

УДК 1(540)

ОСНОВНЫЕ ПОДХОДЫ К ИССЛЕДОВАНИЮ ФИЛОСОФИИ ИНДИЙСКОЙ ЙОГАЧАРЫ В ЗАРУБЕЖНОЙ ИНДОЛОГИИ XX ВЕКА

Бурмистров Сергей Леонидович

Институт восточных рукописей РАН

Методология исследований йогачары развивалась от априорно-философского метода, предполагавшего рассмотрение буддийской философии через призму выработанных в западной культуре представлений о сути философии, ее основных разделах и методах работы к концептуально-аналитическому подходу, суть которого состоит в вычленении фундаментальных терминов буддийской (в том числе йогачаринской) философии и анализе их содержания, а от него — к филологическому анализу, требующему изучения уже не концептуальных, а чисто языковых и композиционных особенностей буддийских текстов.

Ключевые слова: история буддологии; история философии; йогачара; методология исторических исследований.

THE MAIN APPROACHES OF INDIAN YOGĀCĀRA'S PHILOSOPHY'S INVESTIGATION IN FOREIGN INDIAN STUDIES OF TWENTY CENTURY

Sergey L. Burmistrov

Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences

Methodology of Yogācāra studies developed from *a priori* philosophical method based on investigation of Buddhist philosophy from the position of Western conceptions on the nature of philosophy to the conceptual analysis method, the essence of which is the articulation of fundamental terms of Yogācāra philosophy and from that — to the philological analysis demanding study of strictly linguistic and compositional peculiarities of Buddhist texts. The results of the work can be used in the studies of the history of Buddhist and European philosophy.

Key words: history of Buddhist studies; history of philosophy; Yogācāra; methodology of the studies of history.

Литература о буддизме достаточно обширна и характеризуется разнородностью как в выборе рассматриваемой проблематики, так и по глубине ее разработки. Во множестве книг и статей рассматривается и анализируется учение раннего буддизма (точнее — учение, которое изложено в Трипитаке и часто считается соответствующим взглядам самого Будды и ближайших его учеников). Исключительно разнообразна литература о дальневосточном и тибетском буддизме. Сам буддизм рассматривается с разных точек зрения: анализируются буддийские религиозные практики, философские аспекты буддизма, социальные

отношения в странах буддийского ареала, буддийское искусство и т.д. В то же время практически нет работ, в которых анализировалась бы сама эта литература в целом и используемые в ней подходы. Между тем интерес представляют сами процессы, происходящие в мировой индологии, в частности, в сфере, которая касается философских и религиозных аспектов индийской культуры. Это даст современному исследователю более точно определить свое место в индологической проблематике и ясно сформулировать для себя методологические принципы своего исследования, что позволит приступить к изучению религи-

озно-философских текстов древней и средневековой Индии с полным пониманием того, какие вопросы могут возникнуть при обращении к источникам и каких ответов можно ожидать на этом пути.

Изучение обширной литературы о буддизме — задача слишком масштабная, поэтому мы ограничимся лишь аналитическим обзором методологических принципов зарубежной индологии XX в. в той части, которая касается исследования философии буддийской школы йогачара. Причины такого выбора хронологических рамок обусловлены необходимостью проследить хотя бы в общих чертах, не претендуя на исчерпывающую полноту, историю развития историко-философских исследований в сфере индийской философии, чтобы понять, в каком направлении движется современная индология и каковы возможные перспективы дальнейших исследований в этой области. Причины же выбора такой тематики менее очевидны. Внимание исследователей, судя по рецензиям в специализированных периодических изданиях по востоковедению и философии, привлекают по-прежнему ранний буддизм (во всех его аспектах — философском, социологическом, религиоведческом и т.д.) и философия школы мадхьямака. О йогачаре же, возможно, по причине ее исключительной концептуальной сложности, пишут меньше, хотя и о ней есть множество достойных внимания книг. Тем не менее по той же самой причине изучение этой философской школы представляет собой задачу не только трудную, но и важную, ибо анализ философии йогачары и изучение ее концептуального развития позволяет понять закономерности эволюции не только самого буддизма, но и других философских школ Древней Индии и оценить глубину взаимодействия буддизма с ортодоксальными школами индийской философии. Кроме того, это дает возможность проанализировать ход взаимодействия буддийской философии и интеллектуальной культуры стран Дальнего Востока, что тоже представляет собой важную для современного востоковедения задачу.

Впервые в европейской науке буддийская школа йогачара упоминается еще у Генри Томаса Колбрука (1765–1837), который в одном из своих докладов Королевскому Азиатскому обществу излагает учения разных школ буддизма [6, р. 558–561]. Однако на долгое время в западной индологии интерес к буддизму махаяны теряется: востоковеды считают более важным изучение раннего

буддизма, полагая, что аутентичное учение Будды изложено в Палийском каноне (или, по крайней мере, те воззрения, которые мы там находим, ближе к подлинному слову Будды, чем учения махаянских школ, воспринимавшиеся индологами XIX в. как «испорченный» буддизм, загрязненный простонародными верованиями). Томас Уильям Рис-Дэвидс (1843–1922) полагал, что возникновение махаяны было обусловлено стремлением ряда лидеров буддийской Сангхи примирить буддийское учение с индуизмом, для чего образы богов индуистского пантеона были реинтерпретированы: боги стали пониматься как бодхисаттвы и стали частью свиты Будды [15, р. 207]. Махаяна у него — это попытка синтеза ортодоксальной (индуистской) и неортодоксальной (буддийской) религиозной идеологии при несомненном преобладании первой.

