

## Filosofija

# TRIJŲ SAĖMONĖS PRIGIMČIŲ (TRISVABHĀVA) KONCEPCIJA ANKSTYVOJO JOGAČAROS BUDIZMO TEKSTUOSE

Audrius BEINORIUS

Vilniaus universiteto Orientalistikos centras

*Remdamasis ankstyvojo jogačaros budizmo sanskrito tekstais (IV–VI a.), autorius nagrinėja vieną esmingiausių šios mokyklos koncepcijų – trijų sąmonės prigimčių (trisvabhāva) doktriną ir jos pagrindu siekia kritiškai įvertinti, kiek pagrįstas jogačaros vertinimas kaip solipsizmo ar subjektyvaus idealizmo, neigiančio išorinio pasaulio realumą. Straipsnyje išryškinama, kad šios trys epistemologinės ideomos nereprezentuoja trijų skirtingų būties plotmių, bet atskleidžia tris skirtingas sąmonės funkcionavimo formas ar tris savitus psichologinius procesus: klaidingą suvokimą, teisingą suvokimą ir idealų suvokimą. Analizuojant soteriologinę jogačarų „sąmonės pagrindo permainos“ (āśraya parāvṛtti, tib. gnas yons su gyur ba) koncepciją, atskleidžiama, jog tai esmiškai yra netyrųjų dharmų pašalinimas suaktyvinant tyrąsias ir vaizduotės prigimtį pakeičiant tobuląja. Esminė jogačarų idėja – iššūkis ne realizmui, o realistinei epistemologijai, pripažįstančiai tiesioginį sąvokų ir ekstramentaliųjų objektų atitikimą ir neskiriančiai realaus objekto nuo įsivaizduojamo. Jogačaros tekstų analizė aiškiai byloja, kad šioje mokykloje neigiama ne išorės tikrovė, bet skirtumas tarp suvokėjo ir suvokiamybės laikomas netikru, įsivaizduotinu (abhūta), mentaliniu konstruktu (parikalpa). Todėl jogačarų poziciją galime traktuoti kaip epistemologinį monizmą.*

Unikalus budistinės minties bruožas – visoje istorijoje jokia kategorija, jokia sąvoka, filosofinė ar psichologinė doktrina nėra totaliai atmetama. Kiekviena besiformuojanti mokykla jau esančias kanonines minties schemas papildo naujomis sąvokomis ir doktrinomis, joms suteikdama naują interpretaciją ar naują vertinimo atskaitą, bet išlaikydama esminius budizmo principus. Šiame straipsnyje pabandysime, remdamiesi pirminiais indų jogačaros budizmo sanskrito tekstais, pirmiausia jos sisteminio Vasubandhaus (316–396 m.) bei jo komentatorių Sthiramačio, Dharmapalos, kinų mokslininko Hsuang-tsango traktatais, panagrinėti vieną esmingiausių šios mokyklos koncepcijų – trijų sąmonės prigimčių (trisvabhāva) doktriną ir jos pagrindu nustatyti, kiek pagrįsti yra jogačaros mokyklos vertinimai kaip solipsizmo ar subjektyvaus idealizmo, neigiančio išorinio pasaulio realumą, atstovo<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Įprastinė Vasubandhaus, kaip subjektyviojo idealizmo filosofo, neigiančio išorinio pasaulio egzistavimą, traktuotė remiasi žymaus VII a. kinų keliautojo, filosofo ir vertėjo Hsuan-tsang'o interpretacijomis. Žr.: Hsuan-tsang, *Records of the Western Kingdoms*, tr. by S. Beal, London, 1906.

Pirmiausia glaustai apie pačią jogačaros mokyklą<sup>2</sup>. Ji susikūrė apie III–IV a. šiaurės Indijoje ir ne be įtakingos mahajanos budizmo madhjamikos mokyklos įtakos. Jogačaros mokyklos tekstone pradžia laikytinos ankstyvosios mahajanos budizmo sūtros (*navadharmā*) ir ypač *Samdhinirmocana* bei *Laṅkāvatāra* sūtros, kuriose išsikristaluoja daugelis jogačaros filosofijos kategorijų ir doktrinų<sup>3</sup>. Pirmaisiais kanoniniais jogačaros tekstais laikomi Asaṅgos (320–380 m.) iš mitinio Tušitos dangaus jam apsireiškusio bodhisatvos Maitrėjos perduoti filosofiniai ir praktiniai traktatai. Maitrėja (*Maitreya-nātha*), pasak tradicijos, Asaṅgai padiktavo penkis kūrinius: *Abhisamaya alaṅkāra*, *Mahāyāna sūtra alaṅkāra*, *Madhyānta vibhāga*, *Dharmādharmatā vibhāga* ir *Ratnagotra vibhāga (Uttaratantra)*<sup>4</sup>. Ankstyvosios vidžnanavados idėjų raidai ir soteriologinei praktikai svarbūs yra paties Asaṅgos traktatai: *Mahāyāna saṃgraha*, *Abhidharma sammuccaya* ir ypač daugiatomė jogačarų enciklopedija *Yogācāra bhūmi śāstra*. Sąmonės problematikai skirti keli reikšmingi jaunesniojo Asaṅgos brolio (ar pusbrolio) Vasubandhus traktatai: *Triṃśikā kārikā* su Sthiramačio komentarais, *Viṃśatikā*, *Trisvabhāva nirdeśa*, jo komentarai *Madhyānta vibhāga bhāṣya*.

Ši mokykla savo įtakos zenitą pasiekė VI a., kai jogačarų centru tapo garsiausias Indijoje Nalandos budistinis universitetas, kuriame dirbo žymus mokytojas Dharmapala (530–561 m.). Kitame garsiaame budistų universitete Valabhi dirbo kitas žymus jogačaras – Sthiramatis (470–550 m.), psichologines jogačarų idėjas bandęs derinti su madhjamikos mokyklos logika<sup>5</sup>.

Vienas naujausių ir reikšmingiausių šios mokyklos įvestų budizmo psichologijos ir epistemologijos konceptų – individuali sąmonė-saugykla (*ālaya-vijñāna*), kurioje, kaip teigiama, slypi visos žmogaus patyrimo sėklos, kurios savo ruožtu lemia ar nuspalvina kasdienį naują paty-

<sup>2</sup> Plačiau apie jogačaros budizmo filosofijos epistemologinius, psichologinius ir istorinius aspektus žr.: A. Beinorius, „Epistemologiniai budizmo aspektai Vasubandhus filosofijoje“, *Humanistika* 1, 1999, 43–49; „Sąmonės stratifikacija jogačaros budizmo filosofijoje“, *Problemos* 56, 1999, 36–54; „Buddhistinis bodhisatvos idealas“, *Liaudies Kultūra* 6, 1999, 67–74; „Sąmonės problematika Indijos filosofijoje: fenomenologinis-komparatyvinis pjūvis“, *Filosofija, sociologija* 4, 1999, 19–28; „Jogačaros ir madhjamikos santykis Indijos budizmo filosofijoje“, *Tradicija ir pokyčiai: filosofinė, sociologinė perspektyva*, LFSI – aidai, 2000, 24–35.

<sup>3</sup> Dabar manoma, jog poetui Ašvagošai priskiriama jogačaros idėjų genezei ir jų raidai itin svarbi *Mahāyāna śraddhotpada śāstra* yra vėlesnis kūrinys ir galbūt netgi kinų jogačarų kompiliacija. Žr. M. Winternitz, *A History of Indian Literature* II, Delhi, 1983, 349.

<sup>4</sup> Kiti šaltiniai jam priskiria ir bodhisatvos kelio etapus aprašančią *Daśabhūmika-sūtra*. Nemažai šiuolaikinių mokslininkų abejoja Maitrėjos istoriškumu, manydami, kad ši mitinė istorija yra vėlesnė fabrikacija ir visus šiuos tekstus priskiria pačiam Asaṅgai (pvz.: A. K. Warder, *Indian Buddhism*, Delhi, 1970, 437–439. Maitrėjos istoriškumu taip pat abejojo ir Th. Stcherbatsky, šią Bu-ston'o minimą istoriją laikydamas dieviškos šių tekstų sankcijos tibetietiška metafora. Žr.: Th. Stcherbatsky, *The Conception of Buddhist Nirvāṇa*, Varanasi, 1968, 39.) Mokslininkų nuomonės šiuo klausimu skiriasi dažniausiai priklausomai nuo to, kuria istoriografinė tradicija – indiška, kinų ar tibetiška – remiamasi. Tačiau galima pritarti jogačaros tyrinėtojo S. Anackerio nuomonei, jog Maitrėjai ir Asaṅgai priskiriamų kūrinių stiliai yra akivaizdžiai skirtingi; pirmojo tekstai yra gana kompaktiški, parašyti glausta *kārikā* forma, o antrojo stilius yra žodingas. Galiausiai ir pats juos komentuojantis Vasubandhus aiškiai skiria šio teksto autorių nuo jų aiškintojo Asaṅgos. Pvz.: „*śāstrasya praṇetāramabhyarhya... vaktāram ca*“ – Vasubandhu, *Madhyānta-vibhāga-bhāṣya*, įvadas 1.

<sup>5</sup> Apie jogačarų idėjų raidą žr.: Hajime Nakamura, *Indian Buddhism*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1996, 253–274.

rimą. Iš šios sąmonės-saugyklos sklinda impulsų, vertinimų, vaizdinių srautas, iškreipiantis objektyvų patyrimą ir formuojantis naują karma, t. y. patyrimo aplinkybes ir jo pobūdį. Šios budizmo mokyklos du pavadinimai *vijñānavāda* ir *yogācāra* byloja apie tai, kad jos dėmesys sukoncentruotas išimtinai į sąmonės ir suvokimo (*vijñāna*) problemą ir kaip būtina soteriologinė disciplina akcentuojama joginė meditacinė praktika (*yoga acāra*).

