет собой его отрицание. Для йогачары только субъективное является реальностью, тогда как независимость объекта – это его отрицание. Иллюзия веревки-змеи происходит в силу того, что змея, которая субъективна по своей природе, все же проецируется как объективное. Для ведантиста функция неведения состоит в сокрытии реальности, каковой является безотносительный объект, веревка, и проявление вместо нее змеи. “Змея” ошибочна, поскольку это субъективное, которое существует только в связи с сознанием (*prṅtibhṅsika*). Йогачары считают, что функция неведения как раз состоит в обратном: “змея” совершенно реальна как форма субъективного, а ее иллюзорность состоит в ее объективации. Змея ошибочна в силу ее объективации. (См. *Bhṅmat*, р. 26.)

Принятие субъективного за реальное связано с другой важной проблемой. Иллюзорное проявление объекта может критиковаться, но факт его проявления нельзя отрицать. Веданта заинтересована в опровержении даже факта проявления. Реальное – это веревка, и, с этой позиции, проявление змеи не является фактом. Веревка, как нечто безотносительное, не связана с этим проявлением. (*pratipannopṅdhau traikṅlikani·edha-pratīyogitvam vṅ mithyṅtvam*; *Advaitasiddhi*, р. 94.) “Змея” – это причуда субъективного, которое не существует в отличии от веревки. Факт иллюзорности сам по себе иллюзорен, и никогда “змея” не может быть реальной, она ни в коем случае не существует. Однако йогачара делает эту безотносительность объекта ошибочной. Змея реальна только как субъективный факт. Змея-иллюзия может быть отвергаться, но то, что она проявляется и создает проблемы, неоспоримо. Субъективное – реально; факт проявления, являющегося субъективным воплощением, – также реален. Следовательно, для йогачары реальное включено в трансцендентальную иллюзию. При наличии иллюзии

оно не может оставаться нейтральным (*ke āstha*). Конечно, оно может восстановить свою чистоту через отрицание объекта, но субъективное не изменяется, а модифицируется в соответствии с ошибочным проявлением. Йогачары не могут поддерживать иллюзионизм (*vivartavāda*).

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

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

Такое содержание основывается на ошибочном понимании природы отрицания. Само по себе отрицание иллюзорного демонстрирует неравнозначность двух этих элементов. Проблема отрицания неразрывно связана с проблемой реальности. Когда иллюзорное отрицается – реальное воспринимается в его истинной форме. Проблема заключается в том, какой элемент принимается за основу, а какой его фальсифицирует. “Другое” может быть реальным само по себе, но то, что проявляется здесь, на месте реального, – полностью отвергается. То, что это реально где-то еще ничего не меняет в его проявлении здесь. Всякое отрицание предполагает оценку: одно предпочитается другому. Отрицание не может быть ошибочным без ошибочности одного из элементов. (Такая логика также применима и к адвайта-веданте. Для мадхьямаки же оба термина, то есть весь взаимосвязанный комплекс, является ошибочным. См. СРВ, гл. 13, везде.) Когда проявление змеи устраняется, отрицающее сознание состоит в том, что объективно, змея – это ничто, она никогда не существовала. То, что где-то еще змея объективно реальна, не имеет отношения к данному проявлению. Ее объективность аннулируется раз и навсегда. Бессмысленно задавать вопрос: “должны ли мы вообще оценивать?”, поскольку оценка это и есть форма отрицания. Когда змея отрицается, мы понимаем, что ее объективность не имеет самобытия. Она поддерживается только как проекция волевого сознания. Когда змея отрицается в адвайта-веданте, она не восстанавливается как субъективный факт. Субъективное может функционировать только благодаря заблуждению, только на основе фальсификации объективной реальности. Само по себе субъективное – это ничто. Не может быть сознания змеи, которая не проявлялась бы как объективная змея. Субъективное – это лишь способ искажения реального. Само искажение не является фактом, это лишь искажение факта. И когда йогачара рассматривает сознание во сне как иллюзорное, она осознает, что проявленная объективность сна ни в коем случае не может быть самостоятельным индивидуальным

фактом. Все содержание сна – это лишь субъективные явления. Когда это изымается, не остается ничего, что могло бы относиться к сфере объективного. Не может быть бессодержательной и голой объективности. В действительности, это только способ каковым данные субъективные факты проецируются, лишь сама форма субъективного. В обеих системах, один из элементов, приводящих к заблуждению, сводится на нет.

