

GNOSEOLOGIJA

Sąmonės stratifikacija jogačaros buddhizmo filosofijoje

Audrius Beinorius

Lietuvos filosofijos ir sociologijos institutas
Saltoniškių g. 58, LT-2600 Vilnius
Tel. faks. (370-2) 75 28 55

Problema: sąmonės prigimtis, jos samprata vienoje iš klasikinių Indijos mokyklų – jogačaros buddhizmo filosofijoje. *Tyrimo tikslas:* remiantis ankstyvaisiais jogačaros šaltiniais ir filosofiniais Vasubandhaus tekstais ir pasitelkus fenomenologinį, filosofinį-lyginamąjį bei semantinį *tyrinėjimo metodus*, išanalizuoti sąmonės sampratą, ištirti įvairias fenomenologines sąmonės sklaidas bei hierarchinius jos lygmenis, aptarti šių sąmonės lygmenų skirtumų traktavimą ir išanalizuoti pagrindines epistemologines jogačaros filosofijos kategorijas. *Išvados:* likdamas ištikimas empirinei Buddhos patyrimo analizei, Vasubandhus seka *Abhidharma* kanono tradicija ir preciziškai tipologizuoja proceso elementus, nesileisdamas nei į sautrantikos, nei į sarvastivados metafizinius apmąstymus. Išsaugodamas tradicinę sarvastivados *Abhidharmos* sensorinių sąmonių funkcinę tipologiją, jis išplečia ją kiek pakeisdamas mentalinės sąmonės (*mano-vijñāna*) veikimą ir įvesdamas aumens (*manas*) bei sąmonės saugyklos (*ālaya-vijñāna*) epistemologinį vaidmenį. Analizuodamas sąmonės prigimtį ir siekdamas atskleisti patyrimo konceptualizavimo proceso reikšmę, Vasubandhus pabrėžia epistemologinį, t. y. suvokimo psichologijos, o ne metafizinį ar ontologinį sąmonės aspektą. Todėl ankstyvoji jo-

gačaros filosofija nėra absoliutus idealizmas ar solipsistinis spiritualizmas, o veiksmine priežastimi apribotas ir išorę nureikšminantis subjektyvus idealizmas.

Vasubandhus (316–396) – viena iškiliausių figūrų Indijos mahajanos buddhizmo raidoje. Neabejotina jo milžiniška įtaka bemaž visiems vėlesniems mahajanos buddhizmo tradicijos autoriams Indijoje, Tibete, Kinijoje bei Japonijoje, todėl jo vardą galime rasti bet kurioje buddhizmo istoriografijoje. Priklausydamas senojo theravados buddhizmo mokyklai – vaibhašikai, Vasubandhus parengė kondensuotą sistemingą enciklopediją *Abhidharma-kośa*, sintezuojančią pagrindines to meto buddhizmo mokyklų ontologines, psichologines, kosmologines ir soteriologines teorijas. Tačiau vėliau, susipažinęs su pamatiniais mahajanos tekstais, jis susižavi mahajanos buddhizmo ir ypač jogačaros mokyklos idėjomis ir paskiria savo gyvenimą jai studijuoti, interpretuoti bei skleisti. Nors Vasubandhaus daugybė darbų buvo išversti iš sanskrito į kinų, tibetiečių, japonų, mongolų kalbas, tėra keli jo traktatų vertimai Europos kalbomis (1).

Sąmonės samprata ir patyrimo fenomenologija asnkstyvosios jogačaros tradicijos požiūriu glaustai išdėstyta kanoniniu tapu-

siamie Vasubandhaus traktate – „Trisdešimt posmų apie vien-suvokumą“ (*Vijñaptimātra-ta-tri mśika*), kurį ir pasitelksime analizuodami ankstyvųjų jogačarų sąmonės koncepciją. Kadangi šis tekstas buvo ypač svarbus mahajanos buddhizmo idėjoms skliti Azijos šalyse, mūsų nuomone, tikslinga atsižvelgti ir į pagrindinius šio traktato komentarus, parašytus Sthiramatio, Dharmapalos ir jo pasekėjo kinų filosofo Hsüan-tsango. Kartu reikia turėti omenyje, jog, kaip pastebėjo D. Kalpahana, būtent šie komentatoriai atsakingi už tai, kad velesnėje indų, kinų ir tibetiečių filosofijoje Vasubandhus traktuojamas kaip absoliutus idealistas (2).

Trimśikoje taikomą filosofinį Vasubandhaus metodą galime apibūdinti kaip nesubstancialumo (*anātmavāda*) principą, kuris grindžiamas Buddhos disciplina (*buddha gochara*) – psichologine žmogiškojo patyrimo analize. Šį traktatą jis pradeda sielos ir iš elementų-dharmų susidedančių objektų substancialumo neigimu. Jis sako: „Kokie įvairūs bebūtų sielos ir dharmų sąvokų prasmensys, jos išreiškia sąmonės sklaidos procesą. Ši sklaida yra trejopa“ (3). Sielos (*ātma*) ir substancialių (*svabhāva*) būties elementų (*dharma*) sąvokos ar filosofinės kategorijos (*upacāra*) buvo plačiai vartojamos Indijos ortodoksinėse filosofijos mokyklose bei tradiciniame sautantikos buddhizme, kur, siekiant išvengti dharmų substancialumo postulavimo, įvesta sąmonės srautų (*citta-sa mtāna*) koncepcija, daugeliu atžvilgių priartėjusi prie senosios indų savasties (*ātma, pudgala*) sampratos. Todėl formuluodamas sąmonės transformacijos (*parināma*) doktriną, Vasubandhus stengėsi išvengti metafizinio sarvastivados realizmo bei sautantikos nominalizmo ir skelbė, kad savasties ir dharmų sąvokos išreiškia ar apibūdina (*pravartate*) vien sąmonės sklaidą ir yra tik sąlygiškai vaizduotės ar suvokimo konstruktai (*vikalpa*). Panašiai kaip ir garsioje europietiškoje empiristų-racionalistų ar realistų-

idealistų polemikoje, jis teigė, kad tiek su subjektu, tiek ir su objektu susijusios idėjos yra percepcinės ir konceptualios veiklos derinio rezultatas. *Taip jis pabrėžia epistemologinį, t. y. suvokimo psichologijos, o ne metafizinį ar ontologinį, sąmonės aspektą.*

Sanskrito sąvoka *parināma* pažodžiui reiškia „kaitą“, „perkeitimą“, „sklaidą“, o Vasubandhaus komentatorius Sthiramatis ją aiškina kaip modifikaciją ar „perkeitimą į naują“ (*anyātham*) (4). Parinamos doktrina, anot Vasubandhaus pagrindinių komentatorių Dharmapalos ir Sthiramatio, teigia, jog sąmonės esinija (*saṃvitti bhāga*) kisdama manifestuoja save dviem sandais ar, kitaip tariant, skyla į du aspektus: į tai, kas suvokia, t. y. suvokėją (*darśana bhāga*), ir į tai, kas suvokiama, t. y. suvokiamybę (*nimitta bhāga*). Šie du aspektai randasi iš trečiojo, funkcionalaus sąmonės aspekto, kuris yra pastarųjų atspirtis (*ālambana*) (5) ir sąmonės savi-refleksijos geba, „autonomiškas liudytojas“ (*svasaṃvitti bhāga*), be kurio neįmanoma būtų sukaupti ir atsimiti visų proto veiklos mentalinių pėdsakų. Taigi šiomis trimis funkcijomis ar sandais sąmonė projektuoja save išorėn, sukurdama objektyvumo regimybę. Beje, pačią sąmonės (*vijñāna*) sąvoką Dharmapala traktuoja kaip gryną suvokumą (*vijñapti*, kin. *liao-pieh*) ir sieja jį su proto (*citta*) bei mentalinių veikmių (*caittas*) veikla, tris sąmonės aspektus papildydamas ketvirtuoju – savirefleksijos refleksija (*svasaṃvittibhāga*) (6). Tačiau Sthiramatis teigė, jog sąmonės skilimas į du sandus yra vaizduotės darinys, todėl ši sklaida objektyviai yra nereali. Vienintelis iš tiesų realus jam tėra autonomiškas liudytojas (*svasaṃvitti*).

Vienas iš svarbiausių Vasubandhaus įnašų į jogačaros psichologiją yra *vijñapti-mātra* sąvokos išaukštinimas, ja pakeičiant metafizinę *Laṅkāvatāra-sūtros* sąvoką *citta-mātra* (vien-sąmonė). Santykis tarp *vijñapti* ir *vijñāna* atitinka ansktyvojo palibuddhizmo sąvokų *sañña* ir *sañña* bei Nagardžunos

prajñāpti ir *prajñā* santyki. Vasubandhų domina ne pati sąmonė, bet percepcijos pagrindu atsirandantis suvokimas. *Vijñāpti, suvokumas yra būdas, kuriuo reiškiasi ar veikia vijñāna, sąmonė. Kitaip tariant, jei suvokimas yra pats procesas, tai suvokumas apibūdina gebėjimą suvokti ar patį suvokimo principą* (7). *Todėl galime sakyti, jog sąvoka vijñāpti reiškia nekonceptualų suvokimo suvokimą.* „Žodžių junginyje *vijñāpti-mātra-vedam* įvardis *idam* nusako subjekto ar objekto patyrimą, o *vijñāpti* nusako šitaip apibūdinimą objektą. Bet koks bandymas patyrimo santykiui su sąvoka suteikti metafizinį pobūdį yra eliminuojamas žodžiu *mātra, vien*“ (8). Pareiškęs, jog vadinamasis realus ar substancialus objektas (*sad-artha*) yra vien-suvokumas, Vasubandhus pradeda aiškinti sąmonės modifikacijos ar jos sklaidos procesą, siekdamas atskleisti patyrimo konceptualizavimo raidą.

Kitaip tariant, Vasubandhus žodžių junginys *vijñāpti-mātra-eva-idam* turi tokią pat reikšmę, kaip ir Nagardžunos *śūnyam idam* madhjamikos filosofijoje. Skirtumas tik tas, jog pirmasis pateikia pozityvesnį patyrimo apibūdinimą nei antrasis. Vasubandhus atskleidžia tai, kas neišvengiamai lydi mūsų patyrimą, būtent konceptualizavimas, o Nagardžuna kalba apie tai, ko patyrimo nėra, – apie substancialumą. Turint omenyje anti-metafizinę Vasubandhus nuostatą, vargu ar galima manyti, kad jis dogmatiškai vien-suvokumui suteikė ontologinį aukščiausios tikrovės statusą, kaip kad tai vaizduoja advaita-vedantos metafizinių schemų veikiami indų mokslininkai S. Dasgupta, C. L. Tripathi ir A. K. Chatterjee.

Kokia gi tad yra ši trejopa sąmonės sklaida? Vasubandhus atsako: „[Tai:] subrandintoji, pažįstančioji ir objektus suvokiančioji sąmonė. Pirmoji iš šių, subrandintoji, vadinama sąmone-saugykla, kurioje slypi visos sėklos“ (9). Pirmoji sąmonės modifikacija ar sklaida vadinama subrandintąja (*vipāka*), nes šioje, anot Dharmapalos, įvestos aštuo-

nių sąmonių klasifikacijos, aštuntoje sąmonėje nuolat kaupiami ir brandinami visi praeities mentalinių veiksmų rezultatai. Antroji transformacija, nuolat pažįstančioji, kognityvinė sąmonė (*mananā*) vadinama septintąja. O objektus atpažįstančioji ir juos suvokiančioji sąmonė susideda iš šešių savarankiškų modifikuotų ar funkcinių sąmonių (*pravṛttivijñāna*) – regos, uoslės, klausos, skonio, lytėjimo ir protavimo, – kurios funkcionuoja juslių sąveikos su objektais sferoje. Čia įdomios sąsajos regimos lyginant jogačaros *pravṛtti-vijñāna* su sankhjos ir vedantos *antaḥkaraṇa-vṛttis*.

Vipāka, mananā ir *vijñāpti* apibrėždamas kaip tris skirtingas sąmonės funkcijas, o ne jos savybes ir pačią *vijñāna* interpretuodamas kaip sąmonės veikmę (*vijñānti vijñānam*), Vasubandhus, atrodo, siekė išvengti bet kokio substancialistinio sąmonės traktavimo. Tačiau tvirtindamas, kad savasties ir dharmų sąvokos išreiškia ar apibūdina (*pravartate*) vien sąmonės sklaidą (*vijñāna parināma*), jis neneigia nei sąmonės saugyklos – kūno, nei išorinių objektų egzistavimo.

Atidžiau panagrinėkime kiekvieną iš šių trijų sąmonės sklaidų.

A. Sąmonės-saugyklos (*ālaya-vijñāna*) koncepcija

Itin svarbi jogačaros buddhizmo psichologijai ir epistemologijai yra sąmonės-saugyklos – *ālaya-vijñāna* kategorija (tib. *kun-gzi-mam-par-šeš-pa*), kuri, kaip pastebėjo dar Vasubandhus brolis Asanga, dažnai ir įvairiais sinonimais minima *śravakāyāna*, kaip dar vadinama senoji buddhizmo mokyklą, tekstuose (10). Šis faktas, be kita ko, iliustruoja inkliuzyvinę jogačaros nuostatą theravados buddhizmo atžvilgiu.

Semantiškai *ālaya* siejama su sautrantiškų mokykloje vartojama *āśraya* ir *sthāna* („saugyklos“ ir „vietos“) sąvokomis, o kartu su sanskrito veiksmažodžiu *ālīyante* – „prisirišti“, „prisitvirtinti“ (*ālīyante sarve zāśra-*

va *dharmah* – sako Sthiramatis). Tarp įvairių *ālaya-vijñāna* sąvokos ankstyvųjų reikšmių jogačaros filosofijos tyrinėtojas L. Schmithausenas seniausiu laiko jogo sąmonės, esančios gilios kontempliacijos *nirrodha-samapātti*, aprašymą Asangos parengtame jogačaros teorijos ir praktikos kompendiume *Yogācārabhūmi*. Teigiama, kad taip kontempliuodamas jogačaros išžengia į pusiau apmirusią būseną, kurios metu sąmonės tęstinumas nutrūksta kur kas giliau nei gilaus besapnio miego metu (11). Schmithauseno nuomone, ankstyvieji jogačaros atstovai manė, kad tuo metu jogo sąmonė tampa latentinė, sėklos pavidalo ir ištirpsta ar sugrižta (*ālīyante*) atgal į fizines jusles, kuriose ji būna ligi šios kontempliatyvios būsenos pabaigos. Tada ši, sakytume, „peržemojusi“ sąmonė tampa įprastinio sąmoningumo atnaujinimo priežastimi ir grandimi, jungiančia jogačaros su jo ankstyvesne sąmone ir prisiminimais, taip apsaugodama ji nuo galimo sąmonės trūkio. Sąmonės ištirpimo procesas, mūsų nuomone, gali būti sietinas ir su sanskrito veiksmazodine šaknimi *li-* bei išvestiniais jo daiktavardžiais *laya*, *pralaya*, kurie plačiai vartojami brahmaniškoje sankhjos filosofijoje apibūdinant fizinio bei psichinio fenomeno išnykimą, ištirpimą. Tai galėtų būti dar viena galima *ā-laya* etimologija.

Viena iš senųjų theravados buddhizmo mokyklų sautrantikai pripažino subtilios sąmonės, kuri yra žmogaus būties pagrindas, išliekantis per visą gyvenimą, egzistavimą. Tačiau, skirtingai nuo kitos, vatsiputrijų mokyklos, skelbusios pastovios išliekančios asmenybės (*puḍgala*) koncepciją, sautrantikų nuomone, pastovi sąmonė tėra samsaros ratą vienijantis darinys, kuriame mirštant ištirpsta kitos keturios skandhos. Galima pagrįstai manyti, jog ši sautrantikų permanentinės sąmonės samprata veikė jogačaros mokyklos sąmonės-saugyklos koncepcijos formulavimą (12).

Sąmonė jogačarams nėra substanciali esybė, bet savimonės aktas. *Vijñānāti iti vijñānam*,

sako Sthiramatis. Sąmonė-saugykla kaupia visus savimonės aktus arba, pasak kinų komentatoriaus Hsüan-tsango, „visas subjektyvios ir objektyvios egzistencijos priežastis-sėklas (*sarva-bijakam*)“. Dharmapala išskiria tris galimas žodžio *ālaya* reikšmes. Pirmą, tai aktyviai visas sėklas kaupianti saugykla, antra, užterštų dharmų nuspalsvinta pasyvi *ālaya*, ir trečia, prieraišumo objektas, prie kurio, kaip prie vedantos filosofinės mokyklos minimos savasties (*ātman*) prisiriša aukštesnysis sąmonės aspektas – mąstymas ar aumuo (*manas*). Sthiramatis, sekdamas ankstyvuojų jogačaros mokyklos tekstu *La 'nkāvatāra-sūtra*, kuriame išdėstyti pirminiai sąmonės-saugyklos doktrinos principai, *ālaya* apibūdina tik kaip „visų užterštų dharmų sėklų talpyklą“ (13). Nors ir akivaizdu, kad sąvoka *ālaya* yra pasiskolinta iš *La 'nkāvatāra sūtros*, tačiau Vasubandhus jai suteikia visai kitą turinį ir funkcijas. Tai jau nebe „prigimtinis tyras protas“ (*prakṛti-prabhāsvara-citta*) nei „nušvitimo embriono vieta“ (*garbha-sa 'msthāna*), nes apibūdinti *ālaya* kaip prigimtinei – tai sugrižti prie substancialaus pirmapradžio materialaus sankhjos mokyklos principo (*prakṛti*). Todėl *ālaya* nusakoma kaip subrandintoji (*vipāka*), pabrėžiant, kad *ālaya* yra įvairių faktorių nulemtas sąmonės sklaidos procesas. Tai leidžia manyti, jog pats Vasubandhus *ālaya* traktavo būtent pirmine „prisirišimo“ prasme.

Taigi taip traktuojama *ālaya* tampa viso fenomenalaus pasaulio priežastimi (*kāraṇa*), saugančia ir regimai raiškiai aktualizuojančia pasąmoninės tendencijas (*vāsanās*), kurios tampa sąmonės manifestacija motyvuojančia jėga (*śakti*). Šios sėklos, pasak Sthiramatis, tai trejopos vasanos – pavidalų (*nimitta*), vardų (*nāma*) ir vaizduotės (*vikalpa*) galios. Todėl neatsitiktinai Asanga jogačaros dharmų enciklopedijoje sako, kad *ālaya-vijñāna* – tai *citta*, sudaryta iš šviesių ir tamsių ankstesnės patirties sėklų (14). Taigi šis trejopas sąmonės modifikacijos ar sklaidos procesas ir sukelia sielos bei dharmų objektyvios ir substancialios egzistencijos

regimybę, o tai jogačaros buddhizme laikoma iliuzija ir esminė sansarinės frustracijos priežastimi: „Ne tik neišmanėliai įsivaizduoja tai esant jų vidine siela, bet ir daug kitų [klaidingų] požiūrių atsiranda remiantis šiuo sielos požiūriu (15).

Ar galima *ālaya* apibūdinti kokiais nors parametrais? Trečiame *Trimśikos* posme Vasubandhus pateikia du *ālaya-vijñāna* parametrus: jos veiklą (*ākara*) ir objektą (*ālabana*). „[Sąmonės-saugyklos] suvokimas, jos objektai ir jų vieta nesuprantami, tačiau jos [veiklą] visuomet susijusi su lytėjimu, dėmesiu, jutimu, pažinimu ir valios veiksmis.“ Sąmonės-saugyklos veikla – tai sąmonės sugebėjimas suvokti ar suvokumas (*vijñāpti*), kuriuo reiškiasi alajos turinys. Suvokumas, anot Sthiramačio, yra itin subtilus (*anusukśma*) sąmonės mechanizmas, nukreiptas į vidinius suvokimo objektus – juslių duomenis lemiančias psichikos sėklas, todėl vadinamas racionaliam samprotavimui nesuprantamu, nekonceptualizuojamu (*asaṃsidita*).

Suvokimo objektas nusakomas dviem požymiais. Pirma, tai vieta (*sthana*), t. y. alajos sėklų sukurtasis (*abhāsa*) išorinis regimybės pasaulis, sudarytas iš didžiųjų būties pradų (*mahābhūtas*). Antra, tai, „kas palaiško ir priima (*upādhi*)“, t. y. sėklos ir fizinis kūnas, kuriuos abu, anot Sthiramatčio (VMS, 19), sukuria ir palaiko *ālaya-vijñāna*, kuri savo ruožtu visada (t. y. ligi galutinės sąmonės kaitos) yra susijusi ir/arba reiškiasi penkiomis mentalinėmis veikmėmis (*caittas*). Šie penki mentaliniai faktoriai yra tokie: pagrindinis ir kitas veikmes palaikantis mentalinis objekto lytėjimas (*sparsa*), į vieną trinarį derinį sujungias sėklų pavidalų egzistuojančius juslių organus (*indriya*), jutimo objektus (*viśaya*) ir atitinkamą sensorinę sąmonę (*vijñāna*); dėmesys (*manaskara*), protą nukreipias link objektų, kuriuos pats sužadina iš latentinio būvio sėklų pavidalu; jutimas (*vedanā*) – tai objekto savybių – malonu-nemalonu – patyrimas, sukeliantis norą susijungti (*samyoga*) ar nuo jo atsiskirti (*vi-*

yoga); pažinimas ar konceptualizavimas (*sañjñā*), suteikiantis įvairių objektų savybėms sąvokas ir pavadinimus; ir valios veiksmas (*cetanā*), sužadinantis reflektvųjį protą ir sukeliantis norą suvokti objektą bei nustatyti asmeninį santykį su juo.

Taigi sąmonė-saugykla tampa bet kokio galimo patyrimo šaltinis ir atspirtis. Ji, kaip jau minėta, vadinama subrandintąja (*vipāka*), nes iš jos sėklų reiškiasi visos galimos sąmonės sklaidos ir funkcinės apraiškos: aumuo, juslinės sąmonės ir mentalinės veikmės, joje glūdi ir visi psichofiziologiniai asmenybės sandai (*skandhas*) bei būties rūmai (*dhātus*). Anot *Lañkāvatāra-Sūtros*, „kaip vėjas sukelia daugybę okeano bangų, kurių esmė – ta pati, taip ir objektų vėjų judinamas sąmonės-saugyklos okeanas sukelia laikinas bangas-sąmones, kurių esmė nekinta“ (6).

Kyla klausimas, kaip funkcionuoja *ālaya-vijñāna*? Vasubandhus teigia, jog sąmonės-saugyklos „bešališki jutimai yra neužteršti ir neapibūdinami. Tai taikytina ir lytėjimui bei kitiems [mentaliniais veiksniais]. Ji kinta it srauto tėkmė“ (17). Sąmonės-saugyklos jutimai (*vedanā*) yra bešališki, kadangi, pasak Sthiramačio, ji nepatiria nei džiaugsmo, nei kančių (*na sukha na dukha*), ir jų šaltinis yra ne objektyvios išorės sąlygos (*pratyaya*), bet išskirtinai „egzistenciją projektuojantys veiksniai“ (*akṣepaka karman*). Ir, pasak Dharmapalos, toks *ālaya-vijñāna* nuolatinis bei homogeniškas veikimas ir sukuria permanentinio vidinio subjekto (*svaṃ abhyāntaram*) pojūtį (18). Nors ir laikydama savy gerų bei blogų praeities veiksmų sėklas, sąmonė-saugykla išlieka neužteršta ir nenusakoma (*avyākṛta*). Analogiškai neužterštos ir nenusakomos išlieka ir kitos penkios mentalinės veikmės. „Nuolatos kisdama *ālaya* niekad neišlieka kaip konkreti esybė, bet yra [visų sąmonės procesų] priežastis ir pasekmė (*hetuphala*), ji visada amžina ir laikina“, – komentuoja Hsüan-tsang'as. Toks sąmonės procesų aprašymas primena W. Jameso „nesuskaidyto į dalis, tęstinio patyrimo srau-

tą“ (19) ir rodo, kad *ālaya* nėra paslaptingas sąmoninis, o sąmoningas, penkių mentaliųjų veikmių palaikomas, procesas.

Koks vaidmuo pažįstant išorinį pasaulį (*loka bhājana vijñapti*) tenka sąmonei-saugykloi? Nors išorinio pasaulio percepcija vyksta tarpininkaujant juslėms ir juslinėms sąmonėms, tačiau šios percepcijos pagrindas yra *ālaya-vijñāna*, dar vadinama vidine objekto atspirtimi (*upādāna*). Įdomu, jog pats percepcijos aktas iliustruojamas žibinto liepsna, kuri, nors ir funkcionuodama „vidujai“ dagčio ir aliejaus pagrindu (*upādāya*), automatiškai skleidžia šviesą „išorėn“, nušviestama aplinkinę erdvę. Taip tęstiniais akimirkių srautais (*śānikaṃ saṅgānaṃ*) *ālaya-vijñāna* palaiko percepcijos vientisumą, homogeniškumą (*ekārasaḥ vijñaptiṭaḥ*). Tačiau pats percepcijos procesas jogačaros filosofijoje kiek skiriasi priklausomai nuo būties ruimo (*dhātu*), kuriame reiškiasi *ālaya-vijñāna*. Beformiame ruime (*arūpya dhātu*) percepcijos *upādāna* gali būti tik subtilūs sąmoniniai, keturias aukštesnes beformes kontempliacijos pakopas atitinkantys išpaudai (*sūksma vāsanās*), bet ne troškimo ar formos ruimų (*kāma-dhātu, rūpa dhātu*) objektai.

Bemaž analogiškai pažinimo procesas apibūdinamas Šankaros advaita vedantos epistemologijoje, pasitelkus sąmonės savišvietos (*svaprakāśa*) koncepciją. Savo komentare *Pātañjalayogaśāstravivaraṇa* spindinčios proto substancijos (*citta sattva*) funkcionavimą per jusles Šankara iliustruoja pasitelkęs medžiaga apgaubto žibinto, išorėn skleidžiančio šviesą (*bāhiḥ prakāśayati*) per medžiagos skyles, metaforą (20).

Kita vertus, šalia pozityvios psichinę individo gyvastį palaikančios percepcinės ir kognityvinės sąmonės-saugyklos funkcijos, galime išvelgti ir kitokią jos paskirtį. Juk joje glūdi ir viso blogio (*dausthulya*), ir esminę samsarinę frustraciją ar fenomenalios egzistencijos kančią (*saṃskāra dukkhatā*) sukeliančios ir atgimimų ratą sukančios sėklos. Tai sąmonei-saugykloi suteikia egzisten-

ciškai negatyvų pobūdį, verčiantį siekti išsivadavimo iš jos determinuojančios priklausomybės. Neatsitiktinai blogio kaupykla – sąmonė-saugykla priešpriešinama tyrai pakeistai sąmonei (*āśraya parāvṛtti*).

Anot Vasubandhaus, sąmonės-saugyklos srautas nėra amžinas. Iš jos sklindantis patyrimo srautas neturi pradžios, tačiau jis liaujasi tapus arhatu („vertuoju“), t. y. pasiekus galutinį nušvitimą, kai galutinai sunaikinamos visos sąmonės-saugyklos grynumo kliūtys ar teršalai (*kleśāvaraṇa*). Šioje pakopoje *ālaya-vijñāna* galutinai nuraminama (*vyāvṛtti*), bet nesunaikinama (*nivṛtti*), ir pakeista ji tampa tiesiog grynąja sąmone (*vijñāna*). Ši sąmonės permaina įmanoma tik nuraminus sąmonines tendencijas (*vāsanās*) ir užgesinus tris blogio daigus: aistrą (*raga*), priešiškumą (*dveṣa*) ir sumaištį (*moha*), atveriančius nušvitimo galimybę. Asanegos traktate *Yogācārabhūmi* teigiama, jog *ālaya-vijñāna* išlieka ir „beformiame ruime“ (*arūpya-dhātu*), kuris apibūdinamas kaip materialumo nebuvimas, o tai savo ruožtu byloja, kad sąmonė-saugykla transcenduoja substancialaus proto sritį ir yra esminis persikūnijimo elementas ar, kitaip tariant, nepermanentinis sansaros „subjektas“ (21).

Jogačaros mokyklos soteriologijoje sąmoninės tendencijos (*vāsanās*) galutinai sutramdomos aštuntoje, „negrižimo atgalios“ (*avaivartika bhūmi*), bodhisatvos kelio pakopoje, o sėklas brandinančioji sąmonė (*vipāka vijñānam*) eliminuojama tik dešimtoje pakopoje. Tačiau sąmonės-saugyklos veiklos nutraukimas nereiškia, jog individas praranda sąmonę, o tik sako, kad jo sąmonės srauto nebeužteršia jokios kitos funkcijos ar reflektvyvos savimonės projekcijos. Bet tai bus aptariama kitame skyriuje.

Apibendrinami galime teigti, kad sąmonės-saugyklos koncepcijos įvedimas padėjo išspręsti daug filosofinių ir psichologinių klausimų, susijusių su ne amžinos, tačiau homogeniškos asmenybės problema jogačaros tradicijoje, atmetusioje sarvastivados

doktriną, skelbusią praeities bei ateities objektyvų, vienalaikį egzistavimą. Ši sąmonės-saugyklos koncepcija ne tik padeda jogačiarams paaiškinti individualaus substrato tęstinumą samsaros klajonėse ir išsivadavimo procesą; ji atskleidžia objektyvias iliuzinės permanentinės sielos pojūčio atsiradimo prielaidas; ji suteikia psichologinį pagrindą savimonės židiniui (*manas*); ji susieja *karma* ir jo rezultatus (*phala*); ji pagrindžia asmens tapatumo pojūtį sugrįžus iš įvairių nesąmoningų būsenų, pradedant alpuliu ir baigiant giliu *nirodha-samapātti* sutelktumu; ji paaiškina atminties (*smṛti*), pasąmoninių tendencijų (*vāsanās*), karminių potencijų (*bījas*) ir emocijų teršalų (*kleśas*) lokalizavimą bei jų vaidmenį išsivadavimo kelyje. Visa tai leidžia spręsti apie šios sąmonės-saugyklos koncepcijos psichologinį ir epistemologinį reikšmingumą visos buddhizmo tradicijos požiūriu.

Beje, svarbu prisiminti, jog ankstyvoje ar ortodoksioje jogačaros mokykloje *ālaya-vijñāna* yra personaliai determinuota, kiekvienai būtybei turint „nuosavą, beformę ir neregimą“ (22) sąmonę-saugyklą. Šių visų minčių, patirties ir atminties saugyklą Th. Stcherbatsky verčia žodžiu *psyche*. Tačiau, mūsų nuomone, vartodami *psychē* sąvoką, turime būti labai atsargūs ir skirti ją ne tik nuo substancialios graikų *psyche*, bet ir nuo metafizinio vedų *ātman*, vedantiško *jīva*, sankhjos transmigruojančio *liṅga-śarīra*, o ką jau bekalbėti apie njajos-vaišešikos *ātman*. Nors toks jogačariškas individualios sąmonės apibūdinimas labai primena advaitišką metafizinės savasties (*ātman*) ar vidinio subjekto (*antarātman*) koncepciją, ją galime vertinti ne kaip ontologinę ar metafizinę transcendentinę kategoriją, o kaip psichologiškai objektyvų imanentinį asmeninės egzistencijos pagrindą (*ātmabhāva adḥsthāna*), generuojantį individualaus tapatumo (*asmimāna*) pojūtį.

Todėl kai kurių mokslininkų, pavyzdžiui, buddhologo O. O. Rozenbergo teiginiai, kad „Vidžnianavados mokykloje išplėtota *ālaya-vijñāna* teorija iš esmės yra metafizinė teorija“ (23), labiau taikytina *Sandhinimocana* ir *Lankāvatāra* sūtrų sąmonės ontologijai bei vėlesniam jogačaros mokyklos konceptualios raidos etapui, kuriam atstovauja Dignagos ir Dharmakirčio metafizinė epistemologija, bet netinkama vertinant pirminę Asanagos-Vasubandhaus sąmonės koncepciją.

B. Aumuo (*manas*) ir jo fenomenologija

Apibūdinęs pirmąją sąmonės modifikaciją, Vasubandhus pereina prie antrosios, kognityvinės, sąmonės, kuri, anot Sthiramačio, įvestos sąmonių klasifikacijos, vadinama septintąja sąmone. Visos mentalinės veikmės kuo nors remiasi (*āśrayate*) ir aumuo (*manas*, tib. *vid.*) (24), kaip įdėjų pažinimo ar mentalinės refleksijos, savimonės (*manana*) mechanizmas, yra priklausomas nuo aštuntosios sąmonės – *ālaya-vijñāna* ir jos seklų. „Nuo jos [sąmonės-saugyklos] priklausydama bei ja remdamasi funkcionuoja aumeniu vadinama sąmonė, kurios esmė – pažinimas“ (25), – sako Vasubandhus. Tad mentalinės refleksijos objektu tampa sąmonė ir jos turinys – dharmų srautas, o perkeistas, tyras aumuo atspindi *tathatā* ir kitas grynąsias dharmas. Dharmapalos nuomone, kai *ālaya* dar nenuraminta, aumens objektas yra vien suvokiantysis sąmonės aspektas (*darśana bhāga*), kurį reflektuodamas aumuo susikuria vidinės, permanentinės ir substancialios savasties vaizdinį. Neatsitiktinai sanskrito sąvoka *manana* etimologiškai reiškia „mąstymą“ apie sąmonės sraute išskylančius įvairius jutimus.

Kitame savo traktate *Vimśatikā* Vasubandhus teigia, jog objekto konceptualizavimas, nors ir grindžiamas patirties srautu, sukelia mentalinę refleksiją, neišvengiamai

suzadinančią iliuzinio „aš“ (*aham*) pojūtį. Anot jo, objektų pažinimas priklauso nuo *manas*. *Čia matome esminį skirtumą tarp buddhistinės ir brahmanistinės sąmonės teorijų. Pastarieji visą patirties analizę pradeda nuo transcendentinio subjekto, o buddhistamas šis tėra refleksijos darinys.* Todėl Sthiramatis aumenį apibūdina kaip „tai, kurio esmė – pažinimas“ (26). Perkeista aumuo kontempliciuoja besieliškumą (*nairātmya*).

Aumens ir proto, arba mentalinės sąmonės, išskyrimas yra kitas svarbus jogačaros buddhizmo mokyklos ypatumas. Tačiau jau senoje theravados buddhizmo enciklopedijoje Buddhagošos *Aṭṭhasālinī* yra užuominų, kurios leidžia spręsti apie galimas šių, matyt, panašių, sąmonės funkcijų išskyrimo ištakas. Buddhagoša, šalia pali *manoviññāna*, mini ir *manoviññānadhātu*, kuris reprezentuoja tolimesnį žingsnį savimonės formavimosi raidoje. Jis sako, kad šios funkcijos toks ilgas pavadinimas, susidedantis iš trijų elementų (*manas, vijñāna, dhātu*), yra todėl, kad ji pasveria ar apdoroja juslių pateiktus duomenis, atpažįsta įvairius reiškinius ir idėjas bei jos prigimtis – anapus gimties ir nykties glūdinti kintanti esybė (27). Šio sąmonės veiksnio autonomiškumą Buddhagoša apibūdina, pasitelkęs įvairias metaforas: nerimastingą beždžionės šokinėjimą nuo medžio prie medžio, nes jis nepasitenkina jam juslių pateiktais objektais; aikštingą žirgą, nes jį sunku suvaldyti; aukštytį išmestą lazda, kuri nežinia kur nukris, nes mūsų mentalinė veikla yra nenuspėjama; ir puošnų šokėją, nes jis apsigaubia įvairiais reakcijų ir įgeidžių rūbais (28). Be to, kaip pažymi H. V. Guentheris, *manovijñānadhātu* atlieka dėmesingumo funkciją. Toks *manovijñānadhātu* apibūdinimas leidžia manyti, kad jogačaros sąmonės stratifikacijoje jis galėjo pavirsti atskira sąmonės funkcija, egocentrinės savimonės židiniu – aumeniu (*manas*).

Būdamas iliuzinio „aš“ atsiradimo priežastimi, aumuo nėra skaidrus, todėl jis vadinamas užterštu aumeniu (*kliṣṭamanas*). Vasubandhus paaiškina užterštumo priežastį, sakydamas, kad aumuo visada susijęs su keturiais temdančiais, tačiau nevienareikšmiais teršalais: savimana, savimiša, savipuika ir savimyla. Buddhizmo psichologijos kanonas *Abhidarmakośa*, kurio autorystė tradiciškai priskiriama Sarvastivados požiūriui atstovaujančiam ankstyvajam Vasubandhui, mini šešias pagrindines klešas (sanskrito veiksmažodžio šaknis *kliṣ* – „kentėti“, „pažeisti“, „vargti“), sąmonės teršalus, pažeidimus ar, kaip jas verčia H. V. Guentheris, emocijas, kurios, nors ir apibūdinamas kaip temdančios (*nivṛta*), tačiau esant atitinkamoms aplinkybėms gali duoti priešingus, t. y. gerus, vaisius. Todėl klešos vadinamos nevienareikšmėmis (*avyakṛtaiḥ*). Šie teršalai – tai aistra (*rāga*), pyktis (*patigha*), puikybė (*mana*), neišmanymas (*avidyā*), klaidingas požiūris (*dṛṣṭi*) ir nusigrežimas nuo tiesos (*vi-mati*) (29). Šiame Vasubandhus traktate matome, jog proto veikla siejama tik su keturiomis klešomis, kurios trikdo sąmonės-saugyklos veiklą ir kartu komplikuojama išorinė, sensorinę sąmonės transformaciją (*pravṛtti-vijñāna*); savimana (*ātmadrṣṭi*) – perdėtas pasitikėjimas savimi, savo požiūriu; savimiša (*ātmamoha*) – iš neišmanymo kylanti sumaištis; savipuika (*ātmamana*) – viršenybės, išskirtinumo jausmas; savimyla – (*ātmasneha*), prisirišimas prie savo ego (30).

Jogačaros filosofijos požiūriu, būtent aumuo yra vadinamas savimonės židiniu, kai pirmiau minėtos penkios sąmonėje-saugykloje slypinčios veikmės – lytėjimas, dėmesys, jutimas, pažinimas ir valios veiksmai – suformuoja permanentinio ego pojūtį. Kuo stipresnės klešos, tuo stipresnis patyrimo sraute susiformuojantis ego pojūtis. Būtent klešos generuoja į objektą nukreipiamą vertinimą – tai gera ar bloga, – ir tai paaiškina, kodėl

individas nesuvokia, jog, visą laiką vertindamas, jis faktiškai „sušaldo“, subjektyviai konceptualizuoja aplink save esančią erdvę. Čia į akis krenta jogačarų aumens, kaip savimonės židinio, panašumas į brahmaniškos sankhjos mokykloje minimą „ašainumo“ (*aharṅkāra*) kategoriją, kuri bendroje sankhjos psichokosmologinėje sistemoje yra tarp *buddhi* (primenančio *ālaya-vijñāna*) ir juslių duomenis apdorojančio bei jas koordinuojančio proto (*manas*), atitinkančio jogačarų *manovijñāna*. Ko gero, teisus L. Schmitchausen, manęs, kad daugelio psichologinių ankstyvosios jogačaros terminų kristalizavimąsi galėjo stimuliuoti anuo metu labai įtakinga sankhjos filosofinė mokykla.

Tačiau grįžkime prie jogačarų aumens. Aumens veikimas, anot Vasubandhaus, nėra amžinas. „Kur aumuo besireikštų, visur jis sąveikauja su lytėjimu ir kitomis [mentalinėmis veikmėmis]. Jis liaujasi egzistavęs arhato pakopoje, nurimdymo meditacijoje ar esant nežemiškam kely“ (31). Kur besireikštų (*yatrajaḥ*), t. y. kuriame iš trijų egzistencijos ruimių (*dhatu*) ar dešimties sąmonės pagrindo perkeitos (*āśraya-parāvṛtti*) pakopų (*daśabhūmi*), vadinamų bodhisatvos kelio etapais, begimtų gyvos būtybės, jų aumens funkcijos reikšis būtent tuo lygmeniu. Kitaip tariant, nors sąmonėje-saugykloje slypi visų dešimties pakopų sėklos, aumuo pasirenka tik konkrečiai pakopai priklausančias dharmas, prie kurių individas prisiriša ir kuriomis formuoja savo egzistencinio patyrimo erdvę. Kartu *manas* prisiriša prie konkrečios pakopos vyraujančių klešų, ir tik galutinai perkeistas jis atsiskiria nuo pakopų ir tampa tyras (*kuśala*). Tiek veiksnus, tiek ir sėklų pavidalu egzistuojantis užterštas aumuo (*kliṣṭamanas*) galutinai sunaikinamas tik pasiekęs arhato pakopą. Aumuo liaujasi aktualizavęsis „atliekant joginę nurimdymo meditaciją (*nirōdha samapātti*) ar esant nežemiškame kely (*lokottara mārga*), t. y., kai jis sutramdomas išitraukus į medi-

tacines pratybas ir jam neleidžiama reikštis. Tačiau netgi tuomet sąmoninės sėklos galutinai nesunaikinamos.

Taip išryškinama dar viena svarbi funkcija – sąmonės nukreiptumas ar jos intencionalumas (*ekagrata*, pali *ekaggatā*). Sąmonė gali būti dvejopa: nukreipta ir nenukreipta. Nenukreipta sąmonė – tai įprastinė jos būseną, kai sąmonės turinį sudaro nepalaujamą, chaotišką svajojimą ar plevenimą, kuri sužadina instinktyvūs motyvai ir išorės įspūdžių kaleidoskopas. Dėl tokios sąmonės būsenos priklausomybės nuo išorės pasaulio objektų ji vadinama „žemiškąja“ (*loka-ya*). Nukreipta sąmonė pali šaltiniuose apibūdinama kaip „įžengusi į srautą“ (*sotapañña*), t. y. ji orientuota į tam tikrą siekį, išsivadavimo tikslą (32). Ir tai byloja radikalų ankstesnės sąmonės būsenos pakeitimą, jos „nežemiškumą“ (*lokattara*). Žemiška ir nežemiška sąmonės funkcionuoja tuo pačiu būties lygmeniu, kadangi sąmonės nukreiptumas dar nereiškia transcendentinio proveržio išgyvenimo, o tik priklausomą nuo skirtingos išeitinės sąmonės nuostatos, to paties būties lygmens įvairių sferų regmę. Tačiau bet kuriuo atveju septintame Vasubandhaus *Trīṅśikā* posme minimas „nežemiškas kelias“ jau yra bendrojo sąmonės transformacijos (*āśraya-parāvṛtti*) proceso pradžia.

Toks aumens veiklos apibūdinimas leidžia spręsti, kad sąmoningas patyrimas yra įmanomas be reflektyvios savimonės židinio. Taip patvirtinamas Pali kanono teiginys, jog „akies ir regimos [objekto] formos sąlytis duoda regos sąmonę“ (33). Taigi taip yra atmetama brahmaniškos-vedantiškos tradicijos percepcijų stebėtojo ar jų liudytojo (*sākṣin*) koncepcija, išplėtota Šankaros advaitoje. Reflektyvaus aumens veikla siejama su keturiomis klešomis, kurios trikdo sąmonės-saugyklos veiklą ir kartu komplikuoja sąmonės modifikaciją, susikuriant iliuzinį permanentinės ir substancialios savasties (*ātman*) vaizdinį. Tad aumens (*manas*) funk-

cijos išskyrimas – vienas iš savičiausių Vasubandhaus indėlių ne tik į jogačaros filosofinę sistemą, bet apskritai į buddhizmo tradiciją.

C. Sensorinės sąmonės modifikacijos (*pravṛtti-vijñāna*)

Aumens veiklą teršiančios ir metafizinį subjektą sukuriančios klešos verčia individą ieškoti ir apčiuopti objektą. Trečioji sąmonės modifikacija nukreipta į „šešių objekto aspektų suvokimą“ (34), t. y. ją atitinka šešios sąmonės, susijusios su šešiomis juslėmis (*indriyas*) (35) ir turinčios savitas pažinimo objekto sferas (*viśaya*). Kitaip tariant, tai yra substancialumą ar pavidalą (*rūpa*) suvokianti regos sąmonė ir analogiškai garšą, kvapą, skonį, lytėjimą bei mintis (*dharma*) suvokiančios sąmonės. Atitinkamai jos vadinamos taip: *cakṣu-vijñāna*, *śrotra-vijñāna*, *ghrāṇa-vijñāna*, *jihvā-vijñāna*, *kāya-vijñāna*, *mano-vijñāna*. Kiekvienos iš šių šešių sąmonių konkretus jutimo organas yra jų atspirtis (*āśraya*). Svarbu, jog antroje sąmonės sklaidoje suvokimas yra nukreiptas į patį subjektą, o trečioje sklaidoje jis jau nukreiptas į objekto patyrimą ir kitaip nei pirmoje sklaidoje, sąmonėje-saugykloje, kur ji vadinama „tęstine“ (*dhruva*), o ne amžina (*nitya*), kadangi amžinumas suponuotų kaitos, pulsavimo nebuvimą; o sensorinės sąmonės modifikacijos yra kintančios, t. y. jų veikimas apribotas percepcijos srauto pokyčiais.

Prisiminkime, jog ankstyvoji empirinė buddhizmo psichologija nepripažino nuo šių šešių jutimo organų ir atitinkamų jų objektų sąlygotų sąmonių (*viññanasoṭa*) atskirai egzistuojančios autonomiškos sąmonės (*viññāna*). Buddhai bet kokio pažinimo būtinai sandai yra juslių organai (*ājñhattika āyatana*), juslių objektai (*bahiddha āyatana*) ir šių dviejų sąlygotas sąmonės srautas. Tik esant šiems sandams galima kalbėti apie percepcinį sąlytį (*phassa*). Egzaminuodamas kurią nors metafizinę būties teoriją, jis dažnai atkreipdavo dėmesį į tai, jog ji grindžiama sąlyčiu (*phassapaccaya*). Absoliutų objek-

tyvumą ar absoliutų subjektyvumą postuluojančios teorijos atmetamos dėl to, jog jos negali būti formuluojamos be sąlyčio (*an-nātra phassa*), kuris reiškia juslių, objekto ir sąmonės sueigą (*saṅgati*) (36). Iš šios sąjungos kyla pojūtis (*vedanā*) ir visos kitos keturios skandhos, suformuojančios tai, ką mes vadiname asmenybės visumos pojūčiu.

Pagal Jogačaros tradiciją, pasak Vasubandhaus, šios šešios sąmonės reiškiasi sąveikaudamos su aumeniu ir išskirdamos ar atpažindamos (*paricchid*) šešias skirtingas empirines objekto sferas. Todėl jos tai atskirai, tai drauge atsiranda iš pamatinės sąmonės (*mūla-vijñānam*), aumens (37) „it bangos vadenyje“ (38) priklausomai nuo kiekvieno individo sensorinių ypatumų ir įvairių sąlygų ar aplinkybių (*pratyayam*). Būtent tai lemia percepcinio proceso selektyvumą ir skirtingumą bei paaiškina, kodėl, buddhizmo požiūriu, neįmanoma ką nors pažinti objektyviai.

Atrodo, kad Vasubandhus įvedė „bangų vadenyje“ metaforą, kad išvengtų sarvastivadų ir saurantikų metafizinių samprotavimų, nors pati sąmonės saugyklos, kaip vietos (*sthana*) etimologinė interpretacija, vėlesniems jogačaros interpretatoriams suteikė galimybę prabilti apie substancinės sąmonės ir kintančių jos aspektų metafizinį pobūdį.

Svarbu atkreipti dėmesį ir į tai, jog šeštoji iš modifikuotų sąmonių – mintis suvokianti protavimo sąmonė (*mano-vijñāna* tib. *yid-gyi-mam-par-šes-pa*) skiriasi nuo anksčiau minėtos septintosios, atpažįstančiosios sąmonės – aumens (*manas* tib. *yid*). Komentuodamas *Vīṃśatikā*, Vasubandhaus tvirtina, kad mahajanos buddhizmo požiūriu trys būties sferos (*dhātus*) yra determinuotos viensuvokimo. Tačiau jis pastebi, jog sąvokos *citta*, *mano*, *vijñāna* ir *vijñāpti* yra sinonimai (*paryayah*) (39). Pažvelgę į buddhizmo istoriją, matome, jog *citta*, *mano* ir *vijñāna*, kaip sinonimai, pateikiami supriešinant juos su kūno patvarumu (*catum mahābhūti-*

kakāya) ir išryškinant įvairių sąmonės procesų nuolatinį kitimą bei nepastovumą. Abhidharmos enciklopedijoje funkcini *citta*, *mano* ir *vijñāna* skirtumą pats Vasubandhus aiškina taip: „*citta* taip vadinama, nes ji sukaučia (*cinoti*) [mintis], *manas* – nes mašto (*manute*), o *vijñāna* – nes atpažįsta objektus (*ālabanam vijānati*) (40). Todėl, A. Wayman'o nuomone, žodžių junginyje *cittamātram*, *mātra* reiškia „prilygti, sudaryti“, o *citta* jungia visas *vijñānas*, įskaitant septintąją ir aštuntąją (41).

Buddhizmo tradicijoje *mano* niekad neapibūdinamas kaip tęstinis, nors *vijñāna* kartais nusakoma kaip nepertraukiamas srautas (*abocchīññam vijñānasoṣaṃ*). Vėlyvajame buddhizme netgi *citta* kartais apibūdinama kaip procesas (*saññāti, sa ñāna*), bet ne *mano*. Priežastis yra akivaizdi. Aumeniui suteikiama ego jausmą ar empirinę sielą generuojanti galia, kuriai visgi nesuteikiamas nei viso patyrimą sąlygojančio veiksnio, nei amžinos permanentinės esybės statusas. Kol protas laikomas viena iš šešių juslinių sąmonių, tol nėra jokio pavojaus jį paversti permanentine esybe, tačiau, deja, būtent aumeniui ir protui (*mano-vijñāna*) daugiau nei kitoms juslinėms sąmonėms būdingas polinkis į sustabarėjimą ar substancialėjimą. Sanskrito veiksmazodis „maštyti“, „protauti“ (*manyate*, pali *mannati*) išreiškia aktyvumą, kuris suponuoja substancialaus subjekto egzistavimą. Todėl Buddha vartojo žodžius „aš“ (*ahaṃ*) ar „mano“ (*mama*), bet vengė egocentrinę nuostatą formuojančių ir subjektą implikuojančių „aš esu veikėjas“ (*ahaṃkāra*) ar „aš veikiu“ (*mamakāra*), nuolat savo mokinių prašydamas vientisos asmenybės pojūtį formuojančių sandų (*skandhas*) nelaikyti savimi.

Šešių sąmonių veiklą trečioje modifikacijoje lydi penkiasdešimt viena mentalinė veikmė ar, kitaip tariant, tam tikros paskiros psichologinės sąmonės funkcijos (*caittas, caittasikas*), kurias Vasubandhus suskirsto į šešias skirtingas klases (42):

I klasė – tai trečiame *Trimšikos* posme minėtos penkios visuotinės (*sarvatraga*) veikmės: lytėjimas (*sparśa*), dėmesys (*manas-kāra*), jutimas (*vit*), pažinimas (*saññā*) ir valios veiksmas (*cetanā*). Šios veikmės reiškiiasi visose aštuoniose sąmonėse.

II klasė – tai penkios savitos (*viniyatah*) veikmės: siekis (*chanda*), ryžtas (*adhimokṣa*), atmintis (*smṛti*), sutelktumas (*samādhi*) ir išmintis (*dhī*), kurios sužadindamos ką fiksuojamos stebimo objekto ypatingos savybės.

III klasė – tai vienuolika gerų ar palankių (*kuśala*) mentalinių veikmių: tikėjimas (*śraddhā*) (43), kuklumas (*hri*), sąžiningumas (*apatrāpya*), saikingumas (*alobha*), taikumas (*adveśa*), nesumaištumas (*amoha*), narša (*vīrya*), pasitikėjimas (*upekṣā*), romumas (*praśrabdhi*), apdairumas (*apramādi*) ir nenekimymas (*ahimsā*).

IV klasei priskirtinos šešios *Abhidharma-kośoje* minimos didžiosios klešos (*mūlakleśas*): aistra (*rāga*), priešiškumas (*pratigha*), sumaištis (*mūdhayaḥ*), puikybė (*māna*), išdidumas (*ōrg*), dvejonė (*vicikitsa*).

V klasė – dvidešimt antrinių ar išvestinių teršalų (*avasthakleśas*).

VI klasė – keturios neapibrėžtos (*aniyata*), t. y. nei geros, nei blogos ir ne visoms bodhisatvos kelio pakopoms (*bhūmis*) būdingos mentalinės veikmės: gaillestis (*kauṣṭya*), snūda (*middha*), samprotavimas (*vitarka*) ir subtili refleksija (*vicāra*). Galime pagrįstai manyti, jog Patandžalio *Yoga-sūtroje* (I.42–47) minimos sąmonės būsenų ir sutelktumo pakopos *vitarka* ir *vicāra*, kaip, beje, ir klešų sąvoka, yra „pasiskolintos“ iš buddhistinio leksikono.

Visos šios mentalinės veikmės dar siejamos su trimis jausmais (*vedanās*): maloniais, nemaloniais ir besąlygiškais, kurie formuoja individo sąmonės aktyvumą. Ir, anot Dharmapalos komentaro, priklausomai nuo šių mentalinių veikmių veiklos naudingumo (*anugraha*) ar nenaudingumo dabarties ir ateities gyvenimams jos yra vadinamos palan-

kiomis (*kuśala*), nepalankiomis (*akuśala*) arba neutraliomis (*advaya*) (44).

Čia reikėtų atkreipti dėmesį į dažnai painiojamas dvi sąvokas: „pažeistas“ ir „nepalankus“. Klešų nuspalvintos mentalinės veikmės yra pažeistos ar blogos todėl, kad jos sukelia kentėjimus, tačiau jos nebūtinai yra nepalankios (*akuśala*), t. y. etiškai blogos, peiktinos. Egzistuoja ištisa kategorija mentalinių veikmių, kurios apibūdinamos kaip pažeistos, tačiau etiškai palankios (*kuśalāsravas*), ir kita kategorija, kuriai priklauso pažeistos, tačiau etiškai neutralios veikmės (*nivṛtāvyaḥṛtas*). Tačiau nei palankios, nei nepalankios mentalinės veikmės negali savy saugoti priešingos kokybės veikmių. Tai viena iš svarbiausių priešasčių, kodėl į jogačaros sąmonės fenomenologiją buvo įvesta „moraliai indiferentiškos“ sąmonės-saugyklos, galinčios saugoti ir į patyrimo srautą išmesti diametraliai priešingos kokybės *vāsanās*, koncepcija.

Bet grįžkime prie mentalinių veikmių. Pasak Dharmapalos, mentalinės veikmės nuolat sąveikauja su šeštąja jusle – protu (*citta* = *mano-vijñāna*), kuria fiksuoja tik stebinio bendrybes, o mentalinės veikmės – ypatybes, todėl jos yra pritvirtintos (*pratibodha*) prie proto ir tarsi mokiniai užpildo mokytojo nutapytą kontūrą.

Tačiau Vasubandhus teigia, kad minties sąmonė yra visuomet veikli, išskyrus tuos atvejus, kai gimstama tarp piktavalių, pa nerinama į dvejoją bemintę kontempliaciją arba apėmus nesąmoningam sąstingiumi ar alpuliui. Kitaip tariant, *mano-vijñāna* nefunkcionuoja tik trimis atvejais. Pirmas – tai gimimas tarp piktavalių (*asaṅprajñika*), kuriais Dharmapala vadina tuos, kurie ankstesniame gyvenime sukaupta nedorų minčių (*saṃjñā*) ir atgimsta tarp piktavalių demonų, kurių egzistencijos principas – „minties destrukcija“ (*saṃjñā nirodha*). Taigi eliminuojama ne tik minties sąmonė, bet ir visos penkios juslinės sąmonės. Ant rasis protavimo sąmonės neveiklumo at-

vejis – dvejoja bemintė kontepliacija. Pasak komentatoriaus Hsuantsango, tai dvi paskutinės kontempliacijos (*dhyāna*) pakopos: paprastiems žmonėms, sutramdžiusiems aistras ir godumą, pasiekiamas nekognityvinis, nepažinus sutelktumas (*asāṅjñā samapātti*), kuris „išvaduoja iš minčių tėkmės ir suteikia kūnui ramybę“ (45). Antroji kontempliacija – proto veiklą nuraminantis sutelktumas (*nirodha samapātti*), kuris ne tik kaip pirmasis nuramina šešių sąmonių funkcionavimą, bet ir septintąją sąmonę – aumenį. Todėl pastarasis sutelktumas įmanomas tik šventiesiems. Trečiasis proto sąmonės eliminavimo (*acitta*) atvejis – tai gilesnio pėdsako sąmonei nepaliekančias laikinas mentalinis sąstingis (*middha*) ar alpulis (*mūrchana*).

Sensorinių sąmonių funkcionavimas siejamas ir su Abhidharroje aptariama trijų sąmonės sferų, ar ertmių (*dhātus*), doktrina (46). Būsenos, kurių metu visos juslinės sąmonės yra veiksnios ir visos aistros bei emocijiniai teršalai (*kleśas*) turi visas galimybes reikštis. Tokios nemeditatyvios sąmonės būsenos priskiriamos „troškimų ertmei“ (*kāmadhātu*). Tačiau, jeigu šiuo sąmonės lygmeniu individas palaiko sąmonės nukreiptumą, sensorinės sąmonės objektus atspindi tiesiogiai, be visų emocijų teršalų. „Pavidalo ar vaizdinio ertmė“ (*rūpa-dhātu*) apima pirmąsias keturias meditacines sąmonės pakopas (*rūpadhyāna*), per kurias nefunkcionuoja kelios tam tikro kūniško kontakto reikalaujančios juslės – lytėjimas, uoslė bei skonis – ir atitinkamos sensorinės sąmonės (47). Šiuo sąmonės lygmeniu objektas ar vaizdinys kontempliuojamas intuityviai (*prajñā*), tačiau jau be tiesioginės sensorinės percepcijos. Bevaizdė ertmė (*arūpa-dhātu*) aprėpia tas sąmonės būsenas, kuriose sustabdoma visų sensorinių sąmonių, išskyrus mentalinės, veikla. Ši erdvė ir vadinama bevaizde, kadangi joje penkios sensorinės sąmonės nebefiksuoja atitinkamų jų veikimo sferos objektų ar vaizdinių. Tai gilus bevaizdžio sutelktumo (*samapātti*) lygmuo, kurį atitinka keturios aukštesnės meditacijos

pakopos (*arūpa-dhyāna*), kai nustelbiamos visos mentalinės kognicijos ir bet kokie išoriniai jutimai (48) (Žr. šemą).

Atkreipsime dėmesį ir į tai, jog niekur ankstyvos jogačaros tekstuose nesakoma, kad juslių objektai – vaizdinys, garsas, skonis, kvapas, lytėjimas ir mintis – yra sąmonės-saugyklos atvaizdai ar projekcijos, bet, priešingai, tvirtinama, kad sąmonės-saugyklos fondus formuoja juslių organų sukaupti duomenys. Net jei ir sakoma, kad sensorinės sąmonės kyla iš sėklų, esančių sąmonėje-saugykloje, tačiau tai dar nereiškia, jog fizinės juslės, kūnas ar net išorinis pasaulis yra alajos atspindžiai. Tai tik patvirtina nuomonę, kad jogačara nėra absoliutus idealizmas ar solipsistinis spiritualizmas, o veikmine priežastimi apribotas ir išorę nureikšminantis subjektyvus idealizmas. Išorybės nureikšminimas yra susijęs su kontempliacinio proceso svarba jogačaros epistemologinei analizei, kai joga atitraukia savo jusles nuo išorės patyrimo ir

susitelkia ties medituojamo objekto atspindžiu ar jo vaizdiniu savo prote.

Taigi matome, jog siekdamas išryškinti sąmonės sampratos jogačaros tradiciją ir aptardamas įvairias mentalines veikmes ar psichologines būsenas, Vasubandhus faktiškai seka *Abhidharma* kanono tradicija ir preciziškai tipologizuoja visus percepcinio proceso elementus, nesileisdamas nei į sautrantikos, nei į sarvastivados metafizinius apmąstymus. Išsaugodamas tradicinę sarvastivados *Abhidharmos* sensorinių sąmonių funkcinę tipologiją, jis išplečia ją kiek pakeisdamas mentalinės sąmonės (*mano-vijñāna*) veikimą ir įvesdamas aumens (*manas*) bei sąmonės saugyklos (*ālaya-vijñāna*) epistemologinį vaidmenį. Analizuodamas sąmonės prigimtį ir siekdamas atskleisti patyrimo konceptualizavimo proceso reikšmę, Vasubandhus pabrėžia epistemologinį, t. y. suvokimo, psichologijos, o ne metafizinį ar ontologinį sąmonės aspektą.

Šaltiniai, literatūra ir pastabos

1. Jogačaros buddhizmo mokyklos tyrinėjimai Europoje pagvėjo tarpukario metais, kai buvo atrasti ir paskelbti ligi tol laikomi pražuvusiais pagrindiniai Vasubandhaus tekstai sanskrito originalo kalba (*Vijñāpūmātrasiddhi, Deux traites de Vasubandhu*, Publie par Sylvain Lévi, Paris. 1925). Ligi to laiko ši buddhizmo mokykla buvo tyrinėjama labiau remiantis kiniškais bei tibetietiškais šaltiniais (pvz., D. T. Suzuki *Philosophy of the Yogācāra*, Louvain, Bureau du Museon, 1904). Amžiaus pradžioje taip pat buvo aptikti ir paskelbti vidžnianaivos mokyklos idėjų analizei labai svarbūs Maitrėjanathos bei Asangos originalūs tekstai, kurie padeda susidaryti išsamesnį šios tradicijos teorijos ir praktikos vaizdą. Šiuos atrastus tekstus pirmą sykį išsamiau apžvelgė garsus italų budologas G. Tucci (*G. Tucci On some Aspects of Doctrines of Maitreya and Asaṅga*, University of Calcutta, 1930). O pirmą fundamentalesnę kritinę vidžnianaivos mokyklos studiją parengė A. K. Chatterjee, bet nesugebėjo išvengti brahmaniškos advaitos filosofijos interpretacinių schemų ir konceptualių projekcijų (A. K. Chatterjee *The Yogācāra Idealism*, Delhi, 1962). Plačią istorinę Vasubandhaus tekstų studiją, papildytą septynių jo traktatų vertimais, yra paruošęs

S. Anacker'is (S. Anacker *Seven Works of Vasubandhu*, Delhi, 1984). Keturis Vasubandhaus traktatų vertimus į anglų kalbą su plačiais interpretaciniais komentarais, kuriuose siekiama atskleisti jogačaros metafizikos tapatumą ankstyvajai buddhizmo filosofijai, paskelbė Th. A. Kochumuttomas (Th. A. Kochumuttom. *A. Buddhist Doctrine of Experience*, Delhi, 1985). Psichologinius šios mokyklos aspektus ir jų vietą bendrame buddhizmo psichologijos raidoje nagrinėjo D. J. Kalupahana (D. J. Kalupahana. *The Principles of Buddhist Psychology*, State University of New York, 1987). Istorinius ir filosofinius jogačaros mokyklos bruožus viso indiškojo buddhizmo požiūriu aptarė E. Conze (E. Conze. *Buddhist Thought in India*, Delhi, 1975), o šios tradicijos tibetietiškąją recepciją nagrinėjo H. V. Guentheris (H. V. Guenther. *Buddhist Philosophy: In Theory and Practice*, Shambala Publication, 1971). Jį domino ir psichologiniai įvairių buddhizmo mokyklų – sautrantikos, vaibhašikos, madhjamikos bei jogačaros – psichologiniai aspektai. Tačiau didesnę dėmesį jis skyrė ne Vasubandhaus, o jo brolio Asangos tekstams (Guenther H. V. *Philosophy and Psychology in the Abhidharma*, Delhi, 1974). Guentherio tyrinėjimai yra reikšmingi dar ir tuo, jog

versdamas iš originalių sanskrito, pali, tibeto kalbų, jis stengėsi vartoti ideologiškai neutraleresnes Vakarų *gestalt* psichologijos sąvokas. Panašiu keliu žengė ir kitas vokiečių mokslininkas, buddhistų vienuolis Anagarika Govinda, tačiau jis daugiau tyrinėjo ankstyvąją theravados kanono psichologiją ir tibetiškojo buddhizmo atmainas (Anagarika Govinda. *The Psychological Attitude of Early Buddhist Philosophy according to Abhidharma Tradition*, University of Patna, 1937; *Foundations of Tibetan Mysticism*, London, 1972).

Daug ir įvairiais aspektais indišką mahajanos buddhizmą ir Vasubandhaus-Asangos atstovaujamą jogačarą tyrinėjo A. Waymanas, kritiškai vertinęs indų mokslininkų siekį vidžianavadą traktuoti iš advaitos mokyklos pozicijų ir parengęs reikšmingus tekstų leidimus ir vertimus (A. Wayman. *Buddhist Insight: Essays by A. Wayman*, Ed. G. Elder, Delhi, 1984; *Untying knots in Buddhism*, Motilal-Banarsidas, 1997; *The Yogācāra Idealism*, PEW, 1972 Jan. Vol. XV; *A Deference of Yogācāra Buddhism*, PEW, 1966 Oct. Vol. 46; *Analysis of the Śrāvakabhūmi Manuscript*, Univ. of California Press, 1961). Epistemologinę šios mokyklos problematiką, labiau susijusią su vėlesne jogačaros tradicija ir jos logikais – Sthiramaciū, Dharmapala, Dignaga bei Dharmakirčiū, – tyrinėjo Ch. L. Tripathi's (Ch. L. Tripathi. *The Problem of Knowledge in Yogācāra Buddhism*, Varanasi, Bharat, 1972).

Išsamia ir itin reikšmingą monografiją, skirtą pamatinių ankstyvosios jogačaros kategorijų analizei, yra paskelbęs vokiečių mokslininkas L. Schmithausenas (L. Schmithausen. *Ālaya-vijñāna: On the Origin and the Early Development of a Central of Yogācāra Philosophy*, Tokyo, International Institute for Buddhist Studies, 1987). Vertingos yra ir kito vokiečių budologo D. Ruegg'o kelios monografijos, skirtos kitos svarbios jogačaros buddhizmo sąvokos *tathagatagarbha* genezės tyrinėjimas (Ruegg D. S. *Buddhanature, Mind and the Problem of Gradualism in Comparative Perspective*, Heritage Pub, 1992; *La Théorie du Tathagātagarbha et du Gotra. Études sur la Sotériologie et la Gnoséologie du Bouddhisme*, Paris, PEFEQ, 1969, Vol. 70). Labai plačiai šią buddhizmo mokyklą ir įvairius jos filosofinius aspektus tyrinėja japonų mokslininkai (H. Ui, N. Tanaka, K. Inzu, S. Yamaguchi, S. Watanabe, Y. Ueda ir kiti), tačiau, deja, didžioji jų tyrinėjimų dalis yra paskelbta japonų kalba ir todėl pasaulio mokslininkams neprieinama. Kol kas nėra nė vienos studijos, kurioje išsamiai, remiantis pirminiais šaltiniais, būtų išanalizuota Vasubandhaus jogačaros buