

Понятие сознания-сокровищницы в «Ланкаватара-сутре»

С.Л. Бурмистров

Институт восточных рукописей РАН

DOI: 10.17816/WMO72173

Понятие сознания-сокровищницы впервые появляется в «Ланкаватара-сутре», начало формирования которой относится к II–III вв., что позволяет говорить о возникновении этого понятия — одного из базовых в учении школы йогачара — задолго до появления этой школы, а возможно, и до появления исторически первой школы махаяны — мадхьямаки. Сознание-сокровищница служит базисом для семи эмпирических сознаний, обозначаемых общим термином *graviṭi-vijñāna*, «разворачивающееся сознание». Достижение просветления означает прекращение деятельности разворачивающегося сознания, тогда как сознание-сокровищница сохраняется, освобожденное от реальных и потенциальных аффектов и кармически обусловленных диспозиций. Учение о сознании-сокровищнице связывается в сутре с учением о трех природах, из чего видно, что основные понятия учения йогачары представлены в сутре полностью. Причинами возникновения разворачивающегося сознания являются: непонимание истинной природы объектов сознания; аффективная привязанность к сансарическому миру; собственная сущность сознания — различие субъекта и объектов; и влечение к формам, порождающее и поддерживающее сансару.

Ключевые слова: религиозно-философские системы древней Индии, буддийские письменные памятники, философия буддизма махаяны, школа йогачара, сознание-сокровищница, буддийская психология, «Ланкаватара-сутра», Асанга, Абхидхарма.

Статья поступила в редакцию 01.02.2021.

Бурмистров Сергей Леонидович, доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Отдела Центральной и Южной Азии ИВР РАН, РФ; 191186, г. Санкт-Петербург, Дворцовая набережная, 18 (SLBurmistrov@yandex.ru).

© Бурмистров С.Л., 2021

«Ланкаватара-сутра» (*Saddharma-Laṅkāvatāra-sūtra*, «Сутра о нисхождении благого закона на Ланку») — одно из важнейших и наиболее известных произведений религиозно-философской мысли буддизма махаяны. Она была составлена во II–V вв. предположительно в Южной Индии и неоднократно переводилась на китайский и тибетский языки и разъяснялась во множестве комментариев (Кобзев 2011: 396). Она интересна своим богатым философским содержанием, хотя и изложенным, как признавал первый ее переводчик на английский язык Д.Т. Судзуки, довольно беспоря-

дочно и не лишенным противоречий (Suzuki 1932: xi). В связи с этим высказываются предположения, что «Ланкаватара» вообще представляет собой сборник совершенно разнородных текстов, составленных разными людьми, сторонниками разных направлений махаяны в разное время и только сведенных воедино под общим заголовком не позднее начала V в. (так как первый китайский перевод сутры, выполненный Дхармакшемой, датируется 443 г.) (Бибуков 2018: 183). В любом случае эта сутра остается одной из основных в махаяне и тем более важна для понимания истории этого направления буддизма, что в ней наряду с понятиями и представлениями, характерными для йогачары (учение о сознании-вместилище, о трех природах и т.д.), излагаются основы учения о лоне-зародыше Так Приходящего (*tathāgatagarbha*). С точки зрения истории сам текст сутры свидетельствует — наряду с другими махаянскими трудами, в которых представлено это учение, такими как «Татхагатагарбха-сутра» (*Tathāgatagarbha-sūtra*, «Сутра о лоне-зародыше Так Приходящего») и приписываемая Майтрее или Асанге «Ратнаготра-вибхага» (*Ratnagotra-vibhāga*, «Разделение драгоценной семьи»), — о значительных монистических тенденциях в буддийской философской мысли, имевших место уже в начале нашей эры. Такие же тенденции были характерны, видимо, вообще для всей индийской философии кушанского периода (I–III вв.), что видно, например, по приписываемым Бадараяне «Брахма-сутрам» (*Brahma-sūtra*) (Шохин 2004: 227). Если же учесть, насколько большую роль сыграла «Ланкаватара» в развитии буддизма на Дальнем Востоке (Дюмулен 1994: 65), становится ясно, сколь велико значение этого текста для изучения степени влияния индийской культуры на китайскую, корейскую и японскую.

С точки зрения общей идеологии, которая представлена в сутре, она близка к «Лотосовой сутре» (*Saddharma-puṇḍarīka-sūtra*), тоже сыгравшей значительную роль в становлении махаяны и ее распространении в Индии и на Дальнем Востоке, метод же рассуждений в ней во многом сходен с парадоксальным методом «Алмазной сутры» (*Vajracchedika-prajñāpāramitā-sūtra*) (Kalupahana 2008: 416). Когда в «Алмазной сутре» говорится, что «Так Приходящий проповедовал о мирах как о не-мирах. Это и называют мирами», то речь идет, собственно, о том, что слова не обозначают предмет, они являются произвольными знаками, никак сущностно с обозначаемым не связанными, реальность же имеет незнаковый характер (Торчинов 1991: 107, 114). При всей разнородности и сложности «Ланкаватары» в ней все же можно выделить и логическую структуру, и сюжет, который даже довольно прост: Будда явился на остров Ланка вместе с собранием бодхисаттв, и царь Ланки Равана, услышав его голос, предстал перед ним и попросил о наставлении. В главе II сутры о наставлениях просит уже бодхисаттва Махамати (и одно это свидетельствует о том, что нынешний текст сутры был составлен из нескольких относительно самостоятельных текстов). Основное философское содержание «Ланкаватары» представлено в главах II и III, где Будда подробно разъясняет Махамати суть понятий сознания-сокровищницы, трех природ и т.д.

Одно из фундаментальных понятий философии школы йогачары — сознание-сокровищница (*ālaya-vijñāna*, что также переводится как «сознание-хранилище» или «сознание-вместилище»), содержащее в себе все аффекты — реальные (*kleśa*) и потенциальные (*bīja*). Но авторы «Ланкаватара-сутры» разъясняют суть этого понятия, опираясь на представление о двоякой природе сознания: каждое из восьми сознаний, включаемых в группу дхарм сознания (*vijñāna-skandha*) в йогачаре, следует рассматривать, согласно этой сутре, в аспекте непрерывности (*prabandha*) и в аспекте при-

знаков (*lakṣaṇa*). Возникновение сознаний — это возникновение непрерывности и признаков, и то же справедливо и для их сохранения и прекращения (*Saddharmalankavataraśūtram* 1963: 18). Для понимания термина *prabandha* мы обратимся к фундаментальному трактату Васубандху «Энциклопедия Абхидхармы» (*Abhidharmakośa*), составленному, заметим, в IV в., когда текст «Ланкаватары» уже сформировался более или менее таким, каким дошел до наших времен, и к комментарию на него (*Abhidharmakośa-bhāṣya*). В этом трактате понятие *prabandha* понимается как поток формирующих факторов, приводящих к возникновению такого сознания, которое своими свойствами определяет и телесность живого существа, и мир-вместилище, где оно будет пребывать в новом рождении (Васубандху 1998: 493). Иначе говоря, непрерывность (*prabandha*) — это непрерывный поток существования формирующих факторов, не позволяющий сознанию обрести просветление и освободиться из пут сансары, это сохранение неведения — причины страдания. Об этом говорится и в последних строках трактата, где изменение непрерывного потока дхарм рассматривается как следствие обусловленных дхарм (Vasubandhu 1967: 474). Исходя из этого, становится очевидной и суть понятия *lakṣaṇa*, «признак»: это признак, по которому определяется принадлежность дхармы к той или иной группе, элементу познавательного акта или источнику сознания.

