

С. Л. Бурмистров

**ОППОЗИЦИИ «СУБСТАНЦИАЛЬНОЕ — НОМИНАЛЬНОЕ»  
И «АБСОЛЮТНОЕ — ОТНОСИТЕЛЬНОЕ»  
В «КОМПЕНДИУМЕ АБХИДХАРМЫ» АСАНГИ**

**АННОТАЦИЯ.** Субстанциальное понимается в трактате Асанги (IV в.) «Компендиум Абхидхармы» (*Abhidharma-samuccaya*) как то, что не зависит от слов или концепций, номинальное — как то, существование и онтологический статус чего определяются словами. Относительное в трактате — то, что способствует притоку аффектов, абсолютное — то, что способствует очищению от них. Эти оппозиции соотнесены с понятием истинной реальности, которая сама лежит за пределами всяких оппозиций, а также друг с другом. Согласно Асанге, все дхармы относительны, так как все они служат основой для притока аффектов, и все абсолютны, так как служат основой для очищения сознания от аффектов; все номинальны, так как зависят от слов, коими их обозначают, и все субстанциальны, так как слова выступают только условными обозначениями для них и не затрагивают их сущности. Обе эти оппозиции детерминированы аффектами, изначально присутствующими в потенциальном состоянии (*bīja*) в индивидуальном потоке дхарм и представляют собой только концептуальные структуры, не являющиеся описанием реальности. Сама же истинная реальность — это сознание-сокровищница (*ālaya-vijñāna*), благодаря которой возможно возникновение оппозиций, но которая ими при этом не затрагивается. Восприятие этих оппозиций как элементов самой реальности есть препятствие на пути к нирване, и их анализ в трактате имеет сотериологический характер.

**КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА:** Асанга, ранняя йогачара, понятие субстанции, понятие относительности в философии, буддийская сотериология

УДК 294.3

DOI 10.31250/2618-8600-2019-4(6)-146-160

БУРМИСТРОВ Сергей Леонидович — д.филос.н., в.н.с., Институт восточных рукописей РАН (Россия, Санкт-Петербург)  
E-mail: SLBurmistrov@yandex.ru

Значительную часть первой главы основополагающего для йогачары трактата «Компендиум Абхидхармы» (*Abhidharma-samuccaya*) Асанги (IV в.) составляет перечисление и анализ аспектов, в которых рассматриваются дхармы. Эта часть трактата не только раскрывает содержательные особенности философии йогачары, но и показывает специфику йогачаринской логики, демонстрируя множество оснований, по которым могли классифицироваться состояния психики согласно буддийскому учению.

На первый взгляд, классификация эта кажется несложной. Асанга говорит: «Какова классификация групп [дхарм], элементов [познавательного акта] (*dhātu*) и источников [сознания]? Она такова: [группы, элементы и источники делятся на] субстанции, объекты познания, [имеющие] форму, [характеризующиеся] притоком аффективности, относящиеся к возникновению и т. д., прошедшее, условия и т. д., сущность, количество, цель» (Asanga 1950: 16; Asanga, *Sthiramati* 2003: 132). Дальнейшее изложение классификаций дхарм показывает, что наиболее важными аспектами, с точки зрения которых рассматриваются психофизические состояния в трактате, оказываются количество и цель рассмотрения. Каждый фрагмент, в котором излагается та или иная конкретная классификация, завершается указанием на цель именно такой классификации, причем цели эти, естественно, всегда имеют сотериологический характер. Асанга не рассматривает эти качества совершенно детально: цель составления «Компендиума Абхидхармы» была, видимо, в другом — представить буддийским интеллектуальным кругам новое учение, связав его с основными положениями буддийской догматики. Тем не менее уже из указываемых Асангой целей рассмотрения каждой классификации элементарных психофизических состояний видно, что разделение их по классам имеет задачу помочь адепту анализировать каждое движение своей психики с тем, чтобы преодолеть аффекты, препятствующие его движению по пути к нирване, и устранить не только аффективные, но и эпистемологические препятствия, не позволяющие ему узреть истинную реальность (*bhūta-tathatā*).

Исходной точкой классификации дхарм здесь выступает понятие субстанции (*dravya*). «Субстанция, — говорит Асанга, — это [та часть] сферы органов чувств, [которая] не зависит от слов, [коими ее обозначают], и от всего, что отличается от нее. Все [группы, элементы и источники сознания поэтому являются] субстанциями [и рассматриваются] для освобождения от привязанности к [представлению о] Я как субстанции» (Asanga 1950: 16). Иначе говоря, субстанцией может называться только то, что существует само по себе, независимо от того, является ли оно объектом познания и было ли таковым ранее и каким образом оно было познано. В этом отношении позиция йогачары может быть с известной осторожностью сопоставлена с учением новоевропейских философов о субстанции. Рене Декарт в «Первоначалах философии» определяет субстанцию как «ту вещь, коя существует, совершенно не нуждаясь для своего бытия

в другой вещи» (Декарт 1989: 334). У Декарта субстанция понимается, таким образом, *онтологически*: она такова независимо от того, познает ли кто-либо ее как субстанцию или же, ошибаясь, отрицает ее субстанциальность. Субстанция как то, что может существовать и реально существует *per se*, благодаря самой себе, сходным образом понимается и в ряде школ индийской философии. Так, в монистической веданте (*advaita-vedānta*) Шанкары и его последователей Брахман как первоначало Вселенной и, строго говоря, *единственная* реальность описывается именно как *svabhāva*, «самосущее», существующее само по себе и не зависящее в своем бытии ни от чего другого.