Природа неведения

Здесь дается ключ к природе неведения. Будучи нереальным, оно не может существовать и само по себе есть ничто. (*svayam asad api yad bhikṛeḍa pratibhāsate sē bhṛbṛtir mḥyḥvat*; MVSBT, p. 18.) Оно существует только благодаря своей функции; оно является тем, что делает. Вся его природа – это фальсификация реального (MVSBT, p. 29.), и оно существует только за счет этого. Оно паразитное по своей сути. Хотя объективность – это иллюзия, оно все же может поддерживаться за счет Реальности, самого субъективного. Это ошибка самой Реальности из-за незнания собственной природы. Именно Реальность страдает от иллюзорной объективности в силу того, что отрицает себя. Неведение существует только благодаря Реальности.

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

Однако тут нет противоречия. Неведение обладает особой природой, которая присутствует в Реальности, и все же оно есть ничто. Эти два не одного порядка, но относятся к абсолютно различным плоскостям. Их нельзя поставить рядом и сравнивать. Неведение существует только до тех пор, пока не узнается Реальность. В веданте также существует очевидное противоречие. Субъективность – нереальна. Реально только универсальная объективность, или чистое Бытие. Но, поскольку субъективность сама по себе – это ничто и все же должна как-то существовать, она может существовать только в чистом Бытии, то есть в объективном. Судя по всему, из этих двух объективностей одна онтологическая, а другая эпистемологическая. Противоречие может возникнуть только когда они на равных. Но эпистемологическое, в смысле фальсификации, не является фактом ни в одной из этих двух систем. Как мы уже говорили она паразитная, и может существовать только за счет реальности Абсолюта. Эта разница становится ясной, когда мы противопоставляем идею объективности другим идеям. И то и другое субъективно, но первое может существовать только благодаря проекции реальных субъективных фактов. Нет идеи объективности как таковой, сравнимой с идеями синего или желтого. В действительности, это лишь форма проявления последнего. Разница заключается в трансцендентальной функции и ее эмпирическом продукте, объективирующей

тенденции и “синем” объекте. Если такое проявление нереально, форма также должна отрицаться.

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

Абсолют и явление

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

Абсолют, как мы уже говорили, загрязняется субъектно-объектной двойственностью, которая представляет собой его отрицание. Однако два элемента этой двойственности не равноценны. Субъект не нереален. Отрицается только его связь с объектом. Объект совершенно нереален и поэтому он становится субъектом для полного отрицания. Субъект является результатом данной иллюзии, но сам по себе он не иллюзорен. Здесь проявляется спекулятивная натяжка йогачаров. Они осознают, что Абсолют свободен от любой относительности и не может даже называться субъектом, и все же в самих явлениях они выделяют два аспекта: один - абсолютно нереальный и другой – реальный. Они не считают все явления иллюзорными, но заинтересованы представить Абсолют работающим среди явлений. Сам Абсолют находится за пределами разума и, как таковой, он не является ни субъектом, ни объектом. (См. MSA, p. 55.) Однако эти два не равноудалены от него. Абсолют становится субъектом, когда он инфицируется идеей объективности. Два элемента нашего эмпирического переживания не являются одинаково феноменальными. Субъект связан с явлениями, но его корень находится где-то в другом месте.

Абсолют достигается через отрицание явлений. Это отрицание функционирует двумя способами. Объект полностью удаляется - он абсолютно нереален. Субъект, с другой стороны, - реален и, как таковой, не может отрицаться. Он только очищается, то есть избавляется от идеи нереального объекта. Субъект, когда он не противопоставляется “другому”, является Абсолютом. (*yadE tvEmlabanam vijãlñam naivopalabhate tadE, sthitam vijãlñam-mEratve grEhyEbhEve tad agrañE; VMS, p. 43.*) Чистый субъект – это не субъект. В самих явлениях некий аспект сохраняется и очищается, хотя и не остается феноменальным. Это обеспечивает легкий переход к Абсолюту, так что он не остается полностью затемненным.