На связь «Ланкаватары» с традицией, на базе коей в IV в. сформировалась школа йогачара, указывает и число сознаний, называемое в этой сутре. В абхидхармистской традиции выделялось семь сознаний, сопряженных с чувственным миром: сознания, связанные с пятью органами чувств; умозрительное сознание, ответственное за восприятие дхарм; и умозрение (*manas*), под которым подразумевается любой вид сознания, ставший прошлым (Васубандху 1998: 208). Но в учении йогачары появляется восьмое сознание — сознание-сокровищница, умозрение же обозначается как *kliṣṭa-manovijñāna*, «загрязненный разум», или, точнее, «загрязненное умозрительное сознание». В отличие от учения кашмирских вайбхашиков, с позиции которых составлены «Энциклопедия Абхидхармы» и комментариев к ней, в йогачаре *manas* — это инстанция, ответственная за формирование представления о Я, а затем и соответствующего понятия. Благодаря этому представлению возникают и заинтересованное отношение к миру, представление о «моем» и «чужом», стремление завладеть чужим и сохранить свое — словом, всё то, что привязывает человека к сансаре и помрачает его разум страстями и страхами (Торчинов 2000: 98).

Прекращение деятельности чувственных сознаний, понимаемое как момент просветления, рассматривается в «Ланкаватаре» как прекращение деятельности кармически обусловленных диспозиций — предрасположенностей к тому или иному поведению, стилю мышления, типу эмоционального реагирования на внешние события, детерминированные прежним опытом индивида. Все они, согласно сутре, содержатся в сознании-сокровищнице, и, после того как оно освобождается от них, исчезают и все различия, т.е. сознание обретает просветление и постигает реальность как она есть. В «Сандхинирмочана-сутре» (*Sandhinirmocana-sūtra*, «Сутра об освобождении от оков») — другой махаянской сутре, составленной примерно в то же время, что и «Ланкаватара», и имеющей для идеологии махаяны не меньшее значение, — сознание-сокровищница понимается несколько парадоксальным образом как устойчивое *бессознательное* (!) восприятие мира-вместилища (*asamvidita-sthira-bhājana-vijñapti*), т.е. одного из миров буддийской космологии, в котором рождается живое существо в зависимости от ранее накопленной кармы (Schmithausen 1987, I: 89). Эта интерпре-

тация при всей своей кажущейся противоречивости (на первый взгляд восприятие не может быть бессознательным) вполне укладывается в логику философии буддизма махаяны. Сознание с махаянской точки зрения само конструирует тот мир, который затем и воспринимает. Хорошо это видно уже по общеизвестной формулировке закона зависимого возникновения, первое звено коего — это неведение (*avidyā*), порождающее формирующие факторы (*saṃskāra*). Из них, в свою очередь, возникает сознание (*viññāna*), из него — психофизический комплекс (*nāma-rūpa*) и т.д. (Лама Анагарика Говинда 1993: 60). Сознание в этой схеме оказывается первичным по отношению к телесности, контакту органов чувств с их объектами и пр., и характеристики сознания определяют тот мир, в котором оно после пребывания в промежуточном состоянии воплотится, обретая утраченные в момент смерти дхармы материальной группы (*rūpa-skandha*): «С замутненным сознанием, испытывая вожделение, оно устремляется к месту [своей будущей] формы существования» (Васубандху 2001: 205). Но если в учении хинаянской школы кашмирских вайбхашиков мир-вместилище обусловлен совокупной кармой живых существ, пребывающих в нем, — т.е. сознание выступает по отношению к внешней для него реальности как активное начало, но вносит только некоторый вклад в общие свойства мира, — то в махаяне его роль оказывается еще большей: оно само ответственно за многочисленные различия, коими пронизано сансарическое бытие. Это, конечно, не означает чистого субъективного идеализма в духе Джорджа Беркли — йогачарины вовсе не отрицают существования мира вне сознания, они отрицают лишь то, что непросветленное сознание способно воспринимать этот мир точно таким, каков он есть. Это означает, что истинная реальность (*tathatā*) сама по себе свободна от каких бы то ни было различий — они вносятся в нее непросветленным сознанием, воспринимающим их как присущих реальности по сути (именно в этом, собственно, и состоит неведение). Загрязненное умозрительное сознание (*manas*) пробуждает потенциальные аффекты, хранящиеся с безначальных времен в сознании-сокровищнице (почему она, собственно, и имеет такое название), так что *ālaya-viññāna* и *manas* относятся друг к другу как опора и поддерживаемое опорой, а потенциальные аффекты оказываются объектами по отношению к умозрению (Чаттерджи 2004: 109). Отношения сознания-вместилища и других сознаний иллюстрируются в «Ланкаватаре» примером глины и отдельных частиц глины: они не тождественны друг другу, но и не отличаются друг от друга (*Saddharmalankavatara-sūtram* 1963: 18). В самом деле, если бы они отличались друг от друга, то глина вполне могла бы состоять не из особых частиц, а вообще из чего угодно; если же они были бы тождественны, то даже из одной частицы глины можно было бы вылепить и кувшин, и статуэтку, и вообще что угодно. Точно так же не отличается сознание-вместилище от вмещаемых им реальных и потенциальных аффектов: они не являются совершенно различными — так, как различаются разные реалии, — но в то же время и не тождественны друг другу (*Asaṅga* 2003: 20).

Однако отношения сознания-вместилища и семи других сознаний не так просты, как может показаться. Прежде всего, эти отношения симметричны: сознание-сокровищница «предоставляет» семи опирающимся на него сознаниям «материал» в виде потенциальных аффектов, из которых, как из семян, под действием загрязненного умозрительного сознания и шести эмпирических сознаний прорастают реальные аффекты (*kleśa*); но и эти аффекты, в свою очередь, дают «семена» новых аффектов, а они закладываются в сознание-вместилище, чтобы со временем прорасти в новые аффекты (Anacker 1970: 61). Это и приводит к возникновению эмпирического мира,

воспринимаемого человеком. В «Сандхинирмочана-сутре» Будда наставляет бодхисаттву Майтрею, что объект сознания есть не более чем проявление мысленного конструирования (The Scripture on the Explication of Underlying Meaning 2000: 53). Иными словами, то, что мы наблюдаем вокруг себя и даже в самих себе (наше тело, телесные ощущения, включая схему тела, представление о самом себе и т.п.), — это порождение непросветленного сознания и накопленной им кармы. Совершенно не случайно поэтому в «Сандхинирмочана-сутре» и других текстах ранней йогачары сознание, вмещающее реальные и потенциальные аффекты и служащее опорой для манаса и шести эмпирических сознаний, называется также *ādāna-vijñāna* — «обретающим сознанием»: сама этимология термина указывает на то, что это базисное сознание обретает то тело и тот вмещающий его мир, которые соответствуют характеристикам самого сознания (Schmithausen 2014: 330–331).