Первыми обратили внимание на философию махаяны как органическую часть буддийской культуры индийские авторы, хотя они и рассматривали ее в значительной мере через призму западной философской мысли. Сарвепалли Радхакришнан (1888–1975) усматривал причины возникновения махаяны в несоответствии слишком сухих и строгих религиозных идеалов хинаяны запросам народных масс [1, с. 521]. Правда, тогда непонятно, как могли развиваться в махаяне концепции, превосходящие по сложности и утонченности все, что было разработано в хинаянских школах. Запрос на более простую и понятную человеку религиозную практику и мифологию скорее всего и в самом деле имел место, но вряд ли его стоит считать основной или даже одной из основных причин возникновения махаяны. Как и многие другие авторы того времени, Радхакришнан сравнивает йогачару с европейскими философскими системами, прежде всего — с идеализмом епископа Джорджа Беркли, полагая, что йогачара имеет целью «показать необоснованный и внутренне противоречивый характер непознанной абсолютной материи саутрантиков и убедить нас отказаться от всех идей о таком внешнем существовании» [1, с. 553].

Через призму европейской философии анализирует йогачару и другой классик историко-философской мысли — Сурендранатх Дасгупта (1886–1952). Он тоже интерпретирует ее как идеализм, хотя и несколько более осторожен в сравнениях, не сопоставляет напрямую идеализм Беркли и йогачару. В этой системе, в соответствии с истолкованием ее Дасгуптой, существует

только одно сознание, пребывающее выше всякого эмпирического опыта, вечное, неизменное и полное блаженства, что, естественно, делает его практически тождественным с Брахманом упанишад [7, р. 119–120]. Учение о некоей единственной нематериальной реальности, представляющей собой чистое сознание, по Дасгупте, составляет суть философии идеализма, что позволяет индийскому историку причислить йогачару к идеалистическим направлениям философии — наряду, например, с идеализмом Френсиса Брэдли [7, р. 107].

Как идеализм, аналогичный в своих основных чертах европейским идеалистическим системам, понимают йогачару и ученик Дасгупты Дебипрасад Чаттопадхья (1918–1993), и Пулла Тирупати Раджу (1904–1992), и Ашок Кумар Чаттерджи — автор, наверное, единственной в индийской науке работы, специально посвященной этой философской системе, — «The Yogācāra Idealism» (1962). Чаттерджи полагает, что идеалистические философские системы отличаются от всех остальных прежде всего по вопросу о характере познания. Существует ли предмет, познаваемый нами, сам по себе, и познается ли таким, каков он на самом деле, или же он не столько познается, сколько конструируется, и познаваемым объектом служит только элемент содержания нашего сознания? Идеализм, с точки зрения Чаттерджи, — это такая система, которая из этих двух вариантов выбирает второй. Более того, по мнению автора, «в индийской философии только йогачара представляет идеализм в его строгом смысле» [3, с. 9].

Подход индийских ученых — представителей того поколения, которые сформировались еще в колониальные времена, характеризуется, таким образом, вниманием к чисто философским аспектам йогачары. Эта система воспринимается ими как философия по преимуществу, религиозные же аспекты ее и вопросы психотехнической практики, исключительно важные для буддизма вообще и для йогачары в частности (это видно даже по названию системы: *yogācāra* — «учение о йоге») остаются без внимания. Такой подход, который можно назвать *априорно-философским*, базируется на допущении, что рубрикация философских систем, выработанная в европейской историко-философской науке на европейском же материале, естественна для любой философии вообще, так что все системы можно распределить, например, между полюсами чистого идеализма и чистого материализма. Само учение йогачары рассматривается

ими как аналог идеалистических систем западной философии Нового времени — систем, создатели которых стремились максимально отмежеваться от всякой внефилософской проблематики, пытаясь сформулировать априорные принципы чистой философии вообще. Индийская же философия всегда была гораздо глубже связана с другими компонентами культуры — в частности с религиозными представлениями и психотехникой — и вряд ли можно найти в древней и средневековой Индии мыслителя, который стремился бы создать чистую, априорную философию типа кантовской или гегелевской.

Отчасти сохраняет верность этому подходу и другой крупный современный исследователь — Дэвид Джинадаса Калупахана (1936–2014), один из ведущих представителей философской компаративистики. Йогачара в его трудах прямо называется «идеализмом», т.е. в этом отношении Калупахана следует индийским авторам, своим предшественникам, но взгляды его тоньше и сложнее.

Прежде всего йогачару следует понимать не столько в контексте идеализма вообще (в противном случае есть риск впасть в «дурной компаративизм» — сравнение данной философской системы с другими без всякой системы, ориентируясь только на внешние и, как правило, случайные сходства), сколько в контексте идеалистической философии Индии и, более точно, буддизма. Разумеется, индийской культуре идеализм был известен и до йогачары, эта система, по мнению Калупаханы, оказалась вершиной развития идеалистической мысли Индии [11, р. 142]. В этом отношении развитие идеализма в Индии было до некоторой степени сходно с таковым же в Европе, где кантовская критическая философия проложила путь идеализму Гегеля; сходным образом в Индии критическая философия Нагарджуны, ставящая под сомнение все понятия и теории, посредством которых человек пытается осмыслить реальность и (если говорить о буддистах) проложить путь к нирване, сформировала почву, на которой смог развиваться идеализм йогачары [11, р. 142]. Иными словами, идеалистическое учение, ставящее в центр философской проблематики вопрос о сознании (в случае йогачары) или духе (если иметь в виду философию Гегеля), возникает, по мысли Калупаханы, тогда, когда, образно говоря, «расчищено место» — когда предшествующая философская традиция поставила под вопрос все принимавшиеся ранее принципы фи-