Адвайта-веданта предлагает другой спекулятивный подход к Абсолюту. Она различает аспекты в самих явлениях, хотя и не называет некий аспект этого феноменальным. Чистое Бытие включает все явления, это чистый объект. Однако это не объект, но приближение к нему, которое происходит посредством реалистического

анализа объекта. Субъект реален только как тождественный объекту. Когда же он становится отдельным от последнего и претендует на его знание, - он нереален. Знание объекта отвергается (Это незнание (*avedya*), хотя и предполагающее знание всего (*aparok-avyaahtra-yoga*)) и он, свободный от всякого знания, является Абсолютом.

Анализ ведантой знания реалистичен; Абсолют никогда не подпадает под влияние явлений. Объект знания индифферентен по отношению к его знанию; он остается самотождественным (*kè astha*). Следовательно, Абсолют никогда реально не объективируется. То, что проявляется перед знанием во многом субъективно. Чистый объект - это лишь "таковость" (*sattv*) вещей, которая никогда не проявляется. Абсолют, в действительности, это не объект, но то, что им подразумевается. Он не становится объектом. Проявление объекта накладывается на него, это приписывание (*vivartta*). В идеализме йогачары Абсолют действительно вовлечен в мир явлений. Он становится субъектом. Его трансформация (*pariòlma*) в различные знания, имеющие многообразные формы, - это факт. Основания этого уже были представлены. Воля не может оставаться нейтральной в стремлении к своему содержанию. Содержание тождественно ей и поэтому формирует ее определенность. Но, не смотря на то, что развитие Воли онтологично, это не противоречит ее абсолютности, поскольку такое изменение ей не присуще.

В любой форме абсолютизма отношение между Абсолютом и явлением может быть понято двумя способами. Абсолютное может быть полностью имманентно явлениям и не существовать отдельно от них. Гегеля можно рассматривать как выразителя данного взгляда. Его Идея - это просто полнота явлений. Она не обитатель Олимпа, смотрящий вниз на обычный мир. Абсолютная Идея - это взгляд на мир, когда устранены все отвлечения. Некоторые мыслители считают, что в этой гипотезе Реальное становится субъектом всех загрязненных характеристик эмпирического мира. В своей попытке сохранить чистоту Абсолюта нетронутой, они утверждают, что он полностью за пределами явлениям, и что он не имеет отношения к "другому". В так называемый "темный период" Западной философии этот вопрос обсуждался особенно активно. Однако такой взгляд основывается на непонимании природы Абсолюта и его отношении с явлениями. Йогачара вполне осознает тот факт, что эти два не только не противоречат друг другу, но даже необходимы для адекватного понимания Абсолюта. В действительности, это различные аспекты одного и того же отношения, которое явления приносят в Абсолют. Абсолют как имманентен, так и трансцендентен явлениям. Он должен быть имманентным (См. *Nirvôda*, p. 34.), поскольку это реальность последнего. Там где он чужд явлению, эти два находятся бок о бок, и один не формирует ошибочность другого; при этом "другое" становится его реальностью. Абсолютизм - это не двухслойная метафизика. Если эти два отличны, отрицание явления не сможет привести к Абсолюту. Явления даже не смогут отрицаться, поскольку, если они чужды Реальности, - они существуют сами по себе и больше не являются паразитарными. Таким образом, между реальным и иллюзорным не может сохраняться разница. Также они не могут быть и тождественными. (*ata eva sa naivônyo nânanyai paratantrataû*; VMS, p. 40.) Если Абсолют, это ничто иное, как явление, он сам становится иллюзорным. Кроме того, в этом случае явления не могут отрицаться; они считаются нереальными только в силу некоторой нормы или стандарта, который сам по себе не относится к явлениям. При тотальной имманентности такой нормы не может быть. Абсолют должен быть трансцендентен явлениям, иначе оно перестает быть Абсолютом.