Кроме того, как было только что сказано, сознание-вместилище и семь других сознаний (обозначаемых в сутре термином *pravṛtti-vijñāna*, «разворачивающееся сознание») невозможно назвать ни тождественными друг другу, ни различными. Если бы разворачивающиеся сознания не имели ничего общего с сознанием-сокровищницей, оно не могло бы быть их причиной; если бы все эти сознания были тождественными, то прекращение деятельности разворачивающихся сознаний означало бы прекращение деятельности сознания-сокровищницы. Из этого следует, что при достижении просветления прекращается не само существование сознания-вместилища, но его порождающая деятельность. Здесь следует ввести определенное уточнение, связанное с используемой в сутре лексикой. Буквально текст гласит: «Так, Махамати, разворачивающиеся сознания, отличные от признака класса сознания-сокровищницы, не имеют причиной сознание-сокровищницу» (*evameva mahāmata pravṛttivijñānānyālayavijñānajatīlakṣaṇādanyāni* (курсив мой. — С.Б.) *syuḥ, anālayavijñānahetukāni syuḥ*) (Saddharmalankavatarasutram 1963: 18). Фактически здесь вводится представление о классах сознания, причем разворачивающиеся сознания образуют один особый класс, а сознание-вместилище — другой, включающий только это сознание. «Поэтому, Махамати, — говорит далее Будда, — нет прекращения признака собственного класса сознаний, но [есть] лишь прекращение признака деятельности» (*tasmān mahāmata na svajātilakṣaṇanirodho vijñānānām kiṃ tu karmalakṣaṇanirodhaḥ*) (Saddharmalankavatarasutram 1963: 18), т.е. сознание как таковое не исчезает — исчезает только порождающая карму деятельность, которая и привязывает непросветленное сознание к миру.

Здесь следует подчеркнуть один момент, существенно важный для понимания сути буддийской философии и вообще буддийского мировоззрения. Сознание в йогачаре (впрочем, как и в других школах буддийской философской мысли) рассматривается как начало активное, как инстанция, не только пассивно отражающая то, что проходит перед нею, но и испытывающая желания, принимающая решения и формирующая планы осуществления этих решений. Термин *vijñāna* означает не только сознание в узком смысле слова, но и волю, создающую свое содержание и именно поэтому постоянно изменяющуюся. Мгновенность сознания-сокровищницы — такая же, как и у остальных дхарм (Чаттерджи 2004: 100), поэтому она должна сохраняться даже после просветления — только в просветленном состоянии оно будет свободно от потенциальных и реальных аффектов, аффективных предрасположенностей и кармических диспозиций, а значит, и от страдания. Именно представление о мгновенности *всего* сущего составляет одно из фундаментальных различий между буд-

дизмом и брахманистскими системами: атман в адвайта-веданте или душа в санкхье и йоге пребывают вне времени, тогда как сознание-сокровищница имеет временной характер именно в силу своей мгновенности (Чаттерджи 2004: 100–101). Хорошо видно это по трактату Асанги (IV в.) «Компендиум Абхидхармы» (*Abhidharma-samuccaya*), в самом начале которого говорится о пяти группах (*skandha*) дхарм именно как о группах привязанности (*upādāna*), ибо привязанность понимается как стремление к пяти группам и наслаждение от контакта с ними (Asanga 1950: 1–2). Еще более отчетливо это видно по комментарию к этому трактату (*Abhidharma-samuccaya-bhāṣya*), составленному, как считается, Стхирамати (VI в.): «Привязанность — [это] намерение и страсть. Здесь намерение [есть] желание, а страсть — *усилие*» (*upādānaṃ chando gāgaśca/tatra chando 'bhilāṣaḥ, gāgo 'dhyavasānam*; курсив мой. — С.Б.) (*Abhidharmasamuccayabhāṣyam* 1976: 2). Привязанность, таким образом, предполагает не только стремление получить что-то (или избежать чего-то), но и наличие реального замысла: решимость добиться желаемого, планирование необходимых для этого действий, анализ обстоятельств, которые могут способствовать или препятствовать достижению цели, и т.п. — иными словами, привязанность есть активность (Schmithausen 2014: 197–198). Об устранении этого свойства сознания, включая и фундаментальное сознание — *ālaya-vijñāna*, и говорит Будда в этом фрагменте «Ланкаватары». При этом он предостерегает бодхисаттву Махамати об опасности ложного воззрения, состоящего в идее угасания самого сознания-сокровищницы: это воззрение ничем по сути не отличается от проповедовавшегося некоторыми соперниками исторического Будды учения о полном угасании сознания после смерти (*Saddharmalankavatarasutram* 1963: 18). Речь идет, вероятнее всего, об Аджете Кесакамбали и Пакудхе Каччаяне, по учениям которых человек состоит из четырех элементов, единство коих распадается после физической смерти, а иной жизни, кроме настоящей, не существует (Dasgupta 1952: 521; Шохин 1994: 81–83).

Сознание-вместилище, таким образом, выступает в «Ланкаватаре» как опора разворачивающихся сознаний (т.е. умозрения и шести чувственных сознаний), но не как их причина. Что же в таком случае является их причиной? Сутра в очень поэтичных образах описывает их возникновение: «Из потока вод сознания-сокровищницы возникает поток разворачивающегося сознания» (*oghāntarajalasthānīyādālayavijñānātpravṛttivijñānataraṅga utpadyate*) (*Saddharmalankavatarasutram* 1963: 20). Но за образами ветров и волнуемых ими вод, которыми описываются внешние объекты и сознание, скрывается концепция четырех причин возникновения разворачивающегося сознания. Первая из них — это отсутствие истинного видения природы того, что схватывается умом (*svacittadṛśyagrahaṇānavabodha*); вторая — присущая непросветленному сознанию с безначальных времен аффективная привязанность к косной материи и кармически обусловленным диспозициям, составляющим воспринимаемый человеком мир (*anādikālaprapañcadauṣṭhulyarūpavāsanābhīniveśa*); третья — собственная сущность сознания (*vijñānaprakṛtisvabhāva*); четвертая, наконец, — это страстное влечение к разнообразным формам и признакам (*vicitrarūpalakṣaṇakautūhala*) (*Saddharmalankavatarasutram* 1963: 20). Для понимания сути этих четырех причин придется сказать несколько слов об учении о трех природах. Суть его в том, что, в соответствии с учением йогачары, существует три самосущие природы: воображаемая или сконструированная (*parikalpita*), зависимая (*paratantra*) и абсолютная (*pariṇiṣpanna*), и, согласно широко известному трактату Васубандху «Рассуждение о трех природах» (*Trisvabhāva-nirdeśa*), зависимая есть то, что является (*yat khyāti*),

и ее бытие определяется причинами и условиями, сконструированная — то, *как* является зависимая (*yathā khyāti*), и она представляет собой постоянное ментальное конструирование (*kalpanā*), несуществование же являющегося таким, каким оно является непросветленному сознанию, понимается как абсолютная природа (Vasubandhu 2005: 278, 464).

Если принимать во внимание это учение, становится более понятен, в частности, смысл термина *citta*, «ум, сознание», использованного при определении первой причины возникновения разворачивающегося сознания. В йогачаринских трактатах Васубандху *citta* отождествляется с зависимой природой как опорой природы воображаемой, и именно в этом состоянии последняя понимается как восемь сознаний, включая и сознание-вместилище (Орлов 2005: 247). Что в таком случае есть первая причина? С учетом сказанного первая причина — это непонимание, что постигаемый сознанием предмет имеет сконструированный характер, т.е. не существует сам по себе как нечто отдельное от данного сознания или любых других сознаний, а представляет собой результат совокупной кармы живых существ. Этим, к слову, и различаются в йогачаре сновидения и реальный мир: первые порождаются собственной кармой живого существа и другим непосредственно недоступны, вторые же — плоды совокупной кармы и потому не зависят от того или иного *конкретного* субъекта (Там же: 292).

Вторая причина тоже требует пояснений. Речь идет здесь об аффектах и аффективных предрасположенностях, которые присущи любому непросветленному сознанию с безначальных времен и должны быть искоренены, чтобы живое существо обрело просветление. Фактически, конечно, реальной сущностью является в данном случае только аффект, аффективная же предрасположенность (*anuśaya*) есть нечто номинальное (Васубандху 2006: 53), и сам этот термин призван лишь объяснить, почему в сознании возникают аффекты. Тем не менее особенности сознания, обозначаемые этим термином (насколько можно понять, Васубандху говорит именно о свойствах сознания, а не о самостоятельных реалиях, отличных от сознания), в значительной мере определяют, каким будет оно и далее, в новых рождениях. Но они не предопределяют будущие свойства сознания безусловно — в противном случае преодолеть эти предрасположенности было бы невозможно, а значит, недостижимым было бы и просветление. Кармически обусловленные диспозиции (*vāsanā*) вообще в йогачаре понимаются как реалии, отличные от сознания, ибо последнее должно быть освобождено от них для достижения просветления. Оно будет осуществлено, когда в сознании не останется аффектов и диспозиций, но одновременно с этим — и благодаря этому — исчезнут и аффективные предрасположенности, ибо если нет самих аффектов, к чему может быть предрасположено просветленное сознание?

Еще один момент, касающийся второй причины, связан с использованным здесь термином *dauṣṭhulya*. Буквальное значение этого слова — «порочность», но применительно к психологическим характеристикам личности его можно перевести также как «косность, ригидность, отсутствие гибкости» (Островская 2019: 64). В «Компендиуме Абхидхармы» Асанги пять групп (*skandha*) понимаются как страдание, связанное с порочностью (Asanga 1950: 37), а она проявляется в виде аффективных предрасположенностей — как порочность, вызванная страстью к чувственным наслаждениям, или отвращением, или гордыней, или другими аффектами (Ibid.: 46). Однако везде, где проявляется порочность, возникает и противоядие от нее (Ibid.: 52). Если учесть все сказанное, то вторая причина — это ригидная привязанность к формам этого ми-

ра, порождающая порочность и тем самым препятствующая видению истинной реальности — не только потому, что сознание недостаточно ясно для этого, но прежде всего потому, что аффекты затмевают его и не позволяют ему увидеть реальность такой, какова она есть.

Третья причина — это собственная сущность сознания. Поскольку Будда разъясняет здесь причины возникновения разворачивающихся сознаний, то речь идет, естественно, о сознании непросветленном, и непросветленность его, помраченность аффектами и ложными взглядами и составляют его суть. Относительно нее тоже следует дать некоторые пояснения. Согласно карикам 8–9 «Рассуждения о трех природах», все восемь сознаний суть конструирование несуществующего (*abhūta-parikalpa*), имеющее три аспекта — созревание (*vaipākika*), причинно-следственные связи (*naimittika*) и видимость (*prātibhāsika*), причем первый из них составляет коренное сознание (*mūla-vijñāna*), а второй и третий — разворачивающееся сознание, которое функционирует как различение субъекта (*dṛg* — букв. «видящий») и объекта (*dṛśya* — букв. «видимое») (*Vasubandhu* 2005: 464). Если привлечь к анализу также то, что сказано в другом кратком сочинении Васубандху — «Тридцать строф» (*Triṃśika*), то первый из них можно понять как сознание-сокровищницу, второй — самосознание и третий — сознание объектов (*Kochumuttom* 1989: 95–96).

Наконец, четвертая причина понятна без особых комментариев: это влечение к объектам, которые представляются сознанию внешними, тогда как в действительности порождены самим же сознанием — точнее, аффектами и кармически обусловленными диспозициями, присутствующими в нем с безначальных времен.

Как видим, разворачивающиеся сознания возникают с опорой на сознание-вместилище как плоды изначально наличествующих в нем факторов, препятствующих просветлению. Принципиальная роль в этом принадлежит различению субъекта и объекта (соотв. *grāhaka*, *grāhya*), которые и порождают признаки наличия телесности, положения в пространстве, направления и т.п. (*Saddharmalankāvatārasūtram* 1963: 27). Вообще говоря, любая двойственность в этой сутре — и в идеологии махаяны в целом — есть иллюзия, порожденная аффектами, и это касается дуализма субъекта и объекта, причины и следствия и даже в конечном счете благого и неблагого и двух основных понятий всего буддийского учения — сансары и нирваны. В главе II сутры есть фрагмент, где Будда говорит об учителях, убежденных в существовании некой субстанции, которая проявляется как причина и следствие, опирается на феномен времени и благодаря которой группы дхарм, элементы познавательного акта и источники сознания могут возникать, сохраняться и исчезать. Однако, проповедует далее Будда, само существование такой субстанции, никак в своем собственном виде не проявляющейся, постулируется без всяких на то оснований, так что ее можно сравнить, например, с кувшином, не имеющим ни стенок, ни доньшка, т.е. не являющимся кувшином вовсе (*Ibid.*: 19). Основание такого вывода очевидно: такая субстанция, если бы существовала, участвовала бы во всех каузальных связях, составляющих суть сансары (подобно тому, например, как первоматерия в санкхье включена в сеть причинно-следственных связей как ее начало и именно поэтому порождает неведение и закабалает душу, пусть даже это закабаление иллюзорно). Кроме того, само различие причины и следствия, равно как и другие подобные различия, порождено аффектами, так что ими же порожден и постулат о существовании такой субстанции. Из всего этого, естественно, следует, что все эти наставники фактически склоняются от буддийского пути и их воззрения — *mithyādr̥ṣṭi*, ложные взгляды как