Учение йогачары о субстанции, как видно из приведенных цитат, несколько тоньше. Асанга говорит не об *онтологическом*, а об *эпистемологическом* статусе субстанции: она — это то, что существует независимо от слов и концепций, при помощи которых ее познают. Это хорошо видно из дальнейшего рассуждения Асанги: «Какие [группы, элементы и источники сознания являются только] обозначениями? Сколько их и для чего [необходимо их] изучение? Обозначение — это [та часть] сферы органов чувств, [которая] зависит от слов, [коими ее обозначают], и от всего, что отличается от нее. Все [группы, элементы и источники сознания поэтому — только] обозначения, [и они рассматриваются] для освобождения от привязанности к [представлению о] Я как обозначению» (Asanga 1950: 16). Каким образом все группы дхарм, элементы познавательного акта и источники сознания могут быть одновременно и субстанциями, и лишь элементами языка описания? Единственное разумное объяснение таково: статус дхармы определяется позицией того, кто оценивает ее применительно к целям освобождения. В отличие от мадхьямаки, в которой вся эмпирически воспринимаемая и осмысляемая еще не просветленным разумом реальность понималась как *пустая* (*śūnya*), в йогачаре субстанциальное и номинальное рассматривались как статусы, приписываемые чисто внутрисознательным реалиям в зависимости от предшествующей кармы индивида, которая и определяет его мировидение и от конкретных особенностей которой зависят его пути к нирване. Здесь между йогачарой и мадхьямакой есть одно тонкое, но тем более важное отличие: для шуньявадинов слова и концепции — всего лишь сочетания *слов*, тогда как в йогачаре они понимаются как конструкции *ментальные* (Gold 2015: 221). Или, проще говоря, в понимании Нагарджуны и его последователей, о группах дхарм и прочих элементах буддийской догматики только говорится как о реальных (*svabhāva*, «самосущих»), на самом же деле они номинальны; у Асанги же ставится вопрос о том, почему они не только называются самосущими, но и буквально *понимаются* как самосущие, и необходимо объяснить, почему мы действительно мыслим о чем-то как о субстанциальном, чтобы затем преодолеть это заблуждение и увидеть реальность такой, как она есть (*yathābhūtam*).

Сотериологический характер учения йогачары о субстанции подчеркивается и комментарием Стхирамати к «Компендиуму Абхидхармы»: «Изложением признаков субстанциального устраняется неведение относительно него. [Словами] “все [группы, элементы и источники сознания суть] субстанции” устраняется неведение, [порождаемое] другими объектами. [Словами] “...для освобождения от привязанности к [представлению о] Я как субстанции” устраняется наложение с другими [объектами]» (dravyasato lakṣaṇanirdeśena tatsaṃmohaḥ prahīyate / sarvāṇi dravyasantītyanena vastusaṃmohaḥ prahīyate ātmadravyābhīniveśatyājanārt hamityanena samāropaḥ prahīyate) (Sthiramati 1976: 20).

Понимание оппозиции «субстанциальное — номинальное» как лишь элемента языка описания, определяемого сотериологическими целями, принципиально важно в контексте как буддийской философии, так и индийской философской мысли вообще. В мадхьямаке оппозиции понимались как лишь словесные конструкции, призванные направить адепта, пока он еще недостаточно глубоко понимает суть буддийского учения (как оно интерпретировалось шуньявадинами), и вполне возможным явлением считалась своего рода «загрязненность чистой», при которой буддийские истины сами становились предметом аффектов, привязывающих адепта к сансаре. На самом же деле, по мысли мадхьямиков, все оппозиции в конечном счете ложны, хотя некоторые и могут послужить вспомогательными инструментами на пути к познанию истины. Достаточно сравнить понимание термина *dravya* в «Компендиуме Абхидхармы», например, со смысловым наполнением этого же слова в вайшешике, где оно использовалось как обозначение некоей несомненной реальности, никоим образом от языка описания и от познавательных инструментов не зависящей.

В вайшешике *dravya* обозначает все то, что может иметь качества или совершать действие (или в отношении чего может совершаться действие), хотя она отличается и от качества (*guṇa*), и от действия (*karma*). Вещь должна сначала *быть* («сначала», разумеется, логически, но не обязательно хронологически), чтобы она могла иметь качества или двигаться (Чаттерджи, Датта 1994: 223). Субстанции отличаются друг от друга по множеству свойств: так, земля, вода, огонь, ветер, атман и разум (*manas*) характеризуются неединичностью (*anekatva*); пространство, время и направление обладают вездесущностью и являются общим вместилищем всего сущего (Прашастапада 2005: 51, 53). Субстанции могут вступать друг с другом в сочетания, которые в дальнейшем сохранятся или распадутся, субстанции характеризуются качествами, которые позволяют различать разные *dravya* или объединять их по тому или иному признаку. Очевидно, что предположение о чисто номинальном статусе субстанций обесмысливало бы всю эту картину мира, ибо тогда не было бы *объективных* оснований категоризировать субстанции тем или иным образом или говорить о наличии у них качеств. Подобно древнеиндийским грамматистам,

вайшешики исходили из постулата, что нет ничего ни в языке, ни в познании, чего не было бы в реальности (Лысенко 2001: 78).

Буддисты же в отношении языка были совершенными номиналистами. Мы лишь условно даем названия вещам, условно и на основании часто совершенно случайных сходств объединяем вещи в классы, и тем более условны обозначения высшей реальности, которая сама по себе неопишима (anirvacanīya) и к которой наставник может только подвести адепта, чтобы тот познал ее сам. Поэтому ни одна категориальная схема не более и не менее истинна, чем другая: все они — только порождения кармы, ранее накопленной индивидом (насколько вообще можно говорить об «индивиде» применительно к буддийской философии). Понимание любых словесных конструкций как номинальных было естественным результатом развития буддийской философии, в которой конвенционализм в отношении языка был заложен изначально. Подобно дхармам, ни одна из которых не имеет «самости» (anātman), слова тоже не имеют за собой ничего, кроме соглашения называть тот или иной предмет именно так. Поэтому и категоризация эмпирически данной нам реальности имеет чисто номинальный характер, а значит, что угодно может быть названо субстанциальным или номинальным в зависимости от того, каковы в данный момент цели того, кто говорит, и от того, кому он адресуется.

Следует подчеркнуть, что Асанга везде указывает цель рассмотрения той или иной категории, и в данном случае цель классификации дхарм на субстанциальные и номинальные — преодоление аффективной привязанности (abhiniveśa) к идее Я как субстанциального или номинального, и если преодоление представления о субстанциальном Я в контексте буддийского учения — цель понятная, то преодоление представления о Я как конвенции требует краткого пояснения.

Основатель школы мадхьямака Нагарджуна (I – II вв.) в своем opus magnum «Коренные строфы о Срединном пути» (Mūla-madhyamaka-kārikā) отрицает все и всяческие оппозиции, включая и оппозицию реального и нереального: то и другое суть такая же конвенция, как и любые слова, и столь же препятствует познанию истинной реальности, что и любые аффекты (kleśa). «Этот реальный деятель не совершает реального действия, — гласит текст “Коренных строф...” — Нереальный деятель тоже не стремится совершить нереальное действие» (sadbhūtaḥ kāraḥ karma sadbhūtaḥ na karotyayam, kāraḥ nāryasadbhūtaḥ karmāsadbhūtamīhate). Чандракирти в своем комментарии поясняет, что реальный деятель не может совершить реальное действие именно потому, что оно уже реально, а деятель нереальный ничего не может совершить по причине своей нереальности (Nāgārjuna 1960: 75). Иначе говоря, Нагарджуна показывает противоречивость понятия причинности, а следовательно, отрицает и реальное существование субъекта — по крайней мере, в той степени, в которой субъект является субъектом действия. Аналогично опровергается

и реальное существование субъекта в других его аспектах, так что считать его даже номинальным невозможно: относительно-истинные утверждения должны быть хотя бы логически осмысленными, тогда как говорить о субъекте даже как об условной конструкции — значит, с точки зрения мадхьямаки, говорить бессмыслицу.

Эта мысль находит свое развитие и в йогачаре, где субъект (действующий, познающий, желающий и т. д.) понимается, однако, не как словесный, а как *ментальный* конструкт. Тем не менее взгляд на субъект даже как на нечто номинальное должен быть преодолен, так как он в той же мере, что и представление о субстанциальном Я, выступает эпистемологическим препятствием на пути к познанию реальности, так как даже номинальное Я есть некий *конструкт*, а всякий конструкт, по мысли махаянских мыслителей, есть *jñeyā-āvaraṇa*, «эпистемологическое препятствие», то, что не позволяет увидеть *yathābhūtam*.

Аналогичные рассуждения мы видим и далее, когда Асанга говорит о различии между относительными и абсолютными дхармами. «Какие [из групп, элементов и источников сознания] относительны, сколько [их] и для чего [они] рассматриваются? Относительны [те, которые служат] основой для притока аффектов. Все [группы, элементы и источники сознания] относительны, [и они] рассматриваются для освобождения от привязанности к [представлению о] Я как причине (*nimitta*, тиб. *rgyur*) притока аффектов. Какие [из групп, элементов и источников сознания] абсолютны, сколько [их] и для чего [они] рассматриваются? Абсолютны [те, которые служат] основой очищения. Все [группы, элементы и источники сознания] абсолютны, [и они] рассматриваются для освобождения от привязанности к [представлению о] Я как причине (*nimitta*, тиб. *rgyu*) очищения» (Asanga 1950: 16). Сам по себе эмпирически воспринимаемый мир (*kāmaloka*) да и более высокие миры форм и не-форм (*gūraloka*, *agūryaloka*) не осознаются как препятствующие освобождению, что вполне естественно: если бы мир сам по себе был препятствием, освобождение было бы невозможно. Но воспринимаемая нами в обыденном состоянии сознания реальность может быть основой равно для благих и неблагих тенденций — в зависимости от того, что сам человек в себе пестует. «Атман есть признак и причина загрязнения (*ātma saṃkleśasya nimittam*)», — говорит в своем комментарии Стхирамати (Sthiramati 1976: 20). Представление о наличии некоего реального центра личности, который может существовать вечно, перерождаясь из тела в тело (как учат брахманистские школы), или умереть вместе со смертью тела (как учили некоторые из современников Будды), само по себе есть «симптом» закабаления в сансаре. В то же время многозначность термина *nimitta*, который может означать как признак, так и причину, позволяет интерпретировать слова Стхирамати и в том смысле, что представление об атмане есть в равной мере причина сансарического закабаления.