Однако в этом нет противоречия. Это особенная природа связи, когда ошибочное привносится в реальное; оно не может быть ни тождественным, ни отличным от последнего. В Адвайта-веданте данная концепция не представляет

Здесь необходимо избавиться от возможного недопонимания. Если есть два уровня существования, можно предположить, что они образуют две реальности, что противоречит абсолютности чистой Воли, которая не позволяет выделяться “другому”. Эти сферы не могут быть истинными одновременно. Нет такого общего фактора, который бы одинаково присутствовал в обоих и делал бы их истинными. Однако противоречие не возникает, если отношение между реальным и проявляющимся правильно понято. Эти два не образуют различные независимо реальные сферы существования. Есть только одна истина; парамартха является единственной реальностью. Самврити – это всего лишь эмпирическая реальность. Ее достаточно до тех пор, пока мы укоренены в феноменальной активности. С возникновением философского сознания искусственная структура явлений разрывается и обнаруживается внутренняя суть, сущностная реальность дхарм (*dharmatā*). Самврити – это условная истина. Строго говоря, – это простое проявление, нереальное, также как сон или мираж. Оно называется истиной в силу того, что принимается таковой обычными людьми, для которых она только и есть истина. Парамартха – это не другая реальность наравне с самврити, но ее сущность. (MSA, XI, 13.) Явление, освободившись от ошибочной идеи объективности, становится парамартхой или Абсолютом.

Напрашивается вопрос: для чего тогда вообще нужно обсуждать самврити? Если это простое ничто, говорить о ней - пустая трата времени. Достаточно ограничить свое внимание трансцендентальной реальностью. Также как и снам, явлениям не следует уделять особое внимание. Такое замечание уместно в том случае, когда уже осознают ошибочность явлений. Для такой личности рассуждать об этом действительно не имеет смысла. Но для существ, погруженных в феноменальное, самврити это не просто ничто. Оно проявляется и создает проблемы. Сны представляются как “ничто” только после пробуждения. Более того, нет другого способа понять абсолютное, кроме как осознать “ничтожность” явлений. (*tathyasamv̄tisopānam antareḥ vipaścitaū tattvapraśiddaśikharārohadam na hi ujjyate*; цитируется из *Abhisamayālaṅkāra*, р. 150. См. также MVSPT, pp. 11-12; 47.) Парамартха узнается только благодаря серьезному и длительному исследованию явлений. Нет никакого другого чудесного способа достичь этого. Само по себе самврити может быть ничем, но, тем не менее, его необходимо понять. Отрицание самврити – это проявление парамартхи. И, поскольку такое отрицание необходимо, исследования самврити невозможно избежать.

Однако разоблачение всех явлений как самврити – это крайняя позиция. Для системы, которая представляет собой абсолютный критицизм и не имеет воззрения относительно реальности, такой как мадхьямака (Что касается концепции мадхьямаки относительно двух Истин, см CPB, р. 243. ff.), нет ничего, что можно было бы выбрать или предпочесть в самих явлениях. Поскольку она не предлагает никакого собственного объяснения явлений, ее не интересует предпочтение какого-то определенного аспекта другому. Поэтому она может поместить все эмпирическое существование в одну категорию, то есть в самврити, и заклеить его как нереальное. Однако йогачара – это спекулятивная система, которая претендует на осуществление конструктивной интерпретации любого переживания. Она приводит к Абсолюту (*paramārtha*) посредством определенного метода и демонстрирует, что Реальное функционирует в феноменальном определенным образом. Поэтому нельзя сказать, что все эмпирическое переживание одинаково презренно. В самих явлениях есть два аспекта: один – совершенно нереальный, и другой – реальный, хотя он и инфицирован первым. Самврити должно быть разделено на две части: субъект и объект. Эти два фактора любого переживания имеют не одинаковый статус. Таким образом, существуют даже три, а не две истины. Во-первых, есть парамартха, которая в данной системе называется “совершенным” (*pariniṣpanna*). Это Абсолют. Во-вторых, есть

феноменологизированный аспект Реального. Он известен как “зависимое” (*paratantra*) и обозначает субъективное. В-третьих, это объект, который не имеет никакой реальности отдельной от его сознания. Он просто представляется существующим, но сам по себе не имеет присущего существования. Поэтому – это лишь “представление” (*parikalpita*). Паратантра и парикальпита образуют наше эмпирическое переживание (*samv̄iti*), тогда как неконцептуальное сознание – это Абсолют (*param̄rtha*).