один из неблагих ментальных импульсов, поддерживающих неведение и сансару (Asanga 1950: 5, 7). Полное преодоление аффектов с йогачаринской точки зрения предполагает не только устранение и реальных (kleśa), и потенциальных (bīja) аффектов — необходимость их устранения признавалась и хиньянскими школами, — но радикальное изменение самого вмещающего их сознания, āśraya-paḥāvṛtti, «переворот в основании», и именно сознание-сокровищница подвергается такой трансформации (Рудой 1998: 90). Просто прекращение функционирования сознания не есть еще окончательное освобождение, и только переворот в основании всего сознания-вместилища будет истинным просветлением (Saddharmalankavataraśūtram 1963: 27). Нирваной называется полная трансформация и кармически обусловленных диспозиций, и собственной природы всех сознаний, и вмещающего их сознания-сокровищницы, в результате чего раскрывается собственная природа нирваны — пустота (Ibid.: 41). В конечном счете нет ни трех самосущих природ, ни актов сознания, ни соответствующих им объектов, ни даже сознания-сокровищницы — все это только мысленные конструкции, играющие в лучшем случае вспомогательную роль, в худшем же — если их принимают за описание реальности — только помрачающие разум человека (Ibid.: 68), и преодоление иллюзии их реального существования и будет окончательным просветлением и нирваной.

Для полного понимания последнего тезиса следует принять во внимание то, что само понятие сознания-сокровищницы было введено в учение махаяны главным образом для того, чтобы объяснить, как может сохраняться сознание со всем своим содержанием после глубокого сна, комы, медитативного сосредоточения и других подобных состояний (Schmithausen 1987, I: 4–6). Если мы не признаём существования такого сознания или вообще какой-то инстанции, благодаря которой сохраняется самоидентичность личности после временного прекращения деятельности сознания, то само существование относительно постоянного индивидуального потока дхарм оказывается как минимум сомнительным. Однако, как сказано выше, сознание-сокровищницу нельзя считать ни тождественной семи другим сознаниям, ни отличной от них, и уже одно это указывает на вполне махаянский характер того мировоззрения, которое представлено в «Ланкаватаре»: любые понятия, включая понятия тождества и различия, пусты, не имеют референта в реальности, так как она не может быть полностью выражена никакими словами или словесными конструкциями. Они могут в лучшем случае способствовать ее постижению в качестве инструментов для трансформации непросветленного сознания и очищения его от аффектов, но их невозможно воспринимать как описание реальности или хотя бы ее части. Такое восприятие их, даже если само по себе лишено аффективного компонента, становится благодатной почвой для прорастания аффектов. Именно по этой причине в идеологии махаянских школ появилось понятие эпистемологического препятствия (jñeyā-āvaraṇa), суть которого — сама установка на познание мира как он есть (Рудой 1994: 55). В самой идее познания имплицитно заложено различие между субъектом и объектом, в котором имплицитно присутствует и понятие Я: ведь если граница между субъектом и объектом реальна, то даже при условии, что внутри этой границы (на стороне субъекта) нет ничего вечного и имеет место только бесконечное мельтешение дхарм, сама граница остается неизменной. Образно говоря, если сторонники брахманистских школ считают реальным зернышко, лежащее в кувшине, а сам кувшин — существующим лишь ради того, чтобы вмещать и при этом скрывать зернышко, то последователи Будды, принимающие как реальное различие между субъек-

ектом и объектом, полагают реальным кувшин, хотя и считают его по существу своему пустым (насыпать в него можно что угодно, потом высыпать и наполнить чем-то другим — сам он при этом не меняется). Но и те и другие утверждают существование чего-то неизменного, а такое убеждение, как полагают сторонники махаяны, и есть наилучшая почва для прорастания аффектов.

Само понятие эпистемологического препятствия неоднократно используется в «Ланкаватаре». Так, в главе II Будда говорит о татхагатах как о тех, кто находит путь к просветлению, устраняя и аффективные, и эпистемологические препятствия (Saddharmalankavataṛasūtram 1963: 40). Далее он объясняет, почему он проповедует шравакам и пратьекабуддам учение о трех колесницах, а не о единственной: они не преодолели эпистемологические препятствия, не устранили поведенческие и мыслительные диспозиции, обусловленные ранее накопленной кармой, не постигли отсутствие Я во всех дхармах, а не только в личности и не обрели непостижимого преображения, которое приводит к прекращению влечения к сансаре (Ibid.: 55). Однако, естественно, для обычных людей, шраваков и пратьекабудд вовсе не закрыт путь к полному просветлению, и более того — чтобы ступить на путь бодхисаттвы, надо сначала обрести плод колесницы шраваков и пратьекабудд. Благодаря осознанию отсутствия собственной сущности у всех дхарм, постижению сути двух видов препятствий и полному преобразению личности шравака или пратьекабудда становится совершенно просветленным (Ibid.: 57).

Учение о пустоте всех различий, а значит, и всех понятий и построенных из них теорий вполне ясно выражено в трактатах школы мадхьямака, которая в своем учении опирается на сутры запредельной мудрости (praññāpāramitā-sūtra). Из незнакового характера истинной реальности (см. выше) следует, что любые знаки произвольны, а значит, произвольны и любые понятия: единый универсум можно разграничить так или иначе, но ни одна граница не будет присущей ему по сути — все они будут только порождениями разграничивающего этот универсум непросветленного сознания. Нагарджуна, основатель школы мадхьямака, в своем *opus magnum* «Коренные строфы о срединном пути» (*Mūla-madhyamaka-kārikā*) развенчивает все основные понятия буддийского учения, показывая, что они пусты — т.е. не истинны (если понимать под истинностью соответствие понятий и суждений какой-то реальности) и не ложны (если считать ложными суждения, приписывающие чему-то реальному свойства, которыми оно не обладает), а вообще не имеют никакого референта в реальности. Например, в первой же главе трактата он говорит о пустоте понятия причинности, так как оно при более пристальном анализе оказывается внутренне противоречивым. Беспричинно ничто не может возникнуть. Быть причиной самого себя тоже не может ничто, так как, чтобы быть причиной, оно должно *уже* существовать, а несуществующее не может быть причиной ни самого себя, ни чего-то иного. Иное тоже не может быть причиной данного: если мы говорим, что *A* есть причина *B* и *A* нетождественно *B*, то сразу возникает вопрос — почему *B* возникает из *A* не всегда, а лишь при определенных условиях (Nāgārjuna 1960: 4ff.)? Аналогично доказывает Нагарджуна пустоту понятий движения, действия и агента действия, субъекта и объекта восприятия и т.д. Все эти понятия возникают исключительно потому, что сознание-сокровищница наполнено реальными и потенциальными аффектами, и сами, в свою очередь, создают благоприятную почву для их прорастания. Чтобы обрести знание истинной реальности, адепт должен освободить сознание-сокровищницу от всех аффектов и кармически обусловленных диспозиций — тогда оно, свободное от любых

различий, включая и различие субъекта и объекта, будет без искажений отражать истинную реальность, и сущностью его будет чистое знание (jñāna) (Горчинов 2000: 100).