Norint suvokti esmines jogačaros nuostatas reikia turėti omenyje tai, jog praktinis budistinio bodhisatvos idealo įgyvendinimas reikalavo atsisakyti sąmonės susiejimo su išorės objektais. Tokia praktinė joginė nuostata lėmė ir sąmonės koncepcijos kūrimą. Išorės objektai suvokimo metu tampa individualios psichikos turiniu ir šią pažintinę suvokimo situaciją jogačarai laiko objektyvia. Tad jogačarų filosofavimo tema yra ne tiek sąmonės ir išorinio pasaulio santykis, bet subjektyvių sąmonės procesų analizė. Visa jogačaros budistų psichotechnika buvo formuojama taip, kad pašalintų sąmonės generuojamą subjekto-objekto skaidą. Bet koks objektas, kaip mentalinio konstravimo vaisius, laikomas nerealiu, o to objekto suvokimas neišvengiamai laikomas realiu. Jogačarų pozicija dera su bendra visoms budizmo ir hinduizmo mokykloms nuostata, kad matyti reiškinys tokius, kokie jie iš tikrųjų yra, gali tik protą nurimdęs ar jį sukoncentravęs asmuo. Apskritai visa indiškoji tradicija laikėsi požiūrio, kad mentaliai išivaiduotas reiškinys yra tikroviškesnis ar realesnis nei jutimais patiriamas objektas. Siekiant pašalinti suvokimo klaidą reikia perkeisti, ištyrinti ar transformuoti protą. Jogos pratybomis objektas perkeliamas sąmonėn ir nuo jo pašalinami visi mentaliniai trukdžiai ir bet kokie paties medituojamo objekto pokyčiai. Tokios meditacijos metu objektas liaujasi buvęs sensoriniu, nes vizualizuojant ir tapatinantis su sąmonės objektu, įveikiama dualistinė sąmonės skaida „aš ir ne-aš“.

Į jogačaros mokyklos filosofinę apyvertą *svabhāvos* kategoriją įvedė jogačaros pagrindėjas Maitrėja, tarp vėlesnių jogačarų sukeldamas nemažą sumaištį. *Svabhāvos* sąvoka (skr. *svabhāva* – „savo būtis“, „savo prigimtis“) mahajanos budizmo kontekste byloja apie tai, kad visi būties reiškiniai neturi savo nepriklausomos egzistencijos, substancijos ir nėra savaime pakankami, autonomiški. Tai nereiškia, jog visi reiškiniai neegzistuoja, bet kad jie yra laikinos regimybės, neturinčios amžinos esaties. Buvo gerai žinoma, kad sąvoką *svabhāva*, kaip substancialistinę ir metafizinę, bemaž kiekviename savo traktato *Madhyamaka kārikā* posme kritikavo ir atmetė madhjamikos mokyklos pagrindėjas Nagardžuna (150–250 m.)<sup>6</sup>.

Tačiau jogačaros mokyklos kontekste *trisvabhāva* nereprezentuoja trijų skirtingų būties plotmių, bet apibūdina tris galimus skirtingus pasaulio matymo ar jo patyrimo lygmenis, kurių kiekvienas, žvelgiant iš atitinkamo regimtaškio, gali būti vertinamas kaip galutinis ar kaip realioji tikrovės prigimtis. Arba, kitaip tariant, šios epistemologinės ideomos atskleidžia tris skirtingas sąmonės funkcionavimo formas ar tris savitus psichologinius procesus: klaidingą suvokimą, teisingą suvokimą ir idealų suvokimą. Savo traktate *Triṃśikā* Vasubandhus gryojo suvo-

<sup>6</sup> „na hi svabhāvo bhāvānām pratyaḍiṣu vidyat“ – *Madhyamaka kārikā*, I. 3. Taip pat žr.: XIII. 4; XV.1–4; 6; 11; XX.21; XXI.17; XXII.2; 4; XXIII.2; 24–25 ir kt.

kimo doktriną siekia suderinti su ankstyvosiose kanoninėse mahajanos sūtrose: *Laṅkāvatāra*, *Saṃdhinirmocana*, *Sadharmapuṇḍarīka*, išplėtotu mokymu apie tris patyrimo prigimtis ir teigia, jog šios trys prigimtys yra neatskiriamos nuo bet kokios sąmonės raiškos.

Aptarkime šias epistemologines ideomas detaliau.

Pirmoji prigimtis *parikalpita* yra įsivaizduojanti ir sukurianti realiai neegzistuojančius objektus – sielą bei substancialias dharmas – kasdienė visų mūsų sąmonė. Vasubandhus sako: „Kaip įsivaizduojama, taip ir suvokiama. O tai, kas tėra vaizdinys, neturi savo [realios] prigimties“<sup>7</sup>. Neišmanymo nuspalvinta sąmonė, kaip sapne, projektuoja savo turinius išorėn ir traktuoja juos kaip objektyvius reiškinius, tapatindama su išorės pasaulio objektais. Vaizdijimas siejamas ne tiek su viso išorinio pasaulio įsivaizdavimu, kiek su suvokėjo-suvokiamybės dualumu. Frustracinio samsarinio patyrimo pagrindas ir yra sąmonės eksternalizacija, sukurianti dualinę subjekto-objekto iliuziją. Ši iliuzija savo ruožtu iškreipia visą pasaulio reiškinių percepciją, ją paversdama regimybę (*abhāsa*) ar vaizdiniu. Todėl jogačarai teigia, jog pasaulis, koks jis atrodo paprastam, kasdienškam suvokimui, tėra sąmonės reprezentacija. Parikalpitoje vaizdijimo galima sukurti savo paties objektus ir jų regėjimas nesiskiria nuo įsivaizduoto objekto. Vaizdinys (*parikalpa*) nuo suvokimo (*vikalpa*) skiriasi tuo, jog jis negrindžiamas tiesioginiu patyrimu, t. y. neatsiremia į suvokiamybę. O kadangi netyras protas, vis projektuodamas į išorę vaizdinius ar, kitaip tariant, nuolat konceptualizuodamas patyrimą, tiesiogiai neapčiuopia Tikrovės (*tattvam sākṣatkāroti*), tad visų trijų būties sferų (*dhātus*) objektai ir juos suvokiančios sąmonės vadinaamos neesamybės vaizdijimu (*abhūta-parikalpa*). Tad parikalpita – tai iliuzinis vaizdijimo lygmuo.

Apibendrinamas sąmonės sklaidos (*pariṇāma*) procesą, Vasubandhus sako: „Tad sąmonės sklaida – tai suvokimas, o tai, kas suvokiama – neegzistuoja. Todėl visa tėra vien-suvokumas“<sup>8</sup>. Sthiramatis šį posmą komentuoja kiek kitaip: „Sąmonės sklaida yra grindžiama suvokimu ar vaizduote (*vikalpa*), o kadangi ji yra įsivaizduota (*vikalpyate*) ir tikrovėje neegzistuoja, todėl visa tėra vien-suvokumas“<sup>9</sup>. Tai reiškia, jog aumuo ir mentalinės veikmės funkcionuoja trijose tikrovės sferose (*dhātus*), į kurias projektuojami ar perkeliama (*adhyāropa*) įvairūs objektų aspektai. Greta „vaizdijimo“ ir „suvokimo“ šiame kontekste galima dar kita sąvokos *vikalpa* reikšmė – „mentalinis konceptualizavimas“<sup>10</sup>.

<sup>7</sup> „yena yena vikalpena yad yad vastu vikapyate, parikalpita evāsau svabhāvo na sa vidyate“ – *Triṅśika* 20.

<sup>8</sup> „vij āna pariṇāmo ‘yam vikalpo yad vikalpyate, tena tan nāsti tenedam sarvam vij aptimātrakam“ – *Triṅśika* 17.

<sup>9</sup> *Vij aptimātrasiddhi* (VMS), *Deux Traités de Vasubandhu avec le commentaire de Sthiramati*, ed. Sylvan Levi, Paris, 1925, 35.

<sup>10</sup> Tibetiečiai *vikalpa* yra išsivertę kaip *mam-par-rog-pa*, kas reiškia „konceptualus pažinimas“, „įsivaizdavimas“ (Žr.: Tsepa Rigzin, *Tibetan-English Dictionary of Buddhist Terminology*, LTWA, Dharamsala, 1986, 157.), J. Rerichas *mam-rog* verčia: *razmishlenije, umozakliuchenije, lozhnoje mnenije, somnenije*, „deliberation, reasoning, false notion, doubt“. Žr.: Ю. Н. Рерих, *Тибетско-русско-английский словарь с санскритскими параллелями 5*, Москва: Наука, 1985, 119.

Hsuang-tsangas, sekdamas Dharmapala, *vikalpa* sieja su suvokėju (*daršana bhāga*) ir septyniomis sąmonėmis, o tai, kas įsivaizduojama – su suvokiamybe (*nimitta bhāga*)<sup>11</sup>. Vadinas, suvokimas ar vaizduotė dalyvauja kiekviename minties sąmonės akte, nors, pasak Hsuang-tsango, konceptualiai suvokti ar įsivaizduoti (*parikalpāyati*) sugeba tik dvi sąmonės – *manas* ir *mano-vijñāna*<sup>12</sup>.

Sąmonės sklaida liaujasi dėl dviejų priežasčių. Pirma, išnykus suvokimui, nebesuvokiama ir protavimo sąmonė (*mano-vijñāna*), antra – liaujasi veikti suvokiančioji minties sąmonė (*manas*). O kadangi visos transformacijos nerealios, tad visa, kas egzistuoja, – fenomenalusis (*saṃskṛta*) ir nomenalusis (*asaṃskṛta*) pasauliai – tėra tyras vien-suvokumas (*vijñāptimātrakaṃ*). Tačiau, nors Dharmapala ir teigia, jog „vien-suvokumo samprata pašalina bet ko, išskyrus pačios sąmonės, realumą, bet nepaneigia mentalinių veikmių ir kitų, su šia sąmone susijusių, veikminių jos aspektų“,<sup>13</sup> tačiau taip formuluojama jogačariškoji vien-suvokumo koncepcija nepaneigia išorės objektų realumo. Neigiamas tik sąmonėje atsispindinčio ar vaizdijamo objekto realumas. Tai, jog atspindėdama objektą sąmonė patiria keletą transformacijų, daro neįmanoma objektą pažinti tokį, koks jis iš tiesų yra. Todėl lieka vienintelis iš tiesų realus reiškinys, pats suvokimo sugebėjimas ir suvokimo suvokimas – grynasis suvokumas.