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

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

Это подводит нас к двум уровням иллюзорности, которые известны в адвайта-веданте как “кажущееся” (*pr̄tibh̄sika*) и “общепринятое” (*vȳvah̄rika*). Они не отличаются по виду. Вявахарика также нереальна как и первое, но отличается сравнительной стабильностью; тогда как пратибхашика иллюзорна даже эмпирически. Эти два уровня различаются в силу того, что пратибхашика становится моделью для объяснения вявахарики, то есть иллюзии мира. Строго говоря, нет никакого качественного отличия между природами этих двух. С точки зрения абсолютной реальности даже вявахарика пуста (*tuccha*). (*tucch̄nirvacan̄ ȳ ca v̄stav̄ cety asau tridh̄ j̄yeȳ m̄ȳ tribhir bodhaī śrautayauktikalaukikaī*.)

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

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

Как веданта, так и йогачара соглашаются с разделением самврити на две части. С другой стороны мадхьямака не заинтересована в каком-либо конструктивном описании явлений, и, кроме того, она не нуждается в разделении феноменальных вещей. Тем не менее, две феноменальные истины, принятые ведантой и йогачарой, ни

в коем случае не одинаковы в этих двух системах, и их разница определяется различием этих двух метафизических позиций.

Паратантра и парикальпита отличаются друг от друга, но по критериям, которые отличаются от критериев разницы между व्याвахарикой и пратибхашикой. Паратантра и парикальпита, относящиеся к мирской иллюзии, с позиции веданты относятся к व्याвахарике, тогда как йогачара разделяет пратибхашику на паратантру и парикальпиту. В веданте происходит разделение между эмпирической и трансцендентальной иллюзией, тогда как в йогачаре разделение, это один из двух аспектов всего иллюзорного. Вявахарика и пратибхашика могут отвергаться как иллюзорное в силу того, что Реальное как “нейтральное”, не испытывает никакого влияния. Реальное никогда не проявляется, но предполагается при всяком проявлении. Однако в йогачаре сознание (*vijñāna*) имеет связь с явлениями, оно проявляется. Таким образом, все проявления не могут отрицаться. Обе системы подразделяют иллюзорное на две составляющие, происходящие из двух совершенно разных источников. То есть, это реальное, служащее основой и проявляющееся, присваивающее статус последнего. Реальный аспект в анализе веданты тождественен абсолютно Реальному, которое не подвергается никакому изменению от приписывания. Поскольку парамартхика – это прежде всего Реальное, два этих аспекта во всех случаях иллюзии, эмпирической или иного рода, не нуждаются в разделении. Нереальный аспект, конечно, допускает разделение на уровни – вявахарика и пратибхашика. Но в йогачаре Реальное не может оставаться индифферентным по отношению к своим проявлениям. Следовательно, несмотря на то, что реальный аспект иллюзии, по сути, тождественен Абсолюту (*pariniṣṭhāna*), он все же является загрязненной формой последнего. Таким образом, существуют две фазы существования Реального: первая - в его абсолютной чистоте (*pariniṣṭhāna*) и вторая – загрязненная явлениями (*paratantra*). Нереальный аспект – это *parikalpita*. Хотя доктрина трех истин имеется как в веданте, так и в йогачаре, в веданте имеется только одна реальность и две нереальности, тогда как в йогачаре имеются две фазы реальности, а также здесь нет дальнейшего анализа нереальности. Эмпирическое или какое-то иное проявление имеют общую структуру. Только загрязнение (*pariśuddha*) Реального должно быть отмечено.

Теперь эти три истины будут объяснены по отдельности. (VMS, pp. 39-42; MSA, XI, 38-41; TSN; MVSBT, pp. 19-20; LAS, X.) (1) Парикальпита – это то, что не имеет аутентичного существования. Она лишь представляется существующей (*kalpanāmātra*). Это объект, проецирующийся креативным сознанием. Сюда входит все, что противостоит сознанию как “другое”, то есть внешние объекты и внутренние идеи (VMS, p. 39.), воспринимаемое, образы и пр., являющиеся не менее внешними по отношению к сознанию. Объективное нереально в силу того, что причинность не функционирует в объективной сфере. Причинное взаимодействие или причинность (*hetupratyaya-pratipadya-svabhāva*) есть признак реальности. Все, что не производится посредством причин и условий является не реальным. (VMS, p. 39.) Объект – это не причина сознания, которое, как предполагается, возникает благодаря первому. Столб может быть воспринят одним как человек, тогда как другой примет его за приведение. Одна и та же сущность не может породить множество видов восприятия одновременно. (PV, II, 356; VMS, p. 39.) Эти различные восприятия вызваны вовсе не столбом. Следовательно, это простая конструкция, подобно “сыну бесплодной женщины”.