Итак, в чем же состоит специфика интерпретации понятия сознания-сокровищницы в «Ланкаватара-сутре»? Прежде всего, обращает на себя внимание представление об истинной реальности как свободной от всяких различий. В полной мере эта мысль была выражена в трактатах школы мадхьямака, хотя не вполне верно говорить, что воззрения школы отразились в «Ланкаватаре» — правильнее было бы сказать, что и мадхьямака, и «Ланкаватара» отразили общую мысль, отличающую идеологию махаяны. Равно и понятие сознания-сокровищницы не было, насколько об этом можно судить по сохранившимся источникам, открыто йогачаринскими мыслителями: оно появилось в махаяне задолго до создания первых собственно йогачаринских текстов — трудов Асанги, Васубандху и Майтреянатхи и было только использовано ими как одно из фундаментальных понятий своей школы. Сознание-сокровищница рассматривается в сутре как причина ментального конструирования, и прекращение его деятельности означает прекращение активности органов чувств. Здесь оно еще не воспринимается как некая особая инстанция, отличная от других сознаний, но, скорее, как их основа или причина. Впрочем, нельзя сказать, что этот вопрос излагается в сутре вполне ясно. Очевидно лишь одно: сознание-сокровищница не может быть прекращено само — оно может только перестать порождать сансарические состояния сознания, характеризующиеся загрязненностью аффектами. Задача последователя учения Будды — освободить это коренное сознание от кармически обусловленных диспозиций (vāsanā), из-за которых в нем возникают «волнения» (taraṅga, букв. «потoki, колебания»), оно приходит в движение, что и не позволяет ему точно отражать истинную реальность. Это сознание ответственно и за формирование образа тела и телесные ощущения и восприятия, включая и положение тела в пространстве (Saddharmalankavatarasutram 1963: 24). Иначе говоря, всё, что мы воспринимаем, есть только сознание-сокровищница, и даже наше Я — это тоже она. Просветление требует от адепта полного преобразования собственной личности, при котором мотивации, вызванные аффектами и порождающие кармические следствия, будут заменены мотивациями, определяемыми уже учением Будды, что и приведет сознание-сокровищницу к очищению. Суть «переворота в основании» (āśraya-parāvṛtti), как отмечает Асанга в «Компендиуме Абхидхармы», непостижима обыденным, непросветленным сознанием (Asanga 1950: 80). Можно утверждать только, что не каждое состояние медитативного сосредоточения приводит к «перевороту в основании» — он достигается лишь на высоких уровнях медитации (Васубандху 2001: 563). Но следует особо подчеркнуть: это состояние означает полное очищение сознания (Abhidharmasamuccayaabhāṣyam 1976: 100) — не только эмпирических сознаний, но и того фундаментального сознания, благодаря которому они существуют.

Как видим, понятие сознания-сокровищницы уже в «Ланкаватаре» объяснено достаточно подробно — вполне достаточно для того, чтобы адепт, изучающий сутру, мог уяснить себе смысл его и далее, читая философские трактаты, воспринимал их через призму учения, представленного в сутре. В конечном счете все основные понятия йогачары уже зафиксированы в «Ланкаватаре», хотя остается открытым вопрос, к какому времени относятся ее фрагменты, излагающие эти понятия. Установление относительной хронологии составления разных глав сутры было бы нетривиальной задачей, даже если бы мы располагали гораздо большей базой источников, при

имеющихся же данных эта задача вряд ли может быть выполнена даже в минимальном объеме. В любом случае отношения «Ланкаватары» и других сутр с философскими трактатами остаются именно такими: сутры излагают основные понятия учения школы, в трактатах же и комментариях к трактатам и сутрам эти понятия разъясняются подробно и связываются в единую и непротиворечивую (насколько это возможно) систему.

Литература

- Бибуков 2018 — *Бибуков А.Г.* «Ланкаватара-сутра». Переводы, издания, история шрифта // Инновационные технологии в науке и образовании: Сборник статей VII Международной научно-практической конференции. Пенза: Наука и просвещение, 2018. С. 193–195.
- Васубандху 1998 — *Васубандху.* Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша). Т. 1: Раздел I: Учение о классах элементов; Раздел II: Учение о факторах доминирования в психике / Изд. подгот. Е.П. Островская, В.И. Рудой. М.: Ладомир, 1998.
- Васубандху 2001 — *Васубандху.* Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша). Т. 2: Раздел III: Учение о мире; Раздел IV: Учение о карме / Изд. подгот. Е.П. Островская, В.И. Рудой. М.: Ладомир, 2001.
- Васубандху 2006 — *Васубандху.* Энциклопедия буддийской канонической философии (Абхидхармакоша) / Пер. с санскр., сост., коммент. и исслед. Е.П. Островской и В.И. Рудого. СПб.: Издательство С.-Петербургского университета, 2006.
- Дюмулен 1994 — *Дюмулен Г.* История дзэн-буддизма: Индия и Китай. СПб.: Орис, 1994.
- Кобзев 2011 — *Кобзев А.И.* «Ланкаватара-сутра» // Философия буддизма: Энциклопедия / Отв. ред. М.Т. Степанянц. М.: Вост. лит., 2011. С. 395–398.
- Лама Анагарика Говинда 1993 — *Лама Анагарика Говинда.* Психология раннего буддизма. Основы тибетского мистицизма. СПб.: Андреев и сыновья, 1993.
- Орлов 2005 — *Орлов А.* Читтаматра: миф и реальность. М.: Шечен, 2005.
- Островская 2019 — *Островская Е.П.* Базовые черты буддийской личности // Письменные памятники Востока. 2019. Т. 16. № 3 (вып. 38). С. 59–69.
- Рудой 1994 — *Рудой В.И.* Четыре системы буддийской классической религиозно-философской мысли // Буддийский взгляд на мир / Под ред. Е.П. Островской и В.И. Рудого. СПб.: Андреев и сыновья, 1994. С. 47–68.
- Рудой 1998 — *Рудой В.И.* Введение в буддийскую философию // *Васубандху.* Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша). Т. 1: Раздел I: Учение о классах элементов; Раздел II: Учение о факторах доминирования в психике / Изд. подгот. Е.П. Островская, В.И. Рудой. М.: Ладомир, 1998. С. 11–113.
- Торчинов 1991 — *Торчинов Е.А.* О психологических аспектах учения праджняпарамиты (на примере «Ваджраччхедика-праджняпарамита-сутры») // Психологические аспекты буддизма / Под ред. Н.В. Абаева. 2-е изд. Новосибирск: Наука, 1991. С. 104–125.
- Торчинов 2000 — *Торчинов Е.А.* Введение в буддологию: Курс лекций. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000.
- Чаттерджи 2004 — *Чаттерджи А.К.* Идеализм йогачары / Пер. с англ. Д. Устьянцева. М.: Шечен, 2004.
- Шохин 1994 — *Шохин В.К.* Брахманистская философия. М.: Вост. лит., 1994.
- Шохин 2004 — *Шохин В.К.* Школы индийской философии: Период формирования (IV в. до н.э. — II в. н.э.). М.: Вост. лит., 2004.
- Abhidharmasamuccayabhāṣyam 1976 — *Abhidharmasamuccayabhāṣyam* / Ed. by N. Tatia. Patna: Kāśīprasāda Jāyasavāla Anuśīlana Saṁsthā, 1976.
- Anacker 1970 — *Anacker S.* Vasubandhu: Three Aspects. A Study of a Buddhist Philosopher. PhD thesis. University of Wisconsin, 1970.

- Asanga 1950 — *Asanga*. Abhidharma-samuccaya / Critically edited and studied by Pralhad Pradhan. Santiniketan: Visva-Bharati, 1950.
- Asanga 2003 — *Asanga*. The Summary of the Great Vehicle / Transl. by J.P. Keenan. Berkeley: Numata Center for Buddhist Translation and Research, 2003.
- Dasgupta 1952 — *Dasgupta S.N.* A History of Indian Philosophy. Vol. 3. Cambridge: Cambridge University Press, 1952.
- Kalupahana 2008 — *Kalupahana D.J.* A Sourcebook on Later Buddhist Philosophy. Dehiwala: Buddhist Cultural Centre, 2008.
- Kochumuttom 1989 — *Kochumuttom Th.A.* A Buddhist Doctrine of Experience. Delhi: Motilal Banarsidass, 1989.
- Nāgārjuna 1960 — *Nāgārjuna*. Madhyamakaśāstra with the Commentary “Prasannapadā” by Candrakīrti / Ed. by P.L. Vaidya. Darbhanga: The Mithila Institute of Post-Graduate Studies and Research in Sanskrit Learning, 1960.
- Saddharmalankavatasutram 1963 — *Saddharmalankavatasutram* / Ed. by P.L. Vaidya. Darbhanga: The Mithila Institute of Post-Graduate Studies and Research in Sanskrit Learning, 1963.
- Schmithausen 1987 — *Schmithausen L.* Ālayavijñāna: On the Origin and the Early Development of a Central Conception of Yogācāra Philosophy. 2 vols. Tokyo: The International Institute of Buddhist Studies, 1987.
- Schmithausen 2014 — *Schmithausen L.* The Genesis of Yogācāra-Vijñānavāda: Responses and Reflections. Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies, 2014.
- The Scripture on the Explication of Underlying Meaning 2000 — *The Scripture on the Explication of Underlying Meaning* / Transl. by J.P. Keenan. Berkeley: Numata Center for Buddhist Translation and Research, 2000.
- Suzuki 1932 — *Suzuki D.T.* Introduction // The Lankavatara Sutra: A Mahayana Text / Transl. by D.T. Suzuki. London: George Routledge and Sons, 1932. P. xi–xlix.
- Vasubandhu 1967 — *Vasubandhu*. Abhidharmakośabhāṣya of Vasubandhu / Ed. by P. Pradhan. Patna: K. P. Jayaswal Research Centre, 1967.
- Vasubandhu 2005 — *Vasubandhu*. The Teaching of the Three Own-Beings (Tri-Svabhāva-Nirdeśa) // *Anacker S.* Seven Works of Vasubandhu, the Buddhist Psychological Doctor. Delhi: Motilal Banarsidass. 2005. P. 278–297 (translation), 464–466 (Sanskrit text).

References

- Abhidharmasamuccayabhāṣyam*. Ed. by N. Tatia. Patna: Kāśīprasāda Jāyasavāla Anuśīlana Saṁsthā, 1976 (in Sanskrit).
- Anacker, Stephen. *Vasubandhu: Three Aspects. A Study of a Buddhist Philosopher*. PhD thesis. University of Wisconsin, 1970 (in English).
- Asanga. *Abhidharma-samuccaya*. Critically edited and studied by Pralhad Pradhan. Santiniketan: Visva-Bharati, 1950 (in Sanskrit).
- Asanga. *The Summary of the Great Vehicle*. Transl. by J.P. Keenan. Berkeley: Numata Center for Buddhist Translation and Research, 2003 (in English).
- Bibukov A.G. “Lankavatara-sutra. Perevody, izdaniia, istoriia shrifta” [“Laṅkāvatāra-sūtra”: Translations, Editions, the History of the Typeface]. *Innovatsionnye tekhnologii v nauke i obrazovanii: Sbornik statei VII Mezhdunarodnoi nauchno-prakticheskoi konferentsii* [Innovative Technologies in Science and Education: Proceedings of the VIIth International Scientific and Practical Conference]. Penza: Nauka i prosveshchenie, 2018, pp. 193–195 (in Russian).
- Chatterji, Ashok Kumar. *Idealizm Yogācāry* [Yogācāra Idealism]. Transl. into Russian by D. Ust’iantsev. Moscow: Shechen, 2004 (in Russian).
- Dasgupta, Surendranath. *A History of Indian Philosophy*. Vol. 3. Cambridge: Cambridge University Press, 1952 (in English).

- Dumoulin, Heinrich. *Istoriia dzen-buddizma: Indii i Kitai* [A History of Zen Buddhism: India and China]. St. Petersburg: Oris, 1994 (in Russian).
- Kalupahana, David Jinadasa. *A Sourcebook on Later Buddhist Philosophy*. Dehiwala: Buddhist Cultural Centre, 2008 (in English).
- Kobzev A.I. “Lankavatara-sutra”. In: *Filosofii buddizma: Entsiklopediia* [The Philosophy of Buddhism: An Encyclopedia]. Ed. by M.T. Stepaniants. Moscow: Vostochnaya literatura, 2009, pp. 395–398 (in Russian).
- Kochumuttom, Thomas. *A Buddhist Doctrine of Experience*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1989 (in English).
- Lama Anagarika Govinda. *Psikhologiiia rannego buddizma. Osnovy tibetskogo mistitsizma* [Psychology of the Early Buddhism. Foundations of Tibetan Mysticism]. St. Petersburg: Andreev i synov'ia, 1993 (in Russian).
- Nāgārjuna. *Madhyamakaśāstra with the Commentary “Prasannapadā” by Candrakīrti*. Ed. by P.L. Vaidya. Darbhanga: The Mithila Institute of Post-Graduate Studies and Research in Sanskrit Learning, 1960 (in Sanskrit).
- Orlov A. *Cittamātra: mif i real'nost'* [Cittamātra: Myth and Reality]. Moscow: Shechen, 2005 (in Russian).
- Ostrovskaiia E.P. “Bazovye cherty buddiiskoi lichnosti” [The Basic Traits of a Buddhist Person]. *Pis'mennye pamiatniki Vostoka*, 2019, vol. 16, no. 3 (issue 38), pp. 59–69 (in Russian).
- Rudoi V.I. “Chetyre sistemy buddiiskoi klassicheskoi religiozno-filosofskoi mysli” [Four Systems of Buddhist Classical Religious and Philosophical Thought]. In: *Buddiiskii vzgliad na mir* [Buddhist Worldview]. Ed. by E.P. Ostrovskaiia and V.I. Rudoi. St. Petersburg: Andreev i synov'ia, 1994, pp. 47–88 (in Russian).
- Rudoi V.I. “Vvedenie v buddiiskuiu filosofiiu” [Introduction to Buddhist Philosophy]. In: *Vasubandhu. Entsiklopediia Abhidharmy (Abhidharmakośa)* [The Encyclopedia of Abhidharma]. T. 1: *Razdel I: Uchenie o klassakh elementov; Razdel II: Uchenie o faktorakh dominirovaniia v psikhike* [Vol. 1. Pt. I: The Theory of the Classes of Elements; Pt. II: The Theory of the Factors of Domination in the Mind]. Ed. and transl. by E.P. Ostrovskaiia, V.I. Rudoi. Moscow: Ladomir, 1998, pp. 11–113 (in Russian).
- Saddharmalankavataraśūtram*. Ed. by P.L. Vaidya. Darbhanga: The Mithila Institute of Post-Graduate Studies and Research in Sanskrit Learning, 1963 (in Sanskrit).
- Schmithausen, Lambert. *Alayavijñāna: On the Origin and the Early Development of a Central Conception of Yogācāra Philosophy*. 2 vols. Tokyo: The International Institute of Buddhist Studies, 1987 (in English).
- Schmithausen, Lambert. *The Genesis of Yogācāra-Vijñānavāda: Responses and Reflections*. Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies, 2014 (in English).
- The Scripture on the Explication of Underlying Meaning*. Transl. by J.P. Keenan. Berkeley: Numata Center for Buddhist Translation and Research, 2000 (in English).
- Shokhin V.K. *Brakhmanistskaia filosofiiia* [Brāhmaṇist Philosophy]. Moscow: Vostochnaya literatura, 1994 (in Russian).
- Shokhin V. K. *Shkoly indiiskoi filosofii: Period formirovaniia (IV v. do n.e. — II v. n.e.)* [Schools of Indian Philosophy: The Formation Period, 4th Century BC — 2nd Century AD]. Moscow: Vostochnaya literatura, 2004 (in Russian).
- Suzuki, Daisetsu Teitaro. “Introduction”. In: *The Lankavatara Sutra: A Mahayana Text*. Transl. by D. T. Suzuki. London: George Routledge and Sons, 1932, pp. xi–xlix (in English).
- Torchinov E.A. “O psikhologicheskikh aspektakh ucheniia prajñāpāramity (na primere “Vajracchedika-prajñāpāramitā-sūtry”)” [On the Psychological Aspects of the Prajñāpāramitā Teaching (Using the Example of the “Vajracchedika-prajñāpāramitā-sūtra”)]. In: *Psikhologicheskie aspekty buddizma* [Psychological Aspects of Buddhism]. Ed. by N.V. Abaev. 2nd ed. Novosibirsk: Nauka, 1991, pp. 104–125 (in Russian).
- Torchinov E.A. *Vvedenie v buddologiiu* [An Introduction to Buddhist Studies]. St. Petersburg: Sankt-Peterburgskoe filosofskoe obshchestvo, 2000 (in Russian).

- Vasubandhu. *Abhidharmakośabhāṣya of Vasubandhu*. Ed. by P. Pradhan. Patna: K.P. Jayaswal Research Centre, 1967 (in Sanskrit).
- Vasubandhu. *Entsiklopediia Abhidharmy (Abhidharmakośa)* [The Encyclopedia of Abhidharma]. *T. 1: Razdel I: Uchenie o klassakh elementov; Razdel II: Uchenie o faktorakh dominirovaniia v psikhike* [Vol. 1. Pt. I: The Theory of the Classes of Elements; Pt. II: The Theory of the Factors of Domination in the Mind]. Ed. and transl. by E.P. Ostrovskaia, V.I. Rudoi. Moscow: Ladamir, 1998 (in Russian).
- Vasubandhu. *Entsiklopediia Abhidharmy (Abhidharmakośa)* [The Encyclopedia of Abhidharma]. *T. 2: Razdel III: Uchenie o mire; Razdel IV: Uchenie o karme* [Vol. 2. Pt. III: The Theory of the World; Pt. IV: The Theory of Karma]. Ed. and transl. by E.P. Ostrovskaia, V.I. Rudoi. Moscow: Ladamir, 2001 (in Russian).
- Vasubandhu. *Entsiklopediia buddiiskoi kanonicheskoi filosofii (Abhidharmakośa)* [Encyclopedia of Buddhist Canonical Philosophy (Abhidharmakośa)]. Transl. into Russian, comment. and study by E.P. Ostrovskaia and V.I. Rudoi. St. Petersburg: St. Petersburg State University Publishers, 2006 (in Russian).
- Vasubandhu. “The Teaching of the Three Own-Beings (Tri-Svabhāva-Nirdeśa)”. In: Anacker Stephen. *Seven Works of Vasubandhu, the Buddhist Psychological Doctor*. Delhi: Motilal Banarsidass, 2005, pp. 278–297 (in English), 464–466 (in Sanskrit).

The Concept of Store-Consciousness in the *Laṅkāvatāra-Sūtra*

(Pis'mennye pamiatniki Vostoka, 2021, volume 18, no. 2 (issue 45), pp. 36–50)
Received 01.02.2021.

Sergey L. Burmistrov

Institute of Oriental Manuscripts, Russian Academy of Sciences; Dvortsovaia naberezhnaia 18, St. Petersburg, 191186 Russian Federation.

For the first time, the concept of store-consciousness appears in the *Laṅkāvatāra-sūtra*. The formative period of the *sūtra* dates back to the 2nd and 3rd centuries AD, which allows us to suppose that this concept — one of the fundamental concepts in Yogācāra philosophy — appeared long before the formation of the Yogācāra itself and, possibly, before the appearance of the Madhyamaka school, historically the first Mahāyāna Buddhist philosophical school. Store-consciousness is the basis for seven empirical types of consciousness denoted as the *pravṛtti-vijñāna*, the “evolving consciousness”. The attainment of enlightenment is a cessation of the activity of evolving consciousness, but the store-consciousness remains free from real and potential afflictions and dispositions determined by karma. In the *sūtra*, the concept of store-consciousness is associated with the teaching on three own-beings, and this shows that the basic Yogācāra notions are fully presented in the *sūtra*. The causes of evolving consciousness are: the ignorance concerning the real nature of the objects of the mind; the affliction proceeding from *saṃsāra*; the essence of consciousness consisting in the difference between the subject and the object; and the attraction to forms that support *saṃsāra*.

Key words: religious and philosophical systems of ancient India, written monuments of Buddhism, Mahāyāna Buddhist philosophy, Yogācāra, store-consciousness, Buddhist psychology, *Laṅkāvatāra-sūtra*, Asaṅga, Abhidharma.

About the author:

Sergey L. Burmistrov, Dr. Sci. (Philosophy), Leading Researcher, the Section of South Asian Studies of the Department of Central Asian and South Asian Studies, IOM RAS (SLBurmistrov@yandex.ru).