Здесь, как и в случае с оппозицией субстанциального и номинального, статус дхармы зависит от целей, ради которых предпринимается ее рассмотрение, основная же цель всех этих практик — преодоление представления о каком бы то ни было Я, которое могло бы быть причиной закабаления, освобождения, загрязнения аффектами, очищения от них и т. д. Следует заметить, однако, что само разделение реальности на относительный (*saṃvṛtti*) и абсолютный (*paramārtha*) уровни впервые встречается как систематически разработанная концепция в мадхьямаке, так что тезис об условности самого этого деления направлен не в последнюю очередь против Нагарджуны и его последователей, которые понимали истинную реальность именно как абсолютную, а значит, невыразимую и немислимую для непросветленного сознания. Сам основатель мадхьямаки в «Коренных строфах о Срединном пути» говорил: «Победителями [то есть буддами. — С. Б.] сказано, что во всех учениях пустота — это освобождение. О тех же, для кого пустота [сама есть] учение, говорится, [что они] не достигнут цели» (*śūnyatā sarvadṛṣṭinām proktā niḥsaraṇaṃ jinaiḥ, yeṣāṃ tu śūnyatā dṛṣṭistānasādhyān babhāṣire*) (Nāgārjuna 1960: 108), а его последователь Чандракирти во «Введении в мадхьямику» пояснял: «Поскольку, таким образом, вещи, подобно образу отражения [в зеркале], пусты — лишены собственного бытия, постольку, с точки зрения обеих истин — и относительной, и абсолютной, — [они] не имеют собственного бытия и сущности. Поэтому не обладают постоянством и прерывностью» (Чандракирти 2004: 124). С этой точки зрения понятнее становится и суть представления об относительной истине в буддизме махаяны. Джнянагарбха определял *saṃvṛtti-satya* как «условное мирское соглашение» и «то, что выражается словами или иными знаками» (Akaḥane 2008: 1122), а если так, то к этой категории относятся и любые концептуальные конструкции, выражены они словами или нет. Они могут, возможно, представлять собой предрассудки в смысле *Vorurteil* у Гадамера, от которых человек бессознательно отталкивается в своих рассуждениях, хотя изначально он принимал их как сознательные, оформленные в словах утверждения, или быть результатом некоторой повседневной прагматики, как, например, кажущееся естественным различие нашего собственного тела или психики и внешнего по отношению к ним мира, которое порождается особенностями строения человеческого тела и психики и может нарушаться при некоторых психических заболеваниях. Как и оппозиция «субстанциальное — номинальное», противопоставление относительного и абсолютного само по себе для мадхьямиков не имеет смысла, так как вообще все противопоставления *пусты*, бессмысленны, будучи только словесными конструкциями, которые непросветленное сознание принимает за отражение реального положения дел.

Позиция йогачаринов несколько сложнее. Для них несомненно, что это противопоставление не отражает реальности, но вопрос в том, каковы

причины появления этой оппозиции в нашем сознании и какое отношение она имеет к познанию *bhūta-tathatā*, и преодоление непроизвольного восприятия человеком этой оппозиции (равно как и всех прочих) как отражающей реальность — это достижение мудрости (*prajñā*) как эпистемологического эквивалента просветления (*bodhi*) (Островская-мл. 1993: 406). Эпистемологический аспект этой оппозиции нашел отражение и в работах буддийских логиков — Дигнаги и Дхармакирти, которые, как известно, были йогачаринами. В буддийской эпистемологии валидными источниками знания считались лишь непосредственное чувственное познание и основанные на нем логические рассуждения, причем в последнем случае следовало всегда учитывать естественную склонность непросветленного сознания воспринимать логические построения («карту» реальности, не отражающую к тому же всей ее полноты и искажающую в ней очень многое) за саму реальность. Препятствия, не дающие человеку возможность воспринять ее такой, какова она есть, сознание человеческое строит само — из аффектов, которые заложены в индивидуальном потоке дхарм изначально, но должны быть в конце концов искоренены. В йогачаре четко различались вещи сами по себе (*vastu*), объекты чувственного восприятия (*viṣaya*) и объекты сознания (*ālambana*), и реальностью в высшем, окончательном смысле слова (*paramārtha*) считались только сами вещи, предстающие перед познающим субъектом как воспринимаемые объекты. Объекты же сознания и обозначающие их языковые знаки понимались как ментальные конструкты (*parikalpita*), то есть были лишь относительно реальными (*saṃvṛtti*). Таким образом, перед нами предстает здесь система уровней познания, соотнесенных друг с другом иерархически (Cabezón 1994: 132). Подлинное познание, просветление, истинная реальность в этой системе оказываются разными аспектами (эпистемологическим, религиозным и онтологическим) одного и того же — нирваны, которая и выступает окончательной целью всех буддийских практик.

Как видим, оппозиции «субстанциальное — номинальное» и «абсолютное — относительное» сами соотносятся не только с *bhūta-tathatā*, но и друг с другом. Все дхармы относительны, так как все они служат основой для притока аффектов, и все абсолютны, так как служат основой для очищения сознания от аффектов; все они номинальны, так как зависят от слов, коими их обозначают, и все субстанциальны, так как слова выступают только условными обозначениями для них и не затрагивают их сущности. Сами ментальные конструкции, которые возникают в еще не просветленном сознании, ответственны за формирование концептуальной картины мира, к элементам которой сознание аффективно привязывается, так как еще не освобождено от изначально содержащихся в нем аффектов. Главным из таких ментальных конструктов, выросших из потенциальных аффектов («семян», *bīja*), является, конечно, понятие Я, вокруг которого и кристаллизуется то, что мы называем личностью со всеми ее



индивидуальными особенностями. Так как образ и понятие *Я* аффективно окрашены, то такую же аффективную окраску приобретают и все остальные структуры личности — телесные, умственные, эмоциональные, социальные и проч., и именно это и должно быть преодолено для постижения истинной реальности.

Все эти представления могут быть полнее объяснены, если мы обратимся к ключевому для йогачары понятию *сознания-сокровищницы* (*ālaya-vijñāna*). Само это понятие было введено йогачаринами для обоснования единства сознания до и после его глубокого «разрыва» (состояние комы или обморока, глубокая медитация с утратой чувства «я», смерть и следующее за ней новое рождение и т. п.) (Schmithausen 1987, vol. I: 4–6). Во многих популярных работах по буддизму йогачара называется идеалистической системой, и действительно, на первый взгляд это кажется справедливым: ведь в ней все «внешние» объекты понимаются как порождения самого же сознания, которое, пока остается непросветленным, подвержено действию аффектов, выступающих причинами возникновения объектов. Однако эта точка зрения не ухватывает одной важнейшей черты йогачары как системы: в ней порождением сознания являются не только объекты, но также и сам субъект. Он, как ментальный конструкт, представляет собой множество элементарных состояний безличного по сути своей сознания, которые только условно (*prañaptimat*) связываются воедино понятием *Я*. И «внешние» объекты, и субъект суть только результаты прорастания «семян», актуализации потенциальных аффектов (*bīja*), благодаря которым только и становится возможным восприятие условного понятия *Я*, реально отражающего лишь относительную устойчивость индивидуального потока дхарм, как чего-то субстанциального. То, что мы называем «реальностью», сформировано всей нашей ранее накопленной и еще не результировавшей кармой, и наблюдаемая нами общность эмпирического мира обусловлена исключительно сходством нашей кармы; с живым существом, имеющим карму, радикально отличную от нашей, мы не могли бы найти никакого общего языка и даже, возможно, вообще не восприняли бы его как живое существо. Различение субстанциального и номинального, абсолютного и относительного, таким образом, само оказывается порождением кармы, созданной ранее в том потоке мгновенно-существующих дхарм, который мы условно называем «личностью», а значит, столь же относительно, как и любые другие различия. Однако назвать различия произвольными все же нельзя, ибо не существует субъекта, который бы по своему произволу мог бы их проводить, и все они тоже порождены кармой. Разъясняя природу индивидуального эмпирического сознания (*citta*), Асанга говорит: «Что такое сознание (*citta*)? Это сознание-сокровищница, [вмещающее] все семена и заключающее в себе кармически обусловленные диспозиции групп, элементов и источников [сознания]. Оно [называется] также сознанием созревания [или] схватывающим сознанием, так как содержит

диспозиции» (*tatra cittam katamat / skandhadhātāvāyanavāsanāparibhāvitam sarvabhījakamālayavijñānam vipākavijñānamādānavijñānamapī tat*) (Asanga 1950: 12). Этими диспозициями — предрасположенностями к тем или иным способам деятельности, стилям мышления, формам эмоционального реагирования и т. п. — и объясняется склонность одного человека рассматривать как субстанции то, в чем другой будет видеть лишь конвенцию. Термин «сознание созревания» Сthирамати поясняет так: сознание-сокровищница называется «сознанием созревания», «потому что создана прежняя карма» (или, если перевести более точно, не заботясь о стилистике, «по причине того, что [сознанию-сокровищнице свойственна] созданность прежней кармы» — *pūrvakarmanirmitatvāt*), а «схватывающим сознанием» оно называется потому, что порождает иллюзорное представление о неизменном Я (*ātman*), которое может перерождаться, обретая новые тела (*punaḥ punaḥ pratisaṃdhibandhe ātmabhāvopādānādānavijñānam*) (Sthiramati 1976: 11). Существование такого Я означало бы, что между ним и всем остальным проходит некая *онтологическая* (а не эпистемологическая только) граница, которую невозможно преодолеть никаком способом, а значит, истинное знание (согласно большинству индийских религиозно-философских систем, исключающее деление на субъект и объект) стало бы невозможным, и нирвана оказалась бы недостижимой.

Сознание-сокровищница и выступает в трудах Асанги инстанцией, благодаря которой возможно возникновение оппозиций (*bheda*, букв. «деление»). Когда мы говорим об объекте, что он есть нечто субстанциальное, то есть не зависит от наших слов и теорий относительно него, или что он номинален, то есть представляет собой феномен языка описания, мы тем самым совершаем выход (абсолютно иллюзорный притом!) за рамки сознания — так, как будто бы мы могли, образно говоря, взять в одну руку предмет, а в другую — наше представление о предмете или понятие о нем и сравнить их. Но сознание, пока оно не просветлено, никогда не имеет дела с *самой* реальностью, а только с множеством *объектов сознания* (*ālambana*), так что ни один объект в этом смысле не может считаться чем-то существующим вне и помимо сознания (Чаттерджи 2004: 51). Коль скоро реальность вне сознания для нас закрыта (пока мы не обрели просветления), то все оппозиции следует понимать как порождения самого сознания, а значит, разница между субстанциальным и номинальным должна рассматриваться сугубо прагматически — способствует ли данное различие продвижению данного индивида к просветлению или нет.

Проиллюстрировать это учение можно концепцией американского философа Нельсона Гудмена (1906–1998) о мирах как знаковых системах. Вопрос о том, из каких объектов состоит мир, может быть задан, согласно ему, только в рамках определенной теории или знаковой системы, так как невозможно сравнить описание мира с миром самим по себе, таким,

который никем не изображен и не осмыслен, поэтому не может существовать никакой единственно правильной картины мира: все, что мы можем знать о реальности, содержится только в версиях ее описаний. Способы же моделирования миров определяются целями, ради которых оно осуществляется, так что любая модель оказывается принципиально неполна. Более того, всякая новая модель создается из материала других моделей, подвергнутого пересмотру и перекомпоновке, так что любая концепция всегда опирается на другие концепции (Дмитриев 2004: 110–111). «Истинность утверждений и правильность описаний, представлений, экземплификаций, выражения — композиции, рисунка, дикции, ритма — это прежде всего вопрос соответствия тому, к чему осуществляется та или иная референция, или другим представлениям, или способам и методу организации. Различия между соответствием версии миру, мира — версии и версий — друг другу или другим версиям исчезают, когда признана роль версий в создании миров, которым они соответствуют» (Гудмен 2001: 253).

Используя эту иллюстрацию, можно сказать, что и в йогачаре эмпирически воспринимаемая реальность есть лишь «версия», равноправная с другими версиями, сформированными другими сознаниями. Если так, тогда те или иные понятия можно противопоставлять друг другу или объединять под общей категорией — суть их не изменится: они будут только ментальными конструкциями. Особенность йогачары, однако, в том, что оппозиции в сознании формируются по аффективным причинам, и именно эта аффективность должна быть снята, чтобы адепт мог начать свое движение к просветлению. Аффективны в этом случае и оппозиции «субстанциональное — номинальное» и «абсолютное — относительное»: в них не заключена никакая реальность, которая не зависела бы от индивидуального потока дхарм, и все они суть только следствия ранее накопленной кармы. Ее невозможно преодолеть, но можно так настроить собственное сознание, чтобы в дальнейшем создавалась лишь та карма, которая способствует просветлению. Работа же с сознанием адепта требует учета его личностных особенностей, для чего в буддизме разработана подробная классификация типов личностей. Как говорит Васубандху в классическом трактате «Энциклопедия Абхидхармы» (*Abhidharmakośa*), адептам могут быть свойственны «тройственные заблуждения, способности и склонности, [поэтому дается] три [способа] объяснений: по группам и т. д.», в комментарии же (*Abhidharmakośa-bhāṣya*) разъясняется: «Тройственные — [имеющие] три вида. И действительно, у живых существ бывают *три вида заблуждений*: одни заблуждаются относительно явлений сознания, рассматривая их совокупность как атман, Я; другие — относительно материи; третьи — относительно материи и сознания. *Способности* также бывают *трех видов*: большие, средние и слабые. То же самое и со склонностями: одни склонны к восприятию кратких наставлений, другие — средних, третьи — пространных. *Три способа объяснений [дхарм]* — по

группам, источникам сознания и классам элементов — предназначены соответственно для этих [трех категорий учеников]» (Васубандху 1998: 212–213). Для каждого ученика должно быть определено, к какому из типов он относится, и работа с ним должна вестись соответственно масштабу и характеру его способностей. Таким образом, для каждой из бинарных оппозиций в этой части «Компендиума Абхидхармы» Асанга указывает, от какого духовного «недуга» исцеляет ее анализ.

В более поздних буддийских школах типологизация личностей становится сложнее. Так, в трактате «Ратнаготра-вибхага» (Ratnagotra-vibhāga), авторство коего приписывается Майтреянатхе, одному из основателей йогачары, указывается, что все живые существа можно также разделить на тех, кто совершенно привязан к мирской жизни и не ищет нирваны; тех, кто ищет освобождения из сансары; и тех, кто не ищет ни нирваны, ни мирских радостей. Первые не могут даже ступить на путь, ведущий к просветлению. Вторые — те, кто ищет просветления, — могут следовать истинному пути или придерживаться ложных с точки зрения буддизма воззрений (таких, как джайнизм, материализм или различные учения странствующих аскетов времен Будды), которые, естественно, не ведут к освобождению и нирване. Ложными, помимо этих, считаются также воззрения тех, кто отрицает учение о пустоте, и тех, кто, напротив, аффективно привязан к учению о пустоте, что тоже говорит об опасности всяких аффектов, в том числе тех, которые направлены на благие сами по себе предметы (Brown 1991: 70–71). Далее, один адепт может быть более привязан к вещам внешнего мира, другой — к собственной личности (социальному статусу, знаниям и проч.), и от этого также зависят формы работы учителя с таким учеником. Язык описания психики должен соответствовать особенностям характера ученика, и без этого ни одна практика не может быть результативной, а значит, оказывается бессмысленной и поддерживающая эту практику философия (Рудой, Островская, Ермакова 1999: 76).

Таким образом, каждая из рассматриваемых оппозиций анализируется Асангой с учетом задач, для которых она необходима, и типов личностей, для которых соответствующее противопоставление может быть актуальным. Адепт должен уметь анализировать собственное сознание, определяя ведущие аффекты в каждый момент времени и находя противоядия против них в классификации аффектов, приведенной во второй части первой главы «Компендиума Абхидхармы». На это направлены и первые две оппозиции, о которых говорит Асанга, — субстанциального — номинального и абсолютного — относительного, и видение психики через призму этих противоположностей, с точки зрения философии йогачары, позволит адепту полнее очистить свое сознание от омрачающих его аффектов и достичь знания истинной реальности — просветления.

## СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

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.

*Гудмен Н.* Способы создания миров / Пер. с англ. А. Л. Никифорова, Е. Е. Ледникова, М. В. Лебедева, Т. А. Дмитриева. М.: Идея-Пресс, Логос, Праксис, 2001.

*Декарт Р.* Первоначала философии / Пер. с лат. С. Я. Шейнман-Топштейн, пер. с франц. Н. Н. Сретенского // Декарт Р. Сочинения в двух томах. Т. 1. М.: Мысль, 1989. С. 297–422.

*Дмитриев Т. А.* Нельсон Гудмен // Философы двадцатого века / Под ред. И. С. Вдовиной, Л. Б. Макеевой, Г. М. Тавризян. М.: Искусство XXI век, 2004, К. II. С. 103–122.

*Лысенко В. Г.* Проблема универсалий в вайшешике и в лингвистической философии Индии (приглашение к медленному чтению текстов) // Универсалии восточных культур / Под ред. М. Т. Степанянц. М.: Восточная литература, 2001. С. 77–121.

Островская-мл. Е. А. Буддийский эпистемологический идеал *yathābhūtam* // Буддийский взгляд на мир. Вып. 2 / Под ред. Е. А. Торчинова. СПб.: Андреев и сыновья, 1993. С. 400–409.

Праштастапа. Собрание характеристик категорий («Падарта-дхарма-санграха» с комментарием «Цветущее дерево метода» («Ньяя-кандали») Шридхары / Пер. с санскр., предисл., введ., ист.-филос. исслед. В. Г. Лысенко. М.: Восточная литература, 2005.

*Рудой В. И.,* Островская Е. П., Ермакова Т. В. Классическая буддийская философия. СПб.: Лань, 1999. Чандракирти. Введение в мадхьямику / Пер. с тиб., предисл., коммент., глоссарий и указатели А. М. Донца. СПб.: Евразия, 2004.

*Чаттерджи А. К.* Идеализм йогачары. М.: Шечен, 2004.

*Чаттерджи С.,* Датта Д. Индийская философия. М.: Селена, 1994. Akahane R. What Affected the Two Truths Theory of Jñānagarbha? Study of Satyadvayavibhanga // Journal of Indian and Buddhist Studies, 2008, Vol. 56 (3), pp. 1121–1125.

*Asanga.* Abhidharma-samuccaya / Critically edited and studied by Pralhad Pradhan. Santiniketan: Visva-Bharati, 1950.

*Asanga, Sthiramati.* Abhidharmasamuccaya and Abhidharmasamuccayabhāṣya / Ed. by Osamu Hayashima. Shiga, 2003. URL: [www.shiga-med.ac.jp/public/yugagyō/AS/AS\\_ETEXT\\_V1\\_ALL.pdf](http://www.shiga-med.ac.jp/public/yugagyō/AS/AS_ETEXT_V1_ALL.pdf) (accessed: 15.06.2015).

*Brown B. E.* The Buddha Nature: A Study of the Tathāgatagarbha and Ālayavijñāna. Delhi: Motilal Banarsidass, 1991.

*Cabezón J. I.* Buddhism and Language: A Study of Indo-Tibetan Scholasticism. N. Y.: State University of New York Press, 1994.

*Gold J.* Without Karma and Nirvāṇa, Buddhism is Nihilism: The Yogācāra Contribution to the Doctrine of Emptiness // Madhyamaka and Yogācāra: Allies or Rivals? / Ed. by J. L. Garfield, J. Westerhoff. Oxford: Oxford University Press, 2015. P. 213–241.

*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.

*Scmithausen L.* Ālayavijñāna: On the Origin and the Early Development of a Central Concept of Yogācāra Philosophy. 2 vols. Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies, 1987.

Sthiramati. *Abhidharmasamuccayabhāṣyam* / Ed. by N. Tatia. Patna: Kāśīprasāda Jāyasavāla Anuśīlana Saṁsthā, 1976.

**SUBSTANTIAL VS NOMINAL AND ABSOLUTE  
VS RELATIVE: CONCEPTUAL OPPOSITIONS IN ASANGA'S  
"COMPENDIUM OF ABHIDHARMA"**

**ABSTRACT.** Substantial is treated in Asanga's "Compendium of Abhidharma" (*Abhidharma-samuccaya*) as that which does not depend on words and conceptions, nominal — as that which existentially and ontologically determined by words and conceptions. Relative is defined in the treatise as conducive to the afflux of affects and absolute — as leading to the purification of them. But both oppositions are determined by affects that are present essentially in the individual stream of dharmas in potential state (*bīja*) and are nothing more than conceptual structures that does not touch the reality. These oppositions are correlated with each other and with the true reality that lies outside all possible oppositions. According to Asanga, all dharmas are relative, being the basis for the afflux of afflictions, and all of them are absolute, being the basis for purification of consciousness; all are nominal, being dependent on words that designate them, and all are substantial, for words are nothing more than signs and do not touch the essence of dharmas. Both these oppositions are determined by afflictions present in the potential state in the individual flow of dharmas, and they are but conceptual structures that cannot describe reality. The reality itself is store-consciousness (*ālaya-vijñāna*) that makes possible the existence of oppositions but is not touched by them. Treating these oppositions as elements of reality itself is a hindrance on the way to *nirvāṇa* and the analysis of them has a soteriological aim.

**KEY WORDS:** Asanga, early *Yogācāra*, the concept of substance, the concept of relativity in philosophy, Buddhist soteriology

Serghei L. BURMISTROV — Doctor of Philosophy, Leading Researcher, Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences (Russia, St. Petersburg)  
E-mail: SLBurmistrov@yandex.ru

REFERENCES

Akahane R. What Affected the Two Truths Theory of *Jānagarbha*? Study of *Satya-dvaya-vibhanga*. *Journal of Indian and Buddhist Studies*, 2008, vol. 56 (3), pp. 1121–1125. (In English).

Asanga. *Abhidharma-samuccaya*. Critically edited and studied by Pralhad Pradhan. Sāntiniketan: Visva-Bharati, 1950. (In Sanskrit).

Asanga, Sthiramati. *Abhidharmasamuccaya and Abhidharmasamuccayabhāṣya*. Ed. by Osamu Hayashima. Shiga, 2003. Available at: [www.shiga-med.ac.jp/public/yugagyō/AS/AS\\_ETEXT\\_V1\\_ALL.pdf](http://www.shiga-med.ac.jp/public/yugagyō/AS/AS_ETEXT_V1_ALL.pdf) (accessed: 15.06.2015). (In Sanskrit).



Brown B. E. *The Buddha Nature: A Study of the Tathāgatagarbha and Ālayavijñāna*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1991. (In English).

Cabezón J. I. *Buddhism and Language: A Study of Indo-Tibetan Scholasticism*. New York: State University of New York Press, 1994. (In English).

Chandrakīrti. *Vvedenie v madh'yamiku [Introduction to Madhyamika]*. St. Petersburg: Eurasia, 2004. (In Russian).

Chatterdzhi A. K. *Idealizm jogachary [Yogācāra Idealism]*. Moscow: Shechen, 2004. (In Russian).

Chatterdzhi S., Datta D. *Indijskaya filosofiya [Indian philosophy]*. Moscow: Selena, 1994. (In Russian).

Dmitriev T. A. [Nelson Goodman]. *Filosofy dvadcatogo veka [Twentieth century philosophers]*. Moscow: Iskusstvo XXI vek, 2004, vol. 2, pp. 103–122. (In Russian).

Gold J. *Without Karma and Nirvāṇa, Buddhism is Nihilism: The Yogācāra Contribution to the Doctrine of Emptiness. Madhyamaka and Yogācāra: Allies or Rivals?* Ed. by J. L. Garfield, J. Westerhoff. Oxford: Oxford University Press, 2015, pp. 213–241. (In English).

Goodman N. *Sposoby sozdaniya mirov [Ways of world-making]*. Moscow: Idea-Press, Logos, Praxis, 2001. (In Russian).

Lysenko V. G. [*The problem of universals in Vaiśeṣika and in the linguistic philosophy of India (invitation to slow reading)*]. *Universalii vostochnyh kultur [Universals of Oriental cultures]*. Moscow: Vostochnaya literatura, 2001, pp. 77–121. (In Russian).

Nāgārjuna. *Madhyamakaśāstra with the Commentary "Prasannapadā" by Candrakīrti*. Ed. by P. L. Vaidya. Darbhanga, 1960. (In Sanskrit).

Ostrovskaya-m. E. A. [Buddhist epistemological ideal yathābhūtam]. *Buddijskij vzglyad na mir [Buddhist worldview]*. 1993, no. 2. St. Petersburg: Andreyev i synov'ya, 1993, pp. 400–409. (In Russian).

Rudoj V. I., Ostrovskaya E. P., Ermakova T. V. *Klassicheskaya buddijskaya filosofiya [Classical Buddhist Philosophy]*. St. Petersburg: Lan', 1999. (In Russian).

Scmithausen L. *Ālayavijñāna: On the Origin and the Early Development of a Central Concept of Yogācāra Philosophy*. Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies, vol. 2, 1987. (In English).

Sthiramati. *Abhidharmasamuccayabhāṣyam* / Ed. by N. Tatia. Patna: Kāśīprasāda Jāyasavāla Anuśīlana Saṁsthā, 1976.