И все же такое отрицание не сравнимо с “сыном бесплодной женщины”. Хотя объект сам по себе нереален, сознание проявляется именно в такой форме. Отрицание внешнего объекта должно что-то значить. Сознания “сына бесплодной женщины” нет и, следовательно, его отрицание бессмысленно. В своей сущностной природе

эмпирический объект тождественен таким фиктивным сущностям, а также значимому разделению, которое проявляется благодаря нему в сознании. (*sa punar dravyato' sannapi vyavaharato' st'iti svabhava ucyate*; MVSBT, p. 19.) Особый статус иллюзорного заключается в том, что хотя это и “ничто”, все же это не абсолютное отсутствие. Однако оно должно быть сведено к “ничто”, и это возможно только тогда, когда это онтологическое ничто, то есть не имеет реального существования, но просто представляется существующим. Его существование может быть основано только на конструирующем воображении. Отрицание относится только к его кажущейся независимости.

(2) Паратантра – это то, что проявляется как субъектно-объектная двойственность. Форма проявления нереальна (*parikalpita*), но то, что проецирует это проявление – реально. Паратантра – это сознание, которое диверсифицируется в различные формы. (LAS, X, 150.) Оно называется паратантрой в силу зависимости от причин и условий. (VMS, p. 39.) Причинность функционирует на уровне субъективного. Идея происходит не из любой внешней причины, но из предыдущей идеи. Взаимозависимое возникновение (*prat'ityasmutp'ada*) – это признак реальности. (Это соответствует сарвастиваде и противоречит мадхьямаке. Для последней пратитьясамутпада представляет собой логическую зависимость и, как таковая, является признаком нереальности (*ṣenyata*). Йогачары возвращаются к интерпретации временной последовательности как характеристике реальности, хотя и не абсолютной. См. далее гл. I.) Оно функционирует между различными моментами сознания. (LAS, X, 60.) Одна идея производит другую в силу ее внутренней динамики. Поэтому моменты сознания причинно-результативны и реальны как таковые (*prat'ityasamutpannatv'ed vastusat*). Паратантра – это не беспричинная причуда, подобно сыну бесплодной женщины, но нечто обусловленное (*pratyay'edh'na*).

Паратантра вмещает в себя всю феноменальную реальность (*cittacaitt'ks- traidh'ituk'ū*). Внешний объект не реален и является парикальпитой. Реальны только различные формы субъективного и все они обозначаются этой истиной. Тем самым она соотносится со всеми восемью сознаниями: алая, манас и шесть правритивиджнян. Они реальны, но не абсолютны - парадокс, который должен быть разрешен, как мы уже видели, через интерпретацию сознания как воли. Такова реальное развитие (*pari'ōlma*) волевого сознания. Когда креативное представление проецирует нереальный объект, - это называется “представлением нереального” (MVSBT, I, 2.) (*abh'etaparikalpa = abh'etasya parikalpo yasmin*). То, что представляется – нереально. Однако само сознание, основа этого представления, - реально и является паратантрой. Конструирующее воображение есть лишь трансцендентальная категория объективации, приводящая к подрыву сознания.

(3) Паринишпанна (MSA, XI, 41; LAS, X, 174.) – это Абсолют. Это чистое сознание, не загрязненное никакой объективностью. Когда паратантра (субъективное) очищается от ошибочной двойственности, наложенной на нее парикальпитой (сконструированным объектом), она становится паринишпанной. (*y' abh'etaparikalpasya dvayarahit' sa parini-panna' svabhava-bh'ava'ū*, MVSBT, p. 19; а также MSA, IX, 78; VMS, p. 40.) Это называется паринишпанной, поскольку она не является субъектом прихотей конструирующего воображения, она всегда одна и та же (*avik'raparini-patty' sa parini-panna'ū*). Сознание модифицируется только в силу наличия иллюзорного “другого”. Следовательно, когда идея “другого”, то есть парикальпиты, удаляется из субъективного (*paratantra*), оно снова возвращается к своей естественной умиротворенности. Отрицание объекта не связано с его восприятием; тогда форма проявления сознания (*paratantra*) также растворяется и достигается его абсолютность. (TSN, 32, 33.) Таково абсолютное состояние Воли.