лософии, понятия, мыслительные ходы и прежде всего — те (не всегда осознававшиеся в полной мере ранее) предпосылки, на которых базировалась предшествующая философская традиция. В связи с этим становится понятен и интерес Калупаханы к лингвистической проблематике в философии Древней Индии (среди его трудов есть даже работа, специально посвященная учению раннего буддизма о языке [12]). В отличие от большинства брахманистских систем в буддизме язык воспринимался как множество знаков, обозначающих некие реалии и имеющих при этом сугубо конвенциональную природу [10, р. 60–61]. Философия йогачары, по мысли Калупаханы, была далеко не в последнюю очередь направлена на разрушение тех ментальных конструкций, которые, не будучи аффективно окрашенными (т.е. не являясь *kleśa-āvaraṇa* — аффективными препятствиями на пути к нирване), тем не менее, искажают наше видение реальности: мы принимаем эти ментальные конструкции за нечто, существующее реально, или, по крайней мере, за то, что является *знаком* чего-то реального, хотя эти конструкции (*jñeya-āvaraṇa*, «эпистемологические препятствия») никакого референта в реальности не имеют.

* * *

В европейском востоковедении интерес к буддизму махаяны начал пробуждаться только в середине XX в. (вопрос о причинах этого требует специального анализа и здесь рассматриваться не будет). Одним из европейских ученых, обративших внимание на философию и религиозные практики махаяны, был Эрих Фрауваальнер (1898–1974), который в одной из своих работ выдвинул гипотезу о «двух Васубандху», вызвавшую большую дискуссию. Согласно общепринятым представлениям один из основателей йогачары — Васубандху был изначально сторонником хинаянской школы вайбхашика, с позиций которой написал свой знаменитый трактат «Энциклопедия Абхидхармы», но затем под влиянием своего старшего брата Асанги перешел на позиции Махаяны. Фрауваальнер поставил все это под сомнение и предположил, что в действительности существовали два автора с таким именем: Васубандху-старший (ок. 320–380 гг.), брат Асанги и автор йогачаринских сочинений «Тримшика», «Вимшатики», «Трисвабхава-нирдеша» и др., и Васубандху-младший (ок. 400–480 гг.), хинаянист, автор «Энциклопедии Абхидхармы» [8]. Опираясь он при этом на противоречия в сообще-

ниях Парамартхи, который в «Жизни Васубандху», изданной в 1904 г. проф. Д. Такакусу, писал, что этот философ жил в 1100 г. паринирваны Будды, а в комментариях к «Мадхьянта-вибхаге» называл уже другую дату — 900 г. паринирваны.

Гиперкритический подход Фрауваальнера вызвал серьезные возражения. По существу, немецкий индолог фактически исходил из предположения, что взгляды буддийского философа не могли поменяться на протяжении жизни, хотя на самом деле скорее всего ничто не могло помешать ни одному индийскому мыслителю пересмотреть свои воззрения. Если применить подход Фрауваальнера к истории западноевропейской философии, мы получим двух Кантов («докритического» и «критического»), двух Витгенштейнов, трех Хайдеггеров, нескольких Шеллингов и т.д., т.е. придем к очевидному абсурду. Но гипотеза Фрауваальнера привлекла внимание исследователей к йогачаре — причем не только к ее философии, но и к религиозным аспектам, истории самой школы, истории ее распространения сначала в Индии, а затем и на Дальнем Востоке. Еще важнее то, что эта гипотеза не подтверждается фактами. Рахула Санкритьяяна в 1937 г. нашел в Тибете не только санскритский текст «Абхидхармакоши» с комментарием, но и анонимный текст «Абхидхарма-дипа» и комментарий к нему «Вибхаша-прабха-вритти», написанные явно кем-то из кашмирских вайбхашиков. В этих текстах среди прочего критикуется «составитель энциклопедии» (*kośakāra*, т.е. автор «Абхидхармакоши» Васубандху) за то, что оставил свои прежние взгляды и перешел на позиции махаяны [9, р. 186].

Однако специфика подхода, примененного Фрауваальнером, состояла в том, что немецкий индолог поставил вопрос об *историчности* самой фигуры Васубандху как автора и «Энциклопедии Абхидхармы» и йогачаринских сочинений. В этом принципиальное отличие его от подхода индийских историков, внимание которых, как сказано выше, было приковано в основном к чисто философским аспектам йогачары. Фрауваальнер же поставил вопрос о том, каким образом и в каких условиях могла сформироваться эта система, и начал анализ с исторических аспектов деятельности самого Васубандху.

Интерес к идеологическим (т.е. в данном случае не только философским, но и религиозно-догматическим) аспектам учения йогачары проявился в работах Стивена Анакера, который еще в 1970 г. защитил в Висконсинском университете

диссертацию «Васубандху: три аспекта. Исследование [философии] буддийского мыслителя» [4]. В ней он перевел и исследовал три трактата Васубандху — «Вадавидхи», «Карма-сиддхи-пракарана» и «Мадхьянта-вибхага-бхашья», а также «Карма-сиддхи-тику» Суматишилы, представляющую собой комментарий на «Карма-сиддхи-пракарану» Васубандху.