Čia kyla pagrįstas klausimas. Jei vienintelis realus reiškinys yra grynasis suvokumas, iš kur tuomet randasi visas pasaulio daugis? Į tai Vasubandhus atsako, kad „Sąmonė, tai – visos sėklos. Įvairių ar kitokių apraiškų priežastis yra jūdviejų abipusė sąveika, iš kurios gimsta vienoks ar kitoks suvokimas“<sup>14</sup>. Tai reiškia, jog tyros sąmonės-saugyklos sėklos sukelia ar sužadina tyras dharmas, o netyros – netyras. Todėl suvokimą ar jo nebuvimą lemia vien sąmonės sėklos, kurių sužadintos dharmos (t. y. septynios sąmonės, jų dvejopi aspektai ir visos mentalinės veikmės) savo ruožtu „nuspalvina sąmonę-saugyklą“ (Sthiramatis). Tokiu būdu *ālaya-vijñāna* ir dharmos veikia viena kitą, ir sąmonė-saugykla pati tampa visų jos transformacijų bei apraiškų priežastimi ir pasekme. Neatsitiktinai kitame savo traktate *Karma-siddhi-prakāraṇa* Vasubandhus sako, jog sąmonė-saugykla – tai sėklų ar pasąmoninių polinkių (*vāsanās*) sanauka (*saṃghāta*)<sup>15</sup>.

Kita vertus, dorų ar nedorų (*puṇya-apuṇya*) praeities gyvenimų veiksmų suformuoti pasąmoniniai polinkiai ar tendencijos pamatinėje sąmonėje palieka ar įspaudžia (*adadhati*) atitinkamos potencijos sėklas, kurios nuosekliai nokina savo vaisius sąveikaudamos su dualaus suvokimo (*grāha dvaya*), t. y. suvokimo (*grāha*) ir suvokiamybės (*grāhya*), ar suvokimo ir suvokėjo (*grāhaka*), kurie susideda iš įvairių sąmonės aspektų (*bhāga*), mentalinių funkcijų (*caittas*) ir aumens veiklos, paliekamų įspaudų sėklomis. Kaip teisingai pastebėjo D. J. Kalupahana, „Su-

<sup>11</sup> S. Ganguly, *Treatise in Thirty Verses on Mere-Consciousness*, Delhi, 1992, 114

<sup>12</sup> VMSH, 45, 19.

<sup>13</sup> S. Ganguly, *Treatise in Thirty Verses on Mere-Consciousness*, Delhi, 1992, 115.

<sup>14</sup> „sarvabijam hi vijñānam pariṇāms tathā tathā, yāty anyonyavaśād yena vikalpah sa sa jñate“ – *Tripiṭika* 18.

<sup>15</sup> *Karma-siddhi-prakāraṇa* 32. S. Anacker, *Seven Works of Vasubandhu*, Delhi, 1984, 112.

vokimo-suvokiamybės dualumas sukelia klaidingą dharmų substancialumo ir autonomiškumo nuo suvokimo išpūdį, o suvokimo-suvokėjo dualumas generuoja suvokimo objekto – substancialios sielos (*puḍgala*) pripažinimą<sup>16</sup>. Be abejonės, šie polinkiai ar tendencijos sąmonėje-saugykloje brandina naujus vaisius, kurie keičia ankstesnius, išsekusius<sup>17</sup>. Ir būtent šios *vāsanās* lemia nuolatinį gimties-mirties rato (*saṃsāra*) sukimąsi.

Dar būdamas sautrantiku, Vasubandhus aiškino, kad veiklos sėklos vaisius gali subrandinti įvairiose egzistencijos sferose (*sthāna*)<sup>18</sup>. Tačiau, tapęs jogačaru, ir radikaliai atsisakęs sautrantikų realizmo, anot kurio, reflektyvus sąmonės srautas yra pasyvi *tabula rasa*, kurioje objektas palieka serijas fragmentiškų išpaudų, jis susimąsto apie tai, kodėl šie vaisiai (*phala*) negali būti laikomi vientiso sąmonės srauto (*saṃtāna*) dalimi, užuot juos lokalizavus kurioje nors būties sferoje. Kitaip tariant, pasąmoninės tendencijos ir jų vaisiai reiškiasi toje pačioje asmenybėje, kurios tęstinumas (*anucchedam*) aiškinamas sąmonės (*vijñāna*) srauto tęstinumu, taigi atmetama veiksmo išorinio priežastingumo (*paraṃkatam*) būtinybė.

Matome, kad jogačaros budizmo požiūriu, joks įprastinis mūsų patyrimas neįmanomas be ankstesnės patirties sąmonėje paliktų sėklų ar išpaudų, kurių kiekvienas savo ruožtu transformuojasi į įvairius pasąmoninius polinkius bei pasaulio suvokimą ir jo konceptualizavimą. Kitaip tariant, bet koks patyrimas ar pažinimas nėra autonomiškas, bet susijęs su ankstesne patirtimi ar pažinimu. Sąmonės raiška ir pažinimo procesas yra grindžiamas sąveikos ar abipusės priklausomybės principu (*anyonyavaśād*), kuris anuliuoja mąstymo izoliuotumo ar patyrimo fragmentiškumo galimybę. Todėl, jogačaros požiūriu, nei subjektas, nei objektas nėra nekinantį, permanentinę realybę. Vasubandhus *Viñśatikos* traktate išdėstyti epistemologiniai jogačaros principai neigia bet kokios tikrovės, transcenduojančios patyrimą, galimybę. Jogačarai kritikuoja pastangas aukščiausios tikrovės ieškoti objektyviame pasaulyje, nes tai verstų atsiskyti vienintelio galimo pažinimo šaltinio – percepcijos (*pratyakṣa*). Kita vertus, jie nesiekia pateikti sąmonės (*vijñāna*) kaip aukščiausios tikrovės, nes tai neišvengiamai vestų prie brahmaniškosios savasties (*ātman*) sampratos. Taigi būdamas ištikimas Buddhos epistemologiniams principams neigia ir subjektyvios, ir objektyvios tikrovės absoliutinimą.

Antroji, priklausomybės prigimtis (*paratantra svabhāva*), taip vadinama todėl, kad ji priklauso nuo įvairių konceptualizavimo veiksmų<sup>19</sup>. Pasaulis yra matomas per abipusę pasąmoninių projekcijų ir aktyvaus racionalizavimo sąveiką. Visas sąmoningas pažinimas įgauna subjektyvaus pažinėjo (*grāhaka*) pavidalą, o tai, kas pažįstama, laikoma išorės objektu (*grāhya*). Tai mąstymo ir vaizduotės sąveikos lygmuo, kada sąmonė apčiuopia ne pačius objektus, bet savo pačios suvokimo sukonstruotus pavidalus ir konceptus, kuriuos perkelia ir priskiria išorės objektams. Vakarų mokslinėmis definicijomis paratantros sąvoka gali būti vadinama mentale, proto veikla.

<sup>16</sup> D. J. Kalupahana, *The Principles of Buddhist Psychology*, State University of New York, 1987, 204.

<sup>17</sup> „*karmaṇo vāsanā grāhadvayāvāsanaya saha, kṣīṇe pūrva-vipāke 'nyad vipākamjanayanti tat*“ – *Triṃśika* 19.

<sup>18</sup> Žr.: *Abhidharmakośa bhāṣya*, ed. by P. Pradhlan, Patna, 1967, 254.

<sup>19</sup> „*paratantra svabhāvas tu vikalpaḥ pratyayodbhavaḥ*“ – *Triṃśika* 21.

Pasak komentatoriaus Dharmapalos, visos pašamoninių tendencijų (*vāsanās*) nuspalvintos mentalinės funkcijos (*caittas*) funkcionuoja dviem aspektais – suvokėjo ir suvokiamybės, – kurie priklauso nuo įvairių veiksnių bei sąlygų, todėl reflektyvios sąmonės (*svasaṃvīti bhāga*) atžvilgiu jie yra priklausomi. Tačiau suvokimas patyrimą įvelka į įvairias nerealias būties, nebūties, tapatumo ir skirtingumo sąvokas, todėl šiuo atveju sąmonės veikla vadinama *paratantra*. O tai, kad *paratantra* yra priklausoma nuo įvairių veiksnių, reiškia vien užterštą priklausomybę, t. y. vaizduotę, nes „tyra priklausomybė nebėra vaizduotė, bet tobuloji prigimtis,“ – sako Hsuan-tsangas. Tačiau Dharmapalos nuomone, visos, tiek tyros, tiek ir netyros mentalinės veikmės suvokia (*vikalpa*) objektus, todėl jos pátenką į priklausomybės prigimties sferą.

Problema iškyla dėl minimalaus skirtumo tarp parikalpitos, kurios esminis požymis yra regimybės sukonstravimas, ir paratantros, kurios pagrindinis buožas – regimybės įvardijimas bei vertinimas. Viena atskiria ir atpažįsta formas, pavidalus ir t. t., kita jiems suteikia nepriklausomą savipakankumą, kaip realų, objektyvų ypatumą. Tačiau *Triṅśikoje* nepasitikima abiem, kaip klaidingomis. Anot taiklaus B. E. Brown'o pastebėjimo, „*Paratantra* kaip priklausomos prigimties ontinė tikrovė yra užtemdyta paratantros kaip *parikalpita* užteršto kognicijos būdo. Tad paratantros ontologija yra užtemdyta pernelyg ištęstos ir todėl netikslios epistemologijos“<sup>20</sup>.

Trečioji, tobuloji prigimtis (*pariniṣpanna svabhāva*) nusako nuo vaizdijimo ar conceptualizavimo nepriklausomą<sup>21</sup>, epistemologiškai tyrą sąmonę, kuri tačiau nėra nei ontologinė objektyvi, nei subjektyvi tikrovė.

Kuo skiriasi šios dvi pastarosios – tobuloji ir priklausomybės – prigimtys? Į tai Vasubandhus atsako, jog „Ši [tobulybės prigimtis] nei skiriasi, nei nesiskiria nuo priklausomybės prigimties, kaip nepatvarumas ir pan. Kol neregima viena, neregima ir kita“<sup>22</sup>. Vasubandhui šios dvi prigimtys nei skiriasi, nei nesiskiria viena nuo kitos kaip kad nepatvarumas (*anityatā*), tuštuma (*śūnyatā*) ir besieliskumas (*nairātmya*) nėra nei tapatūs, nei skiriasi nuo nepatvarių, tuščių, besielių dharmaų. Tai reiškia, jog epistemologinė nepatvarumo percepcija nieko, išskyrus nepatvorumą (*anitya*), mums daugiau nebyloja. Ir, kaip teigia D. Kalupahana, nors „absolūtistinė ar substancionalistinė filosofinė paieška amžių tėkmėje teigė, jog patvorumą galima pažinti per nepatvorumą, ar bent juo remiantis. Tačiau budistų požiūriu, tai – neįmanoma“<sup>23</sup>.

Kadangi *pariniṣpanna* apibūdinama kaip tobulas pažinimas, kuriame visa suvokiama kaip visus pavadinimus, regimybes, atpažinimus ir vertinimus transcenduojantis ir „beformiškumo ruime“ (*arūpadhātu*) funkcionuojantis vien-suvokumas; tai daro įspūdį, kad visą subjekto sąmonėje esančią objekto konstituciją lemia paratantros klaidingumas, todėl jis prilyginamas

<sup>20</sup> B. E. Brown, *The Buddha Nature: A Study of the Tathagatagarbha and Alayavijñāna*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1991, 187.

<sup>21</sup> „*niṣpannas tasya pūrvēna sadā rahitatā tu yā*“ – *Triṅśika* 21.

<sup>22</sup> „*ata eva sa naivānyo nāryaḥ paratantrataḥ, naityatā divad āvacyo nadṛṣṭe 'smin sa dṛṣyate*“ – *Triṅśika* 22.

<sup>23</sup> D. J. Kalupahana, *The Principles of Buddhist Psychology*, State University of New York, 1987, 207.

įsivaizdavimo tuštumui. Kaip minėjome, paratantrinė percepcija yra taip stipriai nuspalvinta parikalpitos klaidingumo, kad jodvi tampa nepatikimu pažinimo šaltiniu. Tobulasis parinispamos pažinimas įmanomas tik galutinai nurimus paratantrai ir parikalpitai. Sthiramačio nuomone, paratanthroje suvokėjas ir suvokiamybė yra įsivaizduoti ir kaip mentaliniai konstruktai realiai neegzistuoja, todėl tik nuo šių konstruktyvų išsivadavusi *paratantra* tampa *parinispanna*. Tad Vasubandhaus žodžiai „Kol neregima viena, neregima ir kita“ reiškia, kad kol nesuvokiama parinispama, tol neįmanoma atpažinti ir paratantros, nes „kol nesuvoktas vaizdinių subjektyvumas, tol neįmanoma pažinti paratantros prigimties“<sup>24</sup>. Tačiau galima sutikti su B. E. Brown'u, kad toks išskirtinis epistemologinis paratantros, kaip konceptualios atpažinimo funkcijos, interpretavimas pastato į pavojų ontinį paratantrinio objekto statusą.

Nors jogačaros tradicija gynė šią trijų prigimčių koncepciją, tačiau Vasubandhus tvirtina, kad iš tiesų jos yra nesubstancijos (*nispan>hsvabhāva*). Trys prigimtys deklaruojamos siekiant pagrįsti jų nesubstancialumą. „Visų dharmų nesubstancialumas buvo skelbiamas siekiant įtvirtinti trijų prigimčių trejopą nesubstancialumą“<sup>25</sup>. Patyrimo srauto suskirstymas į dharmas ir sąvokų įvedimas, siekiant jas identifikuoti, dar nereiškia, kad patyrimo srautas yra arba nediferencijuojamas ir todėl laikomas neapibūdinama substancija (*svabhāva*), arba diskretiškos neatskiriamų substancialių atomiškų (*paramāṇu*) jutimų serijos, kurias į bendrą patyrimo srautą susieja sąmonė. Abu šie – tapatumo ir atskirumo – požiūriai yra substancialistiniai ir metafiziniai, nes abiem atvejais daugio ir skirtumų suvokimas gali būti aiškinamas tik kaip suvokiančios sąmonės kūryba.

Taigi trys prigimtys apibūdina ne nekintančias amžinas substancijas, bet tris sąmonės funkcionalumo tipus ir patyrimo bei įvardijimo santykio sferas, kurioms atstovauja skirtingos epistemologinės kategorijos: grynoji vaizduotė (*parikalpa*), priklausomybės patyrimas (*paratantra*) ir grynasis tobulumas (*parinispanna*).

Todėl patyrimo ir konceptualumo santykį aiškindamas be metafizinių prielaidų, Vasubandhus tris prigimtis sieja su trimis nesubstancialumais. Vaizduotė – su požymių nesubstancialumu (*lakṣaṇena nispan>hsvabhāva*), nes vaizduotės (*parikalpita*) sferoje dharmos neturi jokių realių substancialių požymių, ir visi reiškiniai „tėra it sapnas ar dangaus gėlės“<sup>26</sup>. Priklausomybės (*paratantra*) lygmuo siejamas su savarankiškos egzistencijos (*svayaspan>mbhāva*) nebuvimu ir, anot Sthiramačio, reiškiniai yra nesubstancialūs ar nerealiūs atsiradimo ar kilsmo atžvilgiu (*utpatti nispan>hsvabhāvatā*) ir atsiranda it įvairūs daiktai fokusininko rankose. Trečioji, tobuloji prigimtis aukščiausios tikrovės atžvilgiu yra nesubstanciali (*paramārtha nispan>hsvabhāva*) ir šis nesubstancialumas skiriasi nuo pirmosios, vaizduotės prigimties, kurioje sielai ir dharmoms suteikiama reali esatis, nors Vasubandhui tai tėra nerealiūs ir nesubstancialūs vaizduotės dariniai.

<sup>24</sup> Sthiramatis, VMS, 40.

<sup>25</sup> „trividhasya svabhāvasya trividhām nispan>hsvabhāvatam, saspan>ndhya sarvadharmāpām despan>śita nispan>hsvabhāvata“ – *Trispan>śika* 23.

<sup>26</sup> *Vispan>śatikā* 18. Sthiramatis, VMS, 41.



Tobuląją reiškinių prigimtį Vasubandhus apibūdina šitaip: „Tai – absoliuti dharmų tiesa (*paramārtha*) ir tokybė (*tathatā*), nes ji tokia (*tathā*) išlieka visą laiką ir tai – vien-suvokumas“<sup>27</sup>. Kas yra toji „tokybė“? Kitame savo traktate *Pañcaskandhika-prakaraṇa* Vasubandhus pateikia tokį tokybės apibrėžimą: „Tai visoms dharmoms būdinga prigimtis, dharmiškumas (*dharmatā*) ir jų nesubstancialumas“<sup>28</sup>. Tad tokybė yra tuštumos (*śūnyatā*), t. y. suvokiamos dharmų prigimties nebuvimo atitikmuo: „Tokybė, tikrovės ribos, požymių nebuvimas, aukščiausia tiesa, grynasis dharmų ruimas – tokie glaustai yra tuštumos sinonimai,“<sup>29</sup> – sako Maitrėja.

Beje, sanskrito sąvoka *paramārtha* turi kelias galimas reikšmes: pirmoji yra metafizinė – tai brahmaniškos filosofijos absoliuti tikrovė, antroji – etinė – aukščiausias gėris ar tikslas, o trečioji, epistemologinė – absoliuti tiesa ar galutinė reikšmė. Antimetafiziniame budizmo kontekste galime kalbėti tik apie antrą ir trečią šios sąvokos reikšmes. Ir nors senasis theravados budizmas akcentavo etinę sąvokos *paramārtha* reikšmę, Vasubandhū domino tik epistemologinės ir psichologinės šios sąvokos reikšmės.

Tobulosios prigimties nesubstancialumą Dharmapala apibūdina pateikdamas erdvės (*mahākāśa*) pavyzdį. Apgaubdama ir persmelkdama visus pavidalus, erdvė atskleidžia savo nesubstancialumą, analogiškai sielos ir dharmų nesubstancialumas atskleidžia aukščiausios tikrovės nesubstancialumą<sup>30</sup>. Anot jo, grynasis-suvokumas yra dvejopas: tikrasis (*pariṇiṣpanna*) ir netikrasis (*parikalpita*). Apibūdindamas šį skirtumą jis teigia, jog *pariṇiṣpanna* yra tikroji *vijñapti-mātratā*.

Kita vertus, reiškinių prigimtis irgi yra dvejopa: santykinė (*saṃvṛtya*) siejama su *paratantra*, o absoliuti ar objektyvi (*paramārtha*) – su *pariṇiṣpanna*. Todėl, norint *pariṇiṣpanna* atskirti nuo santykinės priklausomybės ir atsižvelgiant į sarvastivadų *sarvam asti* teoriją, sakoma, jog tobuloji prigimtis yra tikrasis vien-suvokumas. Vadinas, jei sautantikams viskas (*sarve dharmāḥ*) yra absoliučiai realu, *pariṇiṣpanna*, o madhjamikams nėra nieko, kas būtų absoliučiai realu, t. y. nėra nieko kas būtų *pariṇiṣpanna*, tai jogačaros filosofijoje gauname tokią kategorinę grandinę:

*Parikalpita* = *grāhya-grāhaka-vikalpa* = *saṃkleśa-vijñāna* = *saṃsāra*

*Paratantra* = *abhūta-parikalpa* = *saṃvṛti-satya* = *vijñapti-mātra* = *saṃsāra*

*Pariṇiṣpanna* = *śūnyatā* = *paramārtha-satya* = *tathatā* = *vijñapti-mātratā* = *nirvāṇa*

Taigi matome, jog, Vasubandhaus nuomone, sensorinį patyrimą pranokstantis spekuliatyvumas neišvengiamai veda į du metafizinius kraštutinumus: arba metafizinės sielos (*ātman*) pri-

<sup>27</sup> „*dharmāṇāṃ paramārthaśca yatas tathatāpi saḥ, sarva kalam tathābhavāt saiva vijñaptimātratā*“ – *Triṇśika* 25.

<sup>28</sup> *Pañcaskandha prakaraṇa* 5, S. Anacker, *Seven Works of Vasubandhu*, Delhi, 1984, 73. Šio traktato sanskrito originalas yra dingęs, o tibetiškame jo variante „tokybė“ verčiama *de-bžin-nid*.

<sup>29</sup> „*tathatā bhūtakoṭiścānimittam paramārthatā, dharmadhātuśca paryāyaḥ śūnyatāyaḥ samāsataḥ*“ – *Madhyānta vibhāga bhāṣya*, I.14.

<sup>30</sup> VMSH, 48a9.

pažinimą, arba į dharmų substancionalumo (*dharmā-svabhāva*) postulavimą. Pali Tripitakai priklausančiam *Sabba-sutta* pamoksle minimas Buddhos atsisakymas žengti anapus sensorinio patyrimo buvo gerai žinomas visiems budistams<sup>31</sup>. Šis atsisakymas nereiškė nei pažinimo (*grāha*) ir objekto (*grāhya*), nei pažinimo ir pažįstanciojo (*grāhaka*) neigimo. Neigiamas tik nuo pažinimo nepriklausomas subjektas, metafizinis *cogito*, arba nuo pažinimo nepriklausomas objektas, suponuojantis neišvengiamą substancionalumo postulavimą. Būtent tokius metafizinius *credo*, Vasubandhaus nuomone, lemia ne patyrimas, o ankstesnės patirties nuosėdos. „Kol sąmonė neišvirtina vien-suvokume, tol nenugęsta dualaus pažinimo nuosėdos“, – sako jis<sup>32</sup>. Kitaip tariant, kol nebus įtvirtintas tiesioginį sensorinį patyrimą transcenduojantis grynasis suvokimas, tol neįmanoma įveikti dualistinio konceptualizuojančio mąstymo pančių.

Kaip galima įveikti dualistinį suvokimą ir atkurti objektyvų pasaulio matymą „koks jis yra“ (*yathā bhūta*)? Jogačaros filosofija sąmonę apdovanoja dvejopa galia – tai sąmonės taršos (*saṃkleśa*) ir jos skaidrinimo (*vyavadāna*) procesai. Kaip buvo minėta, jogačaros požiūriu sąmonėje saugykloje nuo senų senovės glūdi tyros ir netyros potencijos (*bījas*), sukeliančios tyrų ir netyrų dharmų bei atitinkamos patirties aktualizavimą. Kadangi tik tyros sėklos gali sužadinti tyras dharmas, vedančias į tikrovės pažinimą, vien-suvokumo realizavimas įmanomas tik generuojant specialias, soteriologinį užtaisą turinčias skaidrias sėklas (*gotras*). Anot Hsuan-tsan-go, šios *gotras* – tai:

- 1) sąmonėje-saugykloje natūraliai egzistuojančios pirminės nušvitimo sėklos (*prakṛtiṣṭhāna gotra*),
- 2) naujos sąmoninės tendencijos, kurios atsiranda išgirdus budizmo doktriną (*bhāvanamāya gotra*).

Buddhos mokymo (*deśanā*) paskelbimas doktrina (*buddhadharma*) reiškia, jog jis traktuojamas kaip metaempirinės išminties (*prajñā*) ar tokybės išvalgos (*bodhi*) verbalizacija, kuri klausytojo sąmonėje sukuria atitinkamų naujų klausymo įspaudų (*śrutavāsanā*) seriją, kurie, kaip ir pati doktrina, yra vadinami „tyros dharmų tikrovės srautas“<sup>33</sup>. Būtent šių, ypatingų, skaidrių sėklų subrandinimas bei jų kaupimas, pasak Asangos, pažadina teisingo pažinimo poreikį ir, sukeldamas sąmonės transformaciją, padeda įžengti į grynąjį suvokumą.

Kitaip nei theravados budizmas, kuris nirvaną supriešina su samsara arba ją laiko transcendentiška fenomenaliosios egzistencijos atžvilgiu, mahajanos budizmo atstovams samsara yra imanentiška nirvanai, pirmąją traktuojant kaip aksidentišką pastarosios taršą. Sąmonę sureikšminanti jogačaros tradicija nereikalauja nieko atmesti ar sukurti ką nors naujo. Pasak garsaus Maitrėjos *Abhisamaya alaṅkāra* posmo, „Nėra nieko, kas turėtų būti pašalinta [iš tikrosios

<sup>31</sup> *Saṃyutta nikāya*, ed. L. Feer, vol. I–V, London, PTS, 1884–1904, vol. IV, 15.

<sup>32</sup> „*yāvad vijñāptimātratve vijñānam navatiṣṭhati, grāha dvayasānuśayas tāvan na vinivartate*“ – *Triṃśika* 26.

<sup>33</sup> „*suviśuddha dharmadhātu nīyānda*“, E. Lamotte, *Mahāyāna saṃgraha: La Somme du Grand Véhicule d'Asanga*, Louvain, 1938, I.45.

būties esmės], ir nėra nieko, kas turėtų būti pridėta. Tereikia atvirai pažvelgti tikrovėn ir tikrovę regintis tampa laisvas“<sup>34</sup>. Tikroji Buddhos prigimtis (*tathatā*) yra kiekvieno žmogaus duotybė, amžina esamybė. Tik teisingas požiūris (*yonīśaḥ pratīpad*) į mūsų emocijų ir mentalinę prigimtį, o ne ko nors užslopinimas ar atmetimas, gali išvaduoti mus nuo nepageidaujamo, tikrąją sąmonės prigimtį dengiančių teršalų ir neišmanymo.

Todėl nirvana jogačarų požiūriu – tai išsivadavimas iš nuolat išorėn projektuojamo vaizdijimo (*akalpa prāpta*) ir matymas reiškinių tokiais, kokie jie yra iš tikrųjų (*yathā bhūta*). Tikroji reiškinių prigimtis nėra objektyvumas, bet subjektyvumo-objektyvumo poliariškumą įveikianti grynoji sąmonės regmė. Kitaip tariant, jogačaros soteriologijoje objektyvi tikrovė nebetenka reikšmės ir subjektyvi episteminė permaina nedaro jai jokio ontinio poveikio.

Nuoseklus išsivadavimo kelias jogačaroje ir jo penkių etapų teorija yra išdėstyta pagrindiniuose Maitrėjos ir Asaṅgos darbuose: *Abhisamaya alaṅkāra*, *Bodhisattva bhūmi*, *Mahāyāna sūtra alaṅkāra*, *Abhidharma samuccaya*. Labai svarbi jogačarų soteriologijos tyrinėjimams yra *Daśabhūmika sūtra*<sup>35</sup>. Bendrą penkių išsivadavimo etapų – *sambhārā mārga*, *prayogā mārga*, *darśana mārga*, *bhāvanā mārga*, *niṣṭha mārga*, – analizę, paremtą daugiau tibetietiškais *Abhisamaya alaṅkāra* komentarais, yra atlikęs rusų budologas E. Obermilleris<sup>36</sup>. O mes šiuos kelio etapus glaustai aptarsime remdamiesi paties Vasubandhaus ir jo komentatorių tekstais.

Pirmasis išsivadavimo kelio etapas – tai moralinis pasiruošimas (*sambhārā avasthā*), kurio esmė yra iš sąmonės sumaišties išvedančių etinių savybių (*mokṣabhaḡīyas*) ugdymas ar kaupimas. Tačiau dorybių (*puṅya*) kaupos nepakanka, nes samsarinės frustracijos priežastis yra neteisinga mentalinė nuostata, tad būtina ugdyti išmintį (*jñāna*). Šis ugdymas pradedamas nuo nušvitimo nuostatos ar siekio (*bodhicitta*) savyje žadinimo, akumuliuojant išsivadimo prielaidas tiek sau (*svārtha*), tiek ir kitoms gyvoms būtybėms<sup>37</sup>. Tačiau *bodhicitta*, nepaisant šios sąvokos pirminės etimologijos (*bodhi* – „nušvitimas“ ir *citta* – „protas, sąmonė“), nėra vien minčių apie nušvitimo galimumą puoselėjimas, tai totalus apsisprendimas, atsivėrimas ar nuolatinis egzistencinis atsigręžimas į tikrąją, imanentinę Buddhos prigimtį<sup>38</sup>. Šioje pakopoje bodhisattva dar nepajėgus ne iš patyrimo, bet dėl praeityje suformuotų pasąmoninių polinkių kylančios

<sup>34</sup> „na' paneyam ataḥ kīmcit prakṣeptavyam na kim ca na, draṣṭavyam bhūtato bhatam bhūtadarśi vimucyate“ – *Abhisamaya alaṅkāra*, V. 21.

<sup>35</sup> *Daśabhūmika sūtra* yra sudėtinė milžiniško įvairių mahajanos budizmo tekstų rinkinio *Buddha avataṅṣaka sūtra* dalis. Šis rinkinys sanskrito kalba dingio ir dabar tėra išlikusios tik kelios kinų vertimo versijos, tačiau *Daśabhūmika sūtra* mus pasiekė ir aštuoni sanskrito originalo fragmentai. Žr.: *Daśabhūmīśvaro nāma mahāyāna sūtram*, ed. by R. Kondo, Tokyo, 1936. Vienintelis kompetetingas vertimas į anglų kalbą yra: M. Honda, *Annotated translation of the Daśabhūmikasūtra*, Delhi: Shatapitaka, 1967, 115–276.

<sup>36</sup> Žr.: E. Obermiller, *The Doctrine of Prajñā-pāramitā as exposed in the Abhisamaya alaṅkāra of Maitreya* SOR, vol. XI, Roma, 1932. Taip pat: E. Conze, *Abhisamayālaṅkāra*, Introduction and English translation from the original text with Sanskrit-Tibetan-Index/ SOR, vol. VI, Roma, 1954.

<sup>37</sup> *Bodhisattva-bhūmi*, 15.

<sup>38</sup> Apie bodhicitą žr. Śāntideva's *Bodhicharyāvatāra* with Prajñākarmati's *Pañjikā*, ed. by P. L. Vaidya, Darbhanga: The Mithila Institute, 1960, Ch. I. *Bodhicitānusāṅgah*.

dualios suvokėjo-suvokiamybės percepcijos suvokti šių abiejų tikrosios prigimties – tuštumos<sup>39</sup>. Dualaus suvokimo įspaudai (*vāsanās*) vadinami nuosėdomis (*anuśayas*), nes jos nusėda sąmonėje-saugykloje, arba dėl prisirišimo augina būtybių ydas (*doṣas*)<sup>40</sup>.

Antrasis kelio etapas, anot Hsuan-tsango, tai intensyvių pastangų pakopa (*prayogā avasthā*), kurios esmė – nuolatinės atskirties tarp tikro ir netikro puoselėjimas (*nirvedabhagīyas*), formuojantis naujas į rimtį (*nirvāna*) lydinčias sėklas. Šis etapas tęsiasi ligi pasiruošimo išsivadavimui pakopos (*adhimukhicaryā bhūmi*) pabaigos, kurioje išnyksta konceptualizavimas ir, generuojant sąmonėje naujas išsivadavimo tendencijas, eliminuojama subjekto-objekto skaida.

Tačiau Vasubandhus perspėja, kad kol sąmonės santykis su patyrimu netampa grynas viensuvokumas, tol išlieka dualistinio ir konstruojančio suvokimo sėklos. „Bet, jei pastatęs ką nors priešais, jis mano „visa tėra vien-suvokumas“, dėl tokio suvokimo jis neižengia į šį „vien“<sup>41</sup>. Sąmonės nuostata „visa tėra vien-suvokumas“ kyla iš dualistinės sąmonės skaidos ir savaime įtraukia į dualistinį suvokimą, nes bet koks patyrimo srauto suvokimas yra tiesioginis nebuvimo jame požymis. „Realus buvimas vien-suvokume reiškia buvimą tik šiame „vien“, ką mums bepateiktų esamu metu suvokimas – be visų praeities įspūdžių, vilčių ar siekio vis kažką pasiekti priemaišų“<sup>42</sup>. Vien-suvokumas neturėtų būti išaukštintas kaip „kas nors“ (*kiñcit*) absoliutaus, kaip kokia nors slapta tiesa. Šis perspėjantis Vasubandhaus posmas labai primena Nagardžunos įspėjimą apie tykantį pavojų tuštumos sampratai suteikti metafizinį pavidalą: „Sakoma, kad tie, kas laikosi tuštumos požiūrio, yra nepataisomi“<sup>43</sup>. Tačiau nepaisant judviejų perspėjimo, būtent taip pasielgė tiek ano meto ortodoksalaus brahmanizmo apologetai, tiek ir nūdienos indų filosofai, kurie interpretuodami madhjamikų *sūnyatā* ir jogačarų *vijñaptimatra* suteikė joms metafizinį absoliutistinį pavidalą.

Trečiasis kelio etapas vadinamas prasišverbiantės išvalgos (*prativedha avasthā*) arba išvalgos pakopa (*darśana mārga*), kurioje puoselėjamos kiekvieną iš dešimties bodhisatvos lygmenų (*bhūmis*) atitinkančios tobulybės (*pāramitās*) ir suvokiamas esminis visų būtybių tapatumas. Joje bodhisatva patiria aukščiausios tikrovės blyksnius ir įgauna nekonceptualią išvalgą (*nirvikalpa jñāna*), kuri nesusijusi su objektyviu pasauliu ir nebeapčiuopia jokių klaidingos jo regimybės vaizdinių (*prapañca nimitta*)<sup>44</sup>. Pasak Sthiramačio, nekonceptualios išminties lygmenyje nebėra nei suvokiamo, nei suvokiančiojo sąmonės aspektų (*bhāgas*)<sup>45</sup>, tačiau Dharmapala teigia, kad joje išlieka tik suvokiantysis sąmonės aspektas (*darśana bhāga*). „Kai sąmonė nebeuž-

<sup>39</sup> MSA, 50; BB, 67.

<sup>40</sup> Plačiau apie nuosėdas žr.: Vasubandhaus AK. V.5, 14, 29, 39.

<sup>41</sup> „vijñaptimātram evedaiñityapi hy upalambhatañi, sthāpayannagratañi kiñcit tanmātre nāvatiñthate“ – *Triṅśika* 27.

<sup>42</sup> S. Anacker, *Seven Works of Vasubandhu, the Buddhist Psychological Doctor*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1994, 190.

<sup>43</sup> „yeṣām tu sūnyatādṛṣṭis tām asādhyān babhāṣire“ – *Madhyamaka-kārikā* XIII.8.

<sup>44</sup> MSA, 91.

<sup>45</sup> VMS, 43.

čiuopia jokių sąmonės objektų, tuomet ji įsitvirtina vien-suvokume. Nesant suvokiamybei, nebėra ir suvokimo<sup>46</sup>. Tuomet bodhisatva įsitvirtina vien-suvokume, t. y. ji patira subjekto-objekto požymių laisvą tokybę (*tathatā*) ir įžengia į pirmąjį iš dešimties bodhisatvos lygmenų (*bhūmi*). Būtent *darśana mārṅa* pakopoje atsiveria persismelkiantysis pažinimas (*pratividhya*), atskleidžiantis tikrąją visų dharmų esmę (*dharmadhātu*).

Pasak D. Kalupahanos, vien-suvokume įsitvirtinama tik tada, kai atsisakoma ieškoti nepriklausomo patyrimo objekto, nes tuomet suvis nebelieka jokio suvokimo. Suvokimo atsisakyti padeda požiūris, kad vadinamieji realūs objektai yra tik sąvokos. Toks Vasubandhaus radikalus skepticizmas dėl realios objekto esaties, nepriklausomai nuo patyrimo, yra greičiau priemonė pažadinti oponentą iš dogmatiško snaudulio nei epistemologinės analizės rezultatas.

Ketvirtasis etapas vadinamas puoselėjimo ar meditacijos eiga (*bhāvanā avasthā*) ir jis tęsiasi ligi galutinio *samādhi*. Šiame etape puoselėjama nekonceptuali išmintis, kuri pašalina dvi kliūtis (*āvaraṇas*). „Tai – nesąmoninga ir nesuvokianti nežemiška išmintis. Dvejas kliūtis sunaikinus įmanoma pagrindo permaina“<sup>47</sup>. Pirmoji iš šių kliūčių yra gnoseologinė – tikrąją reiškinį esmę slepiantis ir dharmų realumo iliuziją sukuriantis žinojimas (*jñeya āvaraṇa*). Antroji, psichologinė – sielos realumo iliuziją sukelianti aistrų ir ydų kliūtis (*kleśā āvaraṇa*)<sup>48</sup>. Pašalinus šias dvi kliūtis įvyksta vidinė permaina ar sąmonės pagrindo perkeitimas (*āśraya parāvṛtti*). Ši išmintis (*jñānam*) yra nesuvokianti (*anuphalambha*), nes neturi jokių objektų, ir nepažįstanti (*acitta*), nes jos veikimas pranoksta septintosios sąmonės, pažįstančio aumens (*citta*) sferą. Šitaip išmintį interpretuoja Hsuan-tsangas, tačiau Sthiramatis mano, jog sanskrito įvardis *asau* taikomas bodhisatvai, kuris, įžengęs į vien-suvokumą, tampa nepažįstantis ir nesuvokiantis<sup>49</sup>. Ši išmintis vadinama nežemiška (*lokottara*), kadangi ji nukerta sėklų ir dualaus suvokimo saitų, siejančių su šiuo pasauliu.

Penktasis, paskutinis kelio etapas – negrįžties išpildymo (*niṣṭha avasthā*). Tai nušvitimo (*bodhi*) ir aukščiausio nelygstamo pabudimo lygmuo (*anuttara samyak sambodhi*), kurį Vasubandhus apibūdina šitaip: „Tai nesuvokiama, vaiski tyrumo sfera. Tai – palaimingas išsivadavimo kūnas, didžiojo išminčiaus [Buddhos] dharmos kūnas“<sup>50</sup>. Ši sąmonė vadinama tyrumo sfera (*anāśrava dhātu*), nes joje galutinai sunaikinamos visų teršalų ir aistrų sėklos, ji nesuvokiama (*acintyaḥ*), nes „protu nepasiekiamas“, vaiski (*kuśala*), nes jos esmė – skaidrios dharmos, nesunaikinama (*dhruvaḥ*), nes niekadoms nekinta ir nesibaigia, palaiminga (*sukha*), nes „joje nurimsta visos mintys ir niekas jau nebedrumsčia“<sup>51</sup>.

<sup>46</sup> „*yadāvālabhanam vijñānam naivopalabhate tadā, sthūtam vijñaptimātratve grāhyābhāve tad agrahāt*“ – *Triṅśika* 28.

<sup>47</sup> „*acūto 'nulambho 'sau jñānam lokottaram ca tat, āśrayasya parāvṛttir dvidā dauṣṭhulya hānūtaḥ*“ – *Triṅśika* 29.

<sup>48</sup> BB, 25.

<sup>49</sup> Sthiramatis, VMS, 44

<sup>50</sup> „*sa evānāśravo dhātur acintyaḥ kuśalo dhruvaḥ, sukho vimuktikāyo 'sau dharmakāyo 'yam mahāmuneh*“ – *Triṅśika* 30.

<sup>51</sup> Sthiramatis, VMS, 44.

Atkreiptinas dėmesys į tai, jog dvidešimt penktame ir dvidešimt aštuntame Trimšikos posmuose, apibūdindamas galutinį išsivadavimo proceso rezultatą, Vasubandhus naudoja *vijñapti-mātratā* sąvoką. Kitaip tariant, tai reiškia, jog mes privalome skirti *vijñapti-mātra*, „grynąjį vien-suvokumą“, nuo *vijñapti-mātratā* – tam tikro absoliutaus, monistinio principo. Skirtumas tarp šių dviejų kategorijų yra tapatus skirtumui tarp *sūnya* ir *sūnyatā*, *abhūta-parikalpa* ir *sūnyatā*, *paratantra* ir *pariniṣpanna*.

Svarbi šiame kontekste yra ir „kūno“ (*kāya*) sąvoka. Budizmo kontekste ji turi trejopą konotaciją: prigimtis (*svabhāva*), atspirtis (*āśraya*), sankaupa (*saṃcaya*), ir yra siejama su trijų Budhos kūnų (*trikāya*) doktrina, kuri buvo išplėtota būtent jogačaros mokykloje ir konkrečiai Asaṅgos tekstuose. Pasak šios ontologinės doktrinos, Buddha yra tapatus Absoliutui ir įvairiais pavidalais apsidreiskia pasaulyje, idant padėtų kenčiančioms būtybėms. Šie trys kūnai – tai:

1. Dharmos kūnas (*dharmakāya*) ar prigimtinis, pilnatvinis Budhos kūnas (*svabhāvakāya*), šūnjatos sinonimas. Tai absoliučios tikrovės ir dharmatos neregimasis kūnas, kuriame viešpatauja du permainos vaisiai – nušvitimas ir rimtis. Šiame impersonaliame dharmos kūne reiškiasi keturios didžios išmintys: didžio veidrodžio atspindžio išmintis (*darśana jñāna*), visuotinės lygiažiūros išmintis (*samata jñāna*), gilios įžvalgos išmintis (*pratyāvekṣana jñāna*) ir tobulos pasiekos išmintis (*krtyānuṣṭhāna jñāna*).

2. Palaimos ar spindesio kūnas (*sambhogakāya*), kuriame pats Buddha mėgaujasi savo dharmos vaisiais (*dharmasaṃbhoga*). Tai garbinamo Budhos pavidalas, turintis visus religinius Dievo aspektus ar vizualizuojamų dievybių (*īṣṭa devatā*) pavidalu tampantis ryšininku su aukščiausia tikrove.

3. Regimasis ar manifestacinis Budhos kūnas (*nairmāṇikākāya*), kaip individuali Buddhų ir bodhisatvų inkarnacija, projektuojanti save iš *sambhogakāya* lygmens<sup>52</sup>. Taigi būtent dharmos kūnas (*dharmakāya*) ar prigimtinis Budhos kūnas (*svabhāvakāya*), šūnjatos atitikmuo, tapatinamas su aukščiausiu nelygstamu pabudimu, vainikuojančiu sąmonės permainos kelią. Tuomet, Kalupahanos žodžiais tariant, „užuot nuolat nerimastingai ieškant absoliutaus realaus subjekto ar absoliutaus realaus objekto, patyrimo pasaulis priimamas toks, koks jis yra (*yathā bhūta*), ir pažinimas atskleidžia esamybės tokybę (*bhūta tathatā*)“<sup>53</sup>.

Analizuojant jogačaros tradicijos sąmonės sampratą ir įžengimo į grynojo vien-suvokumo lygmenį, labai svarbi yra pagrindo perkeitimo (*āśraya parāvṛtti*, tib. *gnas yons-su-gyur-ba*) kategorija. *Āśraya*, pasak Sthiramačio, tai pagrindas, kuriame kas nors vyksta ir nuo kurio priklauso dharmų tyrumas ar netyrumas. Netyros dharmos priklauso vaizduotės (*parikalpita*) sferai, tyros – tobulai prigimčiai (*pariniṣpanna*). Tad pagrindo permaina – tai netyrųjų dharmų pašalinimas suaktyvinant tyrašias ir vaizduotės prigimtį pakeičiant tobuląja. Skirtingai nuo theravados

<sup>52</sup> „*svabhāviko aṭṭha saṃbhogaḥ kāyo nairmaṇiko aparāḥ, kāyābheda hi buddhanām prūthamastu dvayāśrayā*“ – plačiau apie kūnus ir išmintis žr. MSA IX skyrių.

<sup>53</sup> D. J. Kalupahana, *The Principles of Buddhist Psychology*, State University of New York, 1987, 204.

budizmo tradicijos, skelbusios būtinybę sunaikinti tiek aktualizuotas klešas, tiek ir potencialiai egzistuojančias sėklų pavidalu, jogačarai teigia, kad klešos pačios savaime, be radikalių sąmonės pagrindo transformacijos, negali būti pašalintos. Lakoniškai, bet taikliai sąmonės permainą apibūdina Sthiramatis: „*Āśraya* – tai sąmonė-saugykla pilnoje potencijoje. Jos radikali permaina reiškia, jog daugiau nebėra dualios frustracijos ir afektinio patyrimo, bet atsiranda produktyvumas, *Dharmakāya* ir neduali išmintis“<sup>54</sup>.

Sekdamas Asangos *Mahāyāna-sūtra-alaṅkāra*, Dharmapala *āśraya* sieja su *tathatā*, kuri yra samsarinių klajonių ir išsivadavimo (*nirvāṇa*) atspirtis: „*Āśraya-parāvṛtti*, tai neegzistuojančio objekto išnykimas ir tikrovės – *tathatā* realizavimas, ir tai – tikroji laisvė (*mokṣa*)“<sup>55</sup>. Pašalinus abi kliūtis – gnoseologinę ir psichologinę – išmintis „apsisuka“ (*parāvṛtti* pažodžiui reiškia – „apsisukti“, „pasisukti“) ir, sunaikinusi egocentrinę samsarinę sąmonės nuostatą, įtvirtina nirvaną, kuri yra ne kas kita, kaip tokybė (*tathatā*), laisva nuo visų teršalų (*saṃkleśa*). Vadinasi, pagrindo permaina – tai tokia sąmonės erdvė, kai pašalinami visi mentaliniai konstruktai, ištrinamos visos subjektyvios mentalinės ribos ir ji, įgavusi nedualistinę rėgmę, galutinai perorientuojama.

Tad, apibendrinami trijų sąmonės prigimčių ir sąmonės pagrindo permainos koncepcijas galime daryti išvadą, kad jogačaros filosofinė tradicija sureiškmina tiesos paiešką, vykdomą kontempliatyviomis pratybomis, o išorinį pasaulį laiko ne mažiau realiu, bet mažiau reikšmingu kontempliatyvios paieškos kelio fone. Esminė jogačarų idėja – iššūkis ne realizmui, o realistinei epistemologijai, pripažįstančiai tiesioginį sąvokų ir ekstramentaliųjų objektų atitikimą ir neskiriančią, kaip, pavyzdžiui, ortodoksalių indų vaišėšikos ar njajos mokyklų atomistai, realaus objekto nuo įsivaizduojamo. Jogačaros tekstų analizė aiškiai byloja, jog šioje mokykloje neigiama ne išorės tikrovė; skirtumas tarp suvokėjo ir suvokiamybės laikomas netikru, įsivaizduotinu (*abhūta*), mentaliniu konstruktū (*parikalpa*). Juk mūsų atmintis iškelia ne tik ankstesnį reiškinio patyrimo turinį, bet ir su to reiškinio patyrimu susijusį visą ankstesnio subjektyvaus suvokimo bagažą. Objektyvumo ir subjektyvumo pavidalai kyla tik iš sąmonės gelmės, o nėra tiesioginio patyrimo rezultatas, ką liudija ir sapno, kaip sąmonės kūrinijų, patyrimas. Sapno patyrimas, anot Vasubandhaus, yra samsarinio patyrimo modelis. Samsara yra transcendentinio miego būvis, kai pasaulis suvokiamas per įvairių individualių sąmonės projekcijų, filtrų spalvas ar nuosavas ankstesnio patyrimo suformuotas schemas. Tik pabudus (*prabudhyate*), t. y. patyrus nušvitimą, spontaniškai suvokiama, kad tai, kas buvo laikoma tikrove, iš tiesų tebuvo paties vaizdiniai ir kad tikrovė skiriasi nuo mūsų nuostatų ar įsitikinimo nuosavo suvokimo teisingumu.

Faktiškai niekur jogačaros tekstuose nesurasime tiesioginio autonomiškų būtybių pluralizmo neigimo. Būtybių gausos neigimas kreiptų į ontologinės (*vastu*) problematikos analizę, o

<sup>54</sup> „*dauṣṭhulayvipākādvaya vāsanābhavena karmnayatādharmakāyādvayaṅgīnānabhāvena*“ – VMS, 44.

<sup>55</sup> MSA XIX. 44. Plg. tokiam sąmonės pagrindo permainos suvokimo kontekste Th. Stcherbatsky naudotą *āśraya-parāvṛtti* vertinį „transsubstantiation“, jau savaime suponuojantį tam tikros substancijos perkeitimą. Žr.: *Madhyānta-vibhāga: Discourse on Discrimination between Middle and Extremes commented by Vasubandhu and Sthiramati*, tr. Th. Stcherbatsky, Moscow: Academy of Sciences of USSR, 1936.

Vasubandhaus dualumo analizė yra grynai epistemologinio pobūdžio. Nėra prieštaros tarp dualumo neigimo ir daugio pripažinimo. Pasaulis gali būti laikomas tarpusavyje susijusių sąmonių raizginiu.

Kitaip tariant, jogačaros kasdienės sąmonės ir pasaulio santykio samprata gali būti palyginama su ligoninės karščiuojančių ir haliucinacijas reginčių ligonių palata. Jų regimas pasaulis yra iliuzinis karščiuojančios sąmonės darinys. Negalime sakyti, jog palatos visai nėra ar kad vienintelė tikrovė tėra jų sąmonių vaizdiniai, kas būtų solipsistinio interpretavimo atspindys. Tai ne solipsizmas, o epistemologinis monizmas. Solipsizmas sunkiai dera su bendra mahajanos budizmo filosofine-religine nuostata, nes:

1) bodhisatva pasišvenčia kitų išgelbėjimui, tai yra esminis ir viską lemiantis jo veiklos motyvas;

2) solipsizmas būtų groteskiška tikėjimo vien savimi forma (*ātma-dṛṣṭi*), kuri smerkiama kaip didžiausia klaida (*mīthya-jñāna*) visose budizmo mokyklose;

3) jogačarai pripažįsta jogų sugebėjimą pažinti ir daryti įtaką kitų žmonių sąmonei, o tai savaime liudija kitos realybės, kitos sąmonės egzistavimo pripažinimą.

Apibūdindami aukščiausios tikrovės ir iliuzinio suvokimo santykį advaita-vedantos filosofinės mokyklos atstovai, pvz., Šankara, dažnai naudojami palyginimu apie virvę (*brahman*) – jos vietoje regimos gyvatės (*māyā*) vaizdinį. Advaitistai, nekreipdami dėmesio į gyvatės vaizdinį, stengiasi apčiuopti virvę kaip sąmonės projekciją atspirtį, kuriai suteikiamas aukščiausios ontologinės tikrovės (*brahman*) statusas. O jogačarų visai nedomina virvė (*vastu*) – ji lieka patyrimo periferijoje, – analizuojama sąmonėje iškilusio gyvatės vaizdinio prigimtis, atskleidžiant epistemologinius ir psichologinius suvokimo mechanizmus. Todėl, nors šios mokyklos nuolat tarpusavyje gana aštriai polemizavo, mūsų nuomone, jos neeliminuoja, bet darniai papildo viena kita, atstovaudamos skirtingus suvokimo ir sąmonės problematikos tyrinėjimo metodus.

Jogačariškas tikrosios ir įsivaizduotinos reiškinių prigimties atskyrimas primena kantišką fenomeno ir noumeno skirtį, o *vijñapti* samprata – kantišką apriorinių kategorijų ar sąvokų teoriją, anot kurios protas perkelia ant juslinio patyrimo subjektyvias mentalines formas, kurios padeda įvardyti ir įvertinti patį juslinį patyrimą, bet neleidžia pažinti noumeno, „daikto savyje“ (*ding-an-sich*). Tačiau jogačarus domina savo patyrimo turinys ar jo skaidrumas, o ne pats „daiktas savyje“. Nors esminis skirtumas tarp jogačaros budizmo ir Kanto bei kitų vakarietiško idealizmo formų yra tas, jog budistai pripažįsta galimybę pažinti tobuląją, t. y. tikrąją daikto savyje prigimtį patyrus nušvitimą, t. y. išsilaisvinus nuo mentalinių ar konceptualių projekcijų. Jogačarų filosofinio diskurso motyvas yra labiau praktinis nei scholastiškai teorinis. Neatsitiktinai budistams ypatingą reikšmę turi praktinė sumaištingo, karščiuojančio proto nurimdymo (*nirodha-pratisaṃkhyā*) psichotechninė metodologija, todėl budizmas sietinas su soteriologine, o ne grynai scholastine disciplina.



Straipsnyje panaudotų šaltinių santrumpos:

- AA. – Maitrėjos *Abhisamaya alaṅkāra, Aṣṭasāhasrikā-prajña-pāramitā-sūtra with Ablisamayālaṅkāra of Maitreya-nātha and Aloka of Haribhadra*, ed. by P. L. Vaidya, Darbhanga: The Mithila Institute, 1960.
- AKbh. – Vasubandhaus *Abhidharmakośa bhāṣya*, ed. by P. Pradhan, Patna, 1975.
- AS – Asaṅgos *Abhidharma samuccaya*, ed. by P. Pradhan, Santiniketan, Visva Bharati, 1950.
- BB – Asaṅgos *Bodhisattva bhūmi*, ed. by Nalinaksha Datta, Patna, 1966.
- KSP – Vasubandhaus *Karma siddhi prakaraṇa*. Cit. iš: *Seven Works of Vasubandhu, the Buddhist Psychological Doctor*, S. Anacker, Delhi, 1994.
- LS – *Laṅkāvatāra sūtra*, ed. by P. L. Vaidya, Darbhanga: The Mithila Institute, 1963.
- MK – Nagardžunos *Madhyamaka kārikā*, txt. tr. and introduction by D. J. Kalupahana, Delhi: Motilal Banarsidass, 1991.
- MS – Asaṅgos *Mahāyāna saṅgraha, La Somme du Grand Vehicle D'Asaṅga*, tr. Et. Lamotte, Univ. de Louvaine, 1938.
- MSA – Maitrėjos *Mahāyāna sūtra alaṅkāra*, ed. by S. Bagchi, Darbhanga: The Mithila Institute, 1970.
- MVbh. – Vasubandhaus komentarai (*bhāṣya*) Maitrėjos *Madhyānta vibhāga*. Cit. iš: *Seven Works of Vasubandhu, the Buddhist Psychological Doctor*, S. Anacker, Delhi, 1994.
- PSP – Vasubandhaus *Pañcaskandha prakaraṇa*. Cit. iš: *Seven Works of Vasubandhu, the Buddhist Psychological Doctor*, S. Anacker, Delhi, 1994.
- SS – *Sanḍhinimocana sūtra*, tr. Et. Lamotte, Univ. de Louvaine, 1935.
- T – Vasubandhaus *Triṅśika*. Cit. iš: *Seven Works of Vasubandhu, the Buddhist Psychological Doctor*, S. Anacker, Delhi, 1994.
- TN – Vasubandhaus *Trisvabhāva nirdeśa*. Cit. iš: *Seven Works of Vasubandhu, the Buddhist Psychological Doctor*, S. Anacker, Delhi, 1994.
- V – Vasubandhaus *Viṅśatikā*. Cit. iš: *Seven Works of Vasubandhu, the Buddhist Psychological Doctor*, S. Anacker, Delhi, 1994.
- VM – Buddhagošos *Visuddhimagga*, ed. H. C. Warren, Cambridge, 1950.
- VMS – *Vijñaptimātrasiddhi*, Sthiramačio komentarai Vasubandhaus *Triṅśikai*. Iš: *Deux Traités de Vasubandhu avec le commentaire de Sthiramati*, ed. Sylvan Levi, Paris, 1925.
- VMSD – Dharmapalos komentarai Sthiramačio *Vijñaptimātrasiddhi*. Cit. iš: S. Ganguly, *Treatise in Thirty Verses on Mere-Consciousness*, Delhi, 1992.
- VMSH – Hsuang-tsango komentarai Sthiramačio *Vijñaptimātrasiddhi*. Cit. iš: S. Ganguly, *Treatise in Thirty Verses on Mere-Consciousness*, Delhi, 1992.
- YB – Asaṅgos *Yogācāra bhūmi śāstra*, ed. V. Bhattacharya, Univ. of Calcutta, 1957.

THE CONCEPTION OF THE THREE MODES OF CONSCIOUSNESS (TRISVABHĀVA)  
IN THE TEXTS OF EARLY YOGĀCĀRA BUDDHISM

**Audrius Beinorius**

Summary

Author deals with the problem of consciousness in Yogācāra Buddhism analysing the early Sanskrit texts of the founders of this school: Maitreyanātha, *Asaṅga*, Vasubandhu and Sthiramati. According to the central notion of Yogācāra, everything experienceable is „ideation-only“ (*viññāpti-mātra*), things exist only as processes of knowing, not as „objects“ and outside the knowing process they have no reality. This process is explained with the help of the concept of the „store-consciousness“ (*ālaya-vijñāna*), which is the conditional ground for all the seven other consciousness and storehouse of all previous impressions (*vāsanās*), seeds (*bījas*), which produce mental phenomena. The Yogācāras analyses the nature of thing conceived by the human consciousness into three modes (*trisvabhāva*): conceptualized (*parikalpa*), dependent (*paratantra*) and perfect (*pariniṣpanna*). The conceptualized phenomena are mere imagination, false conceptions (*vikalpa*) and is of non-real existence. The dependent phenomena arise in dependence upon and interaction with other factors of mind. It is the product of dependent causation and mixture of pure and defiles aspects. The perfect nature is the true or ultimate nature, which is non-dual Emptiness (*sūnyatā*) itself, also known as „Suchness“ (*tathatā*) and the reality is known „as it is“ (*yathā bhūta*).

According to the Yogācāras it is possible to free consciousness from latent impressions, when the store consciousness undergoes the process of the de-volvement that is called „a revolution at the basis“ (*āśraya parāvṛtti*, *gnas yons-su-gyur-ba*). The unpure dharmas belongs to the conceptualized mode of consciousness (*parikalpita*), pure dharmas – to the perfect one (*pariniṣpanna*). So „revolution at the basis“ is nothing else as elimination from the store-consciousness the unpure dharmas, activation the pure ones and the transforming the conceptualized nature of consciousness into the perfect (*nirvāṇa*). The path to liberation according to Yogācāras is the process of transformation divided into five stages – *sambhārā mārga*, *prayogā mārga*, *darśana mārga*, *bhāvanā mārga*, *niṣṭha mārga*, and consist in elimination of the all gnoseological (*jñeya avaraṇa*) and psychological defilements (*kleśa āvaraṇa*) of store-consciousness.