Таким образом, не может быть выведено никакого абсолютного различия между паринишпанной и паратантрой. Паринишпанна становится паратантрой в силу

инфицирования парикальпитой, которая абсолютно нереальна. Однако субъективный аспект переживания реален. Это сама Воля, которая подвергается загрязнению. Там где паратантра (то есть субъективное) отличается от паринишпанна, которая абсолютно реальна, первое становится нереальным, и, таким образом, пропадает основа для разделения между паратантрой и парикальпитой (объектом). В таком случае сознание никогда не сможет освободиться от своей объективной вовлеченности и претензии философии, как духовной дисциплины, совершенно неоправданны. Объект даже не может быть узан как иллюзорный, поскольку он будет все время докучать сознанию своим постоянным наличием. Так что паратантра не может отличаться (MVSBT, p. 40.) от Абсолюта. Но и не сказать, что они полностью тождественны. (VMS, p. 40; *ata eva sa naivṛṇyo nṛṇayaú pratantrataú.*) Вед тогда либо паринишпанна будет всегда загрязнена, либо паратантра будет всегда чиста, так что будет нечего очищать. И снова, в обоих случаях, духовная дисциплина становится бессмысленной. Таким образом, говорится, что паратантра ни тождественная, ни отлична о паринишпанна. По сути, это одно и то же. Их различие происходит только из инфекции иллюзорного. Как только ошибочная идея отбрасывается, паратантра полностью сливается с Абсолютом (*parini-panna*) (LAS, CX, 151.). Для начала, между ними должно быть проведено различие. Без понимания паринишпанна, паратантра не может быть узана. (VMS, p. 40.) Нет другого способа осознать разницу природ паратантры и парикальпиты, кроме как помнить об абсолютной реальности сознания (*parini-panna*).

Следовательно, одно и то же понятие “абхутапарикальпа” приложимо как к паринишпанне, так и к паратантре. Представление нереального как абсолютно, так и феноменально. Оно абсолютно, поскольку к нему относится шуньята, то есть отрицание субъектно-объектной двойственности (*grṛḥadvaya*), которое следует из отрицания объекта. И оно феноменально, поскольку ошибочное представление, конструирование ошибочного, загрязняет пустотность, абсолютное отсутствие субъектно-объектной двойственности. Если сосредоточиться на парикальпе, креативности сознания, тогда оно оказывается явлениями (*paratantra*). Однако, это конструкция нереального (*abhèta*), того, что реально не существует, и, как таковая, эта конструкция не может реально относиться к сознанию. Таким образом, это и есть Абсолют.

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

Здесь мы не будем заниматься детальным исследованием этой теории. Однако совершенно ясно, что доктрина йогачары о трех истинах не может интерпретироваться в смысле уровней истины, а тем более разновидностей истины. Истина одна и это Абсолют. Не может быть большей или меньшей истины; вещь либо полностью истинна, либо полностью обманчива. Если это только частичная истина, значит, она состоит из частей и должна быть разделена на истинное и обманчивое. Паратантра не

менее истинна, чем паринишпанна; это и есть паринишпанна, которая избавляется от иллюзорной идеи, управляющей развитием (*pariõlma*). К сознанию (*vijãlma*) ничего не добавляется и от него ничего не отнимается при отрицании парикальпиты, когда оно становится паринишпанной. Паринишпанна не превосходит паратантру; она не вмещает последнюю и что-то еще, как это происходит с гегелевской Идеей и меньшими (второстепенными) истинами. В силу наличия парикальпиты, стремясь к определенному содержанию, сознание трансформируется в паратантру. Когда иллюзорная инфекция устраняется, возникает паринишпанна и прекращается стремление к какому бы то ни было содержанию. Строго говоря, это отсутствие воли. Сознание (*citta*) становится *acitta*. Однако именно виджняна является и тем и другим. Следовательно, утверждается, что нет разницы между восприятием содержания (*upalabdhi*) и прекращением его восприятия (*anupalabdhi*) (MVSBT, p. 23-4; *tasmãcca samatã jãeyã nopalambhopalambhayã*). Сознание остается, по сути, тем же, пребывает ли оно в абсолютной чистоте (*parini-panna*), или же трансформируется в стремлении к свонму содержанию (*paratantra*). Конечно же, эти две реальности не полностью тождественны, но они и не являются совершенно различными.

То, что проявляется затем, это ошибочное представление (*abhãtaparikalpa*) в форме субъектно-объектной двойственности. Когда же паратантра освобождается от этой иллюзорной двойственности, она становится недвойственным сознанием, сущностью дхарм (*advayadharmatã*). Первое (*parikalpita*) абсолютно не существует. Что же касается второго (*paratantra*): только ее форма проявления – субъектно-объектная двойственность – не существует. Однако сама она существует, но не в том виде, в каком проявляется. Третья (*parini-panna*) достигается благодаря несуществованию двойственности. (*dvayãbhãvabhãvã*; TSN, 25.) Таким образом, все три основываются на одном и том же действии отрицания, которое достигает кульминации в Абсолютном Сознании. (TSN, 26.) Все эмпирические рассуждения (*vyavahãra*) формируются парикальпитой. Основой этого является паратантра. Паринишпанна имеет природу отрицания предыдущего. (*vyavahãrasamucchedasvabhãva*; TSN, 23.) Абхугупарикальпа – это сознание, или субъективное, поскольку это основа (*adhi- hãna*) конструирующего воображения (представления) (*avidyã*). То, что конструируется, это объект, который не существует отдельно от его конструирующей активности. (В Адвайта-веданте иллюзорное – это также *pratibhãsamãtraãarãttva*.)

Абсолют достигается благодаря процессу отрицания. Это отрицание по-разному соотносится с тремя истинами. Каждая объявляется пустой (*nãsvabhãva*), но в разном смысле. Все три являются реальным и не реальным (*sadasat*), к ним приложимо как утверждение, так и отрицание. Наивное утверждение парикальпиты и паратантры должно быть устранено, тогда как утверждение паринишпанной достигается только через отрицание. Есть три вида бессущности (*nissvabhãvatã*) в соответствии с тремя видами истины (VMS, p. 41; а также MSA, p. 95.): (1) “бессущность характеристики” (*lak-aõa-nissvabhãvatã*), (2) “бессущность произведенного” (*utpatti-nissvabhãvatã*) и (3) “бессущность абсолютного” (*paramãrtha-nissvabhãvatã*). (1) Парикальпита нереальна по своей природе. Объект не имеет никакого бытия. Его проявляющиеся характеристики (*lak-aõa*) лишь проявляется как его часть. В действительности же, это характеристики форм сознания. Объект не может характеризоваться никакими реальными предикатами. В сущности, он пуст, подобно “небесному лотосу”. (VMS, p. 40.) Наивное утверждение должно быть устранено. (TSN, 11.) Поэтому парикальпита имеет бессущность характеристики. (2) Случай с паратантрой несколько иной. Как мы видели, она реальна, хотя ее форма проявления, будучи иллюзорной инфекцией, отрицается. (TSN, 12.) Она проявляется как произведенное в силу того, что противостоит “другому”, тогда как ее реальной

причиной является ее внутренняя динамика. Ее кажущаяся продуктивность (*utpatti*) нереальна (VMS, p. 41.) и, таким образом, “бессущность произведенного” относится к зависимому. (3) Паринишпанна – это сущность всякой реальности (*dharmāḥm dharmatā*). (VMS, p. 41.) Она реализуется благодаря отрицанию эпистемологической двойственности. Хотя сама по себе она имеет наиболее позитивное существование, подход к ней вполне “негативный”. (TSN, 13.) Она выглядит как узел отрицаний. Отрицательными являются только средства, и в ее феноменальном состоянии позитивной природы не обнаруживается. К ней не может быть приложено ни один эмпирический предикат. Следовательно, ее природа проявляется как нечто отрицательное (*parini-pannasya abhava-svabhavatvāt*). Относительно “бессущности абсолютного” должно быть понято, что такое отрицание относится к “абсолютному” только с эмпирической точки зрения. Таким образом, это называется как существованием, так и несуществованием. (*asti-nāsti ti cocyate*; TSN, 26; См. также MVSBT, p. 39.) Как мы уже видели, содержание воли представляет собой отрицание этой воли. Поэтому отрицание содержания есть лишь отрицание отрицания, приводящее к восстановлению предыдущего утверждения. (TSN, 16.)

Перевод: Дмитрий Устьянцев