Несомненно отвергая гипотезу Фрауваальнера, Анакер высказывает собственное предположение о годах жизни Васубандху: 316–396 гг., что соответствует известным нам историческим данным о жизни этого философа [4, р. 14]. По очевидным причинам отказываясь от гиперкритицизма Фрауваальнера, он использует тот же исторический метод для анализа обстоятельств жизни одного из основателей йогачары и условий, в которых формировалась эта система. Прежде всего, отмечает Анакер, для понимания сути йогачары надо учитывать, что ее основатели — Васубандху в первую очередь — были не только философами, но и созерцателями, и учение этой школы невозможно или во всяком случае очень трудно понять, игнорируя тот факт, что оно было результатом осмысления психотехнического опыта (что видно уже по ее названию) [4, р. 4–5, 17].

В своей работе Анакер кратко рассматривает биографию Васубандху (насколько ее можно реконструировать из агиографических сочинений) в связи с биографией его старшего брата Асанги, благодаря которому Васубандху обратился к махаяне. В связи с эволюцией Васубандху как мыслителя необходимо было бы поставить вопрос о том, как именно она проходила. Самым кардинальным поворотом в жизни философа было обращение в махаяну, но каково было дальнейшее его развитие, на основании доступных нам текстов судить невозможно, и сам Анакер говорит, что у нас нет достаточных данных даже для того, чтобы расположить йогачаринские труды Васубандху в хронологическом порядке [4, р. 32]. Впрочем, это не мешает Анакеру утверждать, что поздние работы Васубандху значительно короче тех, которые он писал в молодости и зрелом возрасте [4, р. 22].

Одна из основных задач, которые ставил перед собой Анакер, состояла в демонстрации и исследовании логического и диалектического наследия Васубандху, представленного его небольшим трактатом «Вадавидхи» (*Vādavidhi*, букв. «наставление в споре»), в котором мы видим первые шаги буддийской логики. Многие из дости-

жений буддийских логиков, обычно приписываемые Дигнаге, впервые встречаются именно у Васубандху [4, р. 42], и одно из самых заметных достижений Анакера состоит в том, что он показал истоки буддийской логической традиции.

Другой важной работой Васубандху является «Карма-сиддхи-пракарана» (*Karma-siddhi-prakaraṇa*, букв. «Трактат об обосновании категории “действие”»); Анакер переводит название как «Treatise of the Demonstration of Acts»), которая сама по себе является, по мнению Анакера, свидетельством ложности гипотезы Фрауваальнера. В этом сочинении поднимаются те же вопросы, что и в «Абхидхармакоше», даны комментарии к ней, сходны даже композиционные особенности этих двух трактатов [4, р. 47]. Но Анакер полагает, что «Абхидхармакоша» написана с позиций, противоположных позиции буддийской школы вайбхашика, и находит в этом трактате, а также в «Карма-сиддхи-пракаране» аргументы против учения вайбхашиков, хотя известно, что сам Васубандху занимал позицию, близкую именно к учению кашмирских вайбхашиков, и в одном из последних разделов «Абхидхармакоши» он сам прямо говорит, что излагает Абхидхарму в соответствии с учением этой школы (впрочем, «характер дискуссий, в форме которых частично построен его автокомментарий к карикам, указывает на то, что сам он отнюдь не безоговорочно принимал все концепции вайбхашики» [2, с. 78]). Комментатор «Абхидхармакоши» Яшомитра (VIII в.) относит Васубандху к школе саутрантика, однако ни сам текст этого фундаментального трактата Васубандху, ни комментарий самого же Яшомитры не дают несомненных свидетельств, которые подтверждали бы это мнение [2, с. 77]. Все это говорит о том, что Анакер судя по всему некритически воспринял сообщение Яшомитры, не проверил его в достаточной степени анализом текста «Абхидхармакоши» (что, впрочем, совершенно не снижает ценности его работы). Как бы там ни было, «Карма-сиддхи-пракарана» остается одним из сочинений, исключительно важных для изучения не только взглядов самого Васубандху, но и йогачары в целом, так как в нем впервые вводится особое понятие *virāka-vijñāna*, или «сознание, [связанное с] созреванием [кармических последствий]» (Анакер переводит этот термин как «retributory consciousness») [4, р. 61, 129] — понятие, из которого выросла общеизвестная йогачаринская концепция *ālaya-vijñāna*, или сознания-сокровищницы. Сам Анакер анализирует понятие

virāka-vijñāna, показывает, что оно, несмотря на значительное сходство с понятием сознания-сокровищницы, не может быть вполне отождествлено с последним, так как *virāka-vijñāna* представляет собой, в интерпретации Васубандху, метафору, призванную обозначить некое множество потенциальных трансформаций сознания — «семян» (*bīja*), так что это «сознание созревания» (если перевести *virāka-vijñāna* насколько возможно кратко) представляет собой некоторое множество бессознательных моментов психики («a series of subconscious or supraconscious psychic moments» по Анакеру), которые не связаны с более радикальными трансформациями сознания, характерными для сознания пяти способностей восприятия и *манаса* [4, р. 61]. Именно это «латентное сознание» ответственно за формирование шести форм сознания: даже если в ходе психотехнической практики шесть типов сознания подавлены усилием воли адепта, то «скрытое сознание» остается недостижимым для него и потом, когда исчезают силы, подавляющие психическую активность, «семена» (*bīja*), хранящиеся в *virāka-vijñāna*, снова воссоздают все шесть форм сознания в прежнем своем виде [4, р. 61–62].

При этом, однако, Анакер полагает, что *virāka-vijñāna* — это именно не более чем метафора, и, конечно, она кое-что объясняет и позволяет осуществлять некую психотехническую практику, но, насколько его можно понять, он не считает, что за этим понятием стоит некая объективная реальность. Впрочем, говорит он, разве не все теории нашей современной психологии являются только лишь метафорами [4, р. 62–63]? В буддизме важно, насколько та или иная теория или гипотеза позволяют достичь цели, установленной еще Буддой, — Просветления. Учение о *virāka-vijñāna* — тоже *урау*, «искусное средство» [4, р. 63], нужное для практических целей, а не для познания реальности такой, какова она есть.

Анакер, таким образом, уделяет внимание анализу не столько исторических аспектов учения йогачары, сколько сугубо философских, но это уже не априорный подход, характерный для индийских авторов первой половины XX в., а исследование философских аспектов ранней виджнянавады, опирающееся непосредственно на тексты без попыток заранее классифицировать это учение с использованием терминологии, разработанной в европейской историко-философской науке.

Аналогичными методами анализирует учение йогачары и Томас Кочумуттом в своей книге

«Буддийское учение об опыте: новый перевод и интерпретация работ йогачарина Васубандху» (первое издание — 1982 г.) [13]. Его внимание, как и внимание Стивена Анакера, привлекает ранняя йогачара, как она представлена в трактатах «Мадхьянта-вибхага», «Трисвабхаванирдеша», «Тримшика» и «Вимшатика».

Основная идея, которую проводит Кочумуттом в своей книге, состоит в том, что последователи йогачары отрицали дуализм познающего субъекта и познаваемого объекта: *grāhya* (объект) и *grāhaka* (субъект) суть только плоды ментального конструирования (*kalpanā*) [13, р. 3]. При этом совершенно нельзя отрицать существования самого материального мира, и те, кто видит в йогачаре только чистый идеализм в духе епископа Джорджа Беркли, отрицавшего существование материального мира, не ухватывают суть учения этой буддийской школы, которое представляет собой не идеалистический монизм, а реалистический плюрализм (*realistic pluralism, not idealistic monism*) [13, р. 1]. Еще одно основание для того, чтобы не считать йогачару идеалистической системой, заключается в том, что в ней ментальным конструктом считается только различие между субъектом и объектом, но не сам внешний мир как таковой. Таким образом, сама сансара в буддизме йогачары оказывается всего лишь *parikalpita*, ментальным конструктом, причиной которого является различие *grāhya* и *grāhaka*, и прекращение этого различия (без которого не может, однако, существовать наше эмпирическое сознание, невозможное без отделения некоторого «я» от всего остального мира и противопоставления «я» и внешних относительно него объектов) и будет освобождением (*mukti*) [13, р. 4].

Прежде всего здесь необходимо ясно и последовательно различить два фундаментальных для йогачары понятия — *vijñapti* и *artha*. Первое обозначает, несколько упрощая, то, что в английской философии Нового времени называлось *idea* — некоторый образ познанного предмета в сознании, второе же — сам по себе предмет, и Васубандху вполне справедливо отмечает, что мы никогда не имеем дело в нашем сознании именно с *artha* (предметами самим по себе, которые остаются для нас в сути своей совершенно закрытыми), но только с *vijñapti* — результатами познания предмета, т.е. чисто ментальными конструктами, которые вовсе не обязательно будут соответствовать самому предмету, образом которого они должны являться. Нечувственный характер поня-

тия artha обосновывается у Васубандху тем, что artha есть в конечном счете только vijñapti, а из этого следует, что и само vijñapti тоже имеет нечувственный характер; такова логика известного фрагмента из начала «Мадхьянта-вибхаги», где Васубандху пишет буквально следующее: «На основании восприятия возникает невосприятие, на основании невосприятия возникает невосприятие» (Uṣalabdhiṃ samāśritya nopalabdhiḥ praḡāyate, nopalabdhiṃ samāśritya nopalabdhiḥ praḡāyate; Madhyānta-vibhāga-kārikā, I.7) [13, p. 8–9]. Все это очень напоминает выдвинутое Иммануилом Кантом учение о ноуменах и феноменах: нам даны только феномены, а ноумен (Ding an sich, или вещь сама по себе, такая, какая она есть помимо ее познания) быть познан не может. При этом Т. Кочумуттом и сам осознаёт сходство кантовской философии с тем, что представлено у Васубандху, и отмечает в предисловии, что понятия феномена и ноумена у Канта и понятия pariniṣpanna и parikalpita у Васубандху действительно очень похожи [13, p. XXI].

Впрочем, при более близком и тщательном рассмотрении, как это часто бывает с поверхностно-сходными понятиями разных философских систем (даже возникших в рамках одной культуры), оказывается, что между этими понятиями гораздо больше различий, чем сходств. Чтобы не углубляться в сложную область философской компаративистики, мы ограничимся лишь некоторыми замечаниями на этот счет. Сами причины появления кантовской философии и йогачары были фундаментально различными. Эти системы сформировались в разных культурах, призваны были дать ответы на совершенно разные вопросы, так что хотя бы в силу этого невозможно сравнивать, как это делается порой, отдельные понятия этих систем, не учитывая контекста, в котором они единственно и были осмысленными. Перемещение какого-то понятия, например из буддийской культуры в западную, приводит к тому, что оно теряет свой прежний смысл и наполняется новым, порожденным западной культурой, что мы легко можем увидеть на многочисленных примерах рецепции понятий и образов культур Востока на Западе. В частности, Кант свою критическую философию строил как науку, и задачи теории познания у него стояли на первом месте. В йогачаре же целью анализа сознания является достижение Просветления (Bodhi), для чего, естественно, прежде всего необходимо изучить механизмы функционирования сознания. Но карди-

нальное различие целей кантовской философии и йогачары делает сравнение этих философских систем в высшей степени сложной задачей, которую невозможно решить так прямолинейно, просто сопоставляя похожие понятия. И Кочумуттом лишь мимоходом упоминает Канта, не акцентируя внимания на кажущемся и очень поверхностном сходстве кантианства и учения Васубандху.

Учение йогачары, как уже сказано, базируется на тезисе об отсутствии сущностных различий между субъектом и объектом. Сознание имеет дело только с собственными содержаниями, истинная реальность (bhūta-tathatā) остается нам недоступной и открывается только тогда, когда человек обретает Просветление. На этом, в частности, основывается и учение о трех природах (svabhāva), развитое Васубандху в «Трисвабханирдеше». Из этих трех природ — parikalpita («воображаемой», the imagined), paratantra («зависимой от другого», the other-dependent) и pariniṣpanna («совершенной», the absolutely accomplished) — только последняя характеризуется отсутствием различия субъективности и объективности, и именно в этом состоит недвойственность (advaya-dharmatā) совершенной природы [13, p. 91–92]. Но нельзя отождествлять чистое сознание с какой бы то ни было высшей реальностью: тексты Васубандху не дают оснований для такой интерпретации понятия vijñaptimātra или citta-mātra. Напротив, везде, где Васубандху пишет о «только сознании», он имеет в виду, что все, с чем индивид имеет дело в сансарическом своем существовании, есть только ментальные конструкты, так что «только сознание» — это не высшая реальность, а, наоборот, мирская, посторонняя, сансарическая [13, p. 201]. Таким образом, речь у Васубандху идет не об онтологии, а об эпистемологии, и категории, используемые им, следует понимать лишь как эпистемологические: они не говорят не о реальности per se, но только о том, как познаётся эта реальность [13, p. 216].

Философия виджнянавады с этой точки зрения предстает как система, в которой основное внимание уделяется вопросам теории познания. Даже само сознание (vijñāna, которое Кочумуттом полагает справедливым переводить просто как англ. mind или mental [13, p. 215]) не существует изначально, а только *возникает* благодаря контакту с объектами [13, p. 219]. Впрочем, возможно, он несколько сужает проблематику йогачары: вряд ли возможно, чтобы философы этой школы никак не высказывались по онтологическим вопросам.

Как в таком случае быть с *bhūta-tathatā*, которая является одним из центральных понятий йогачары? Если внимание йогачаринов было сосредоточено в основном на эпистемологической проблематике, как объяснить связь этой системы с учением о Лоне-Зародыше Татхагаты (*Tathāgatagarbha*)? Можно предположить, что сама проблематика этой книги и то, как (и *что*) в ней освещается по преимуществу, навеяны современной философией сознания (Д. Деннет, Д. Чалмерс, П. Черчленд и др.), в которой одной из центральных проблем как раз и является проблема познания — взаимодействия сознания с внешними по отношению к нему объектами.

При всех различиях эти авторы, по существу, используют (с известными вариациями) один и тот же подход — исследование философской терминологии йогачары безотносительно к принятым в европейской науке классификациям философских систем. Акцент здесь делается, однако, именно на *философских* аспектах школы йогачара, понимаемой как *философская* школа *par excellence*. Вопросы психотехники, религиозной практики, организации монашеской жизни, социальные аспекты истории школы остаются за рамками исследования, так что этот подход можно кратко охарактеризовать как философский в строгом смысле слова.

* * *

В последние годы фокус внимания исследователей начинает (по крайней мере отчасти) смещаться от философского исследования к филологическому. Однако этот подход отличается от того «филологического» подхода к индийским философским текстам, который так критиковал Ф.И. Щербатской: это уже не перевод текстов с опорой на «обыденные» значения слов, без учета их терминологической нагрузки, а разбор и перевод одного конкретного текста с анализом концептуальных совпадений между ним и другими текстами, изучение особенностей лексики философского текста с учетом тех философских коннотаций, которые вкладывались автором в те или иные слова. Одним из примеров такого подхода является книга Роберта Критцера «Васубандху и «Йогачара-бхуми»: Элементы йогачары в «Абхидхармакоша-бхашье»» [14], в которой убедительно показывается принципиальное сходство множества фрагментов классического труда Васубандху «Энциклопедия Абхидхармы» с комментарием (ранее «Абхидхармакоша-бхашья» считалась автокомментарием, но ныне существу-

ют основания для серьезных сомнений в авторстве этого комментария) и одного из важнейших текстов ранней махаяны — «Йогачара-бхуми», или «Йогачарабхуми-шастры». Эта шастра, приписываемая в китайской традиции Майтрее, а в тибетской — Асанге, излагает семнадцать этапов пути к Просветлению, которые должен пройти адепт в соответствии с представлениями йогачары, и учение о «только-осознании» (*vijñaptimātra*). Критцер, сравнивая комментарий к «Энциклопедии Абхидхармы» Васубандху с «Йогачара-бхуми», показывает, сколь велико множество сходств и даже почти дословных совпадений между этими текстами. Это делает очень относительной грань не просто между йогачарой и другими махаянскими школами, но и между махаяной и хинаяной как таковыми. В ранней буддологической литературе существование этих школ не подвергается сомнению, и распространено мнение, что и в самую раннюю эпоху становления махаяны ее уже можно было четко отличить от хинаяны; в большинстве популярных работ о буддизме это мнение высказывается до сих пор как самоочевидное. Тем не менее Критцер показывает, что оно, по меньшей мере, не вполне соответствует действительности. Если бы «великая» и «малая колесницы» были так четко отграничены друг от друга, то вряд ли Васубандху в своей «Энциклопедии...» и автор комментария к ней ссылались бы на махаянские тексты и цитировали бы их столь обильно. Для Критцера относительность границ между сарваствивадой, саутрантикой и йогачарой очевидна с самого начала, и он пишет даже, что в наше время трудно найти специалиста по буддийской философии, который бы всерьез принимал столь упрощенную схему отношений между основными буддийскими школами [14, р. XI]. Концептуальные расхождения между ними могли бы быть, возможно, уже тогда достаточно велики, но иные факторы, лежащие вне сферы чистой философии, перевешивали философские расхождения.

«Йогачара-бхуми» — один из самых ранних текстов, относящихся уже несомненно к традиции йогачары, и в нем можно найти основные понятия этой буддийской школы, в частности — *ālaya-vijñāna*, «сознание-сокровищница». Правда, отмечает Критцер, этот термин появляется только в одной из частей шастры — *Raīcavijñānakāyamanobhūmi*, однако в нем смысл термина разъясняется очень подробно. Значительное число (скорее всего даже большинство)

индийских религиозных текстов были плодом трудов разных людей и формировались на протяжении нескольких поколений, так что можно допустить, что и «Йогачара-бхуми» не была в этом смысле исключением. Если бы можно было точно установить время написания указанной части шастры, можно было бы сказать, когда именно появляется в буддийской философии понятие сознания-сокровищницы. Кроме этого, в «Йогачара-бхуми» встречаются и другие понятия, которые потом заняли в философии йогачары важное место, — *kliṣṭa-manas* («аффицированный разум»), *āśrayaraḡāvṛtti* («изменение опоры существования»), и др., а также разработанное впоследствии Васубандху учение о трех природах (*trisvabhāva* — *parīkaplita*, *paratantra*, *pariniṣpanna*), — хотя в основном речь в ней идет, конечно, о тех взглядах, которые были общими для всех школ махаяны и для буддийских школ вообще [14, р. XVIII–XIX].

Аналогичный подход мы видим и в работе Ахима Байера «Теория действия в “Абхидхарма-самуччае”» [5]. Этот трактат Асанги — один из базовых текстов йогачары, до сих пор используемый в буддийских монастырских университетах в Тибете и Монголии в качестве учебного пособия. Работа Байера представляет собой перевод и краткий анализ тех частей текста «Абхидхарма-самуччай», в которых рассматривается категория действия (*karman*), и в этом смысле может считаться новаторской, так как с этой точки зрения ни один из базовых трактатов йогачары, насколько известно, не анализировался. Разумеется, полное и детальное исследование даже этого сравнительно небольшого трактата — дело будущего, так как «Абхидхарма-самуччая» при всей своей краткости — сочинение очень емкое и требующее поэтому пространных и подробных комментариев. Но интерес представляет не только выполненный Байером перевод фрагментов трактата, но и предисловие, в котором он исследует место трактата в традиции йогачары и историю его изучения. Прежде всего следует отметить, пишет он, что «Абхидхарма-самуччая» скорее всего изначально была составлена Асангой не как краткий «учебник» по философии виджнянавады, а как трактат, излагающий основные положения нового философского учения и предназначенный для проповеди его среди монахов и образованных буддистов-мирян, и во всяком случае нет никаких свидетельств того, что трактат использовался в Индии именно как учебное пособие [5, р. 16].

Именно этим судя по всему и объясняются его лаконизм и ясность структуры: автору необходимо было представить новое учение максимально ясно и непротиворечиво, не акцентируя внимание читателя на тех вопросах, которые еще требовали более основательной проработки.

* * *

Как видим, на протяжении XX в. менялись сами базовые подходы к исследованию йогачары, и ход развития буддологии в этом отношении был таков: от априорно-философского метода, предполагавшего рассмотрение буддийской философии через призму выработанных в западной культуре представлений о сути философии, ее основных разделах и методах работы — к концептуально-аналитическому подходу, суть которого состоит в вычленении фундаментальных терминов буддийской (в том числе йогачаринской) философии и анализе их содержания, а от него — к филологическому анализу, требующему изучения уже не концептуальных, а чисто языковых и композиционных особенностей буддийских текстов. Наука движется здесь от самого общего описания философии йогачары, отталкивающегося от неадекватных изучаемому предмету концептуальных позиций, к исследованию все более тонких концептуальных структур — сначала понятий, а затем и структуры текста как такового. Первый подход, ныне ставший уже анахронизмом, при всех своих недостатках был неизбежен, так как в то время у западных исследователей (и у индийских, не имевших еще собственного комплекса методов исследования и необходимого для этого концептуального аппарата) не было иных способов разобраться в столь сложной системе, как йогачара. Филологический же подход ориентирован на изучение не только и даже не столько базовых понятий этой религиозно-философской системы, сколько на анализ их концептуального «окружения» — контекста, в который вплетены базовые понятия и от которого они зависят. Изучение сути и степени этой зависимости и является основным содержанием этого метода. Если концептуально-аналитический подход позволяет выделить понятия, базовые для йогачары, то филологический подход — раскрыть их историю и увидеть различия в использовании и смысловом наполнении того или иного понятия между разными текстами.

Список литературы

1. *Радхакришнан С.* Индийская философия: в 2 т. Т. 1. СПб.: Стикс, 1994. 643 с.

2. Рудой В.И. Введение в буддийскую философию // Васубандху. Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша). Т. 1, разд. I: Учение о классах элементов; разд. II: Учение о факторах доминирования в психике / изд. подгот. Е. П. Островская, В. И. Рудой. М.: Ладомир, 1998. С. 11–113.
3. Чаттерджи А.К. Идеализм йогачары / пер. с англ. Д. Устьянцева. М.: Шечен, 2004. 268 с.
4. Anacker S. Vasubandhu: Three Aspects. A Study of a Buddhist Philosopher. PhD thesis. University of Wisconsin, 1970.
5. Bayer A. The Theory of *Karman* in the Abhidharmasamuccaya. Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies, 2010. 484 p.
6. Colebrooke H.T. On the Philosophy of the Hindus. Part IV // Transactions of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland. 1826. Vol. 1(2). P. 549–579.
7. Dasgupta S.N. Indian Idealism. Cambridge: Cambridge University Press, 1962.
8. Frauwallner E. On the Date of the Buddhist Master of the Law Vasubandhu. Roma: Serie Orientale Roma, 1951. 69 p.
9. Jaini P.S. On the Theory of Two Vasubandhus // Jaini P. S. Collected Papers on Buddhist Studies. Delhi: Motilal Banarsidass, 2001. P. 183–190.
10. Kalupahana D.J. A History of Buddhist Philosophy: Continuities and Discontinuities. Honolulu: The University Press of Hawaii, 1992. 324 p.
11. Kalupahana D.J. Buddhist Philosophy: a Historical Analysis. Honolulu: The University Press of Hawaii, 1976. 188 p.
12. Kalupahana D.J. The Buddha's Philosophy of Language. Delhi: Sarvodaya Vishva Lekha Printers, 1999. 134 p.
13. Kochumuttom T. A. A Buddhist Doctrine of Experience: A New Translation and Interpretation of the Works of Vasubandhu the Yogācārin. Delhi: Motilal Banarsidass, 1982. 287 p.
14. Kritzer R. Vasubandhu and Yogācārabhūmi: Yogācāra Elements in the Abhidharmakośabhāṣya. Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies, 2005. 451 p.
15. Rhys Davids T.W. Buddhism, Its History and Literature. N. Y. ; L.: G.P. Putnam's Sons, 1907.
3. Chatterji A. K. *Idealizm yogachary* [Yogācāra Idealism]. Moscow: Shechen Publ., 2004, 268 p. (In Russian).
4. Anacker S. Vasubandhu: Three Aspects. A Study of a Buddhist Philosopher. PhD thesis. University of Wisconsin, 1970. (In English).
5. Bayer A. The Theory of *Karman* in the Abhidharmasamuccaya. Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies, 2010. 484 p. (In English).
6. Colebrooke H.T. On the Philosophy of the Hindus. Part IV. *Transactions of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*. 1826. Vol. 1(2). P. 549–579. (In English).
7. Dasgupta S.N. Indian Idealism. Cambridge: Cambridge University Press, 1962. (In English).
8. Frauwallner E. On the Date of the Buddhist Master of the Law Vasubandhu. Roma: Serie Orientale Roma, 1951. 69 p. (In English).
9. Jaini P.S. On the Theory of Two Vasubandhus. Jaini P. S. Collected Papers on Buddhist Studies. Delhi: Motilal Banarsidass, 2001. P. 183–190. (In English).
10. Kalupahana D.J. A History of Buddhist Philosophy: Continuities and Discontinuities. Honolulu: The University Press of Hawaii, 1992. 324 p. (In English).
11. Kalupahana D.J. Buddhist Philosophy: a Historical Analysis. Honolulu: The University Press of Hawaii, 1976. 188 p. (In English).
12. Kalupahana D.J. The Buddha's Philosophy of Language. Delhi: Sarvodaya Vishva Lekha Printers, 1999. 134 p. (In English).
13. Kochumuttom T. A. A Buddhist Doctrine of Experience: A New Translation and Interpretation of the Works of Vasubandhu the Yogācārin. Delhi: Motilal Banarsidass, 1982. 287 p. (In English).
14. Kritzer R. Vasubandhu and Yogācārabhūmi: Yogācāra Elements in the Abhidharmakośabhāṣya. Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies, 2005. 451 p. (In English).
15. Rhys Davids T.W. Buddhism, Its History and Literature. N. Y. ; L.: G.P. Putnam's Sons, 1907. (In English).

Получено 01.10.2015

References

1. Radhakrishnan S. *Indiyskaya filozofiya: v 2 t. T. 1* [Indian Philosophy: in 2 vol. Vol. 1]. St. Petersburg: Stix Publ., 1994, 643 p. (In Russian).
2. Rudoy V.I. [Introduction to Buddhist Philosophy].

The date of the manuscript receipt 01.10.2015

Об авторе

Бурмистров Сергей Леонидович

доктор философских наук, ведущий научный сотрудник

Институт восточных рукописей РАН,
191186, Санкт-Петербург, Дворцовая наб., 18;
e-mail: arrakis2001@yandex.ru

About the author

Burmistrov Sergey Leonidovich

Doctor of Philosophy, Leading Researcher

Institute of Oriental Manuscripts of the Russian
Academy of Sciences,
18, Dvortsovaya emb., Saint Petersburg, 191186,
Russia;
e-mail: arrakis2001@yandex.ru

Просьба ссылаться на эту статью в русскоязычных источниках следующим образом:

Бурмистров С.Л. Основные подходы к исследованию философии индийской Йогачары в зарубежной индологии XX века // Вестник Пермского университета. Философия. Психология. Социология. 2015. Вып. 4(24). С. 66–76.

Please cite this article in English as:

Burmistrov S.L. The main approaches of Indian Yogācāra's philosophy's investigation in foreign Indian studies of twenty century // Perm University Herald. Series «Philosophy. Psychology. Sociology». 2015. Iss. 4(24). P. 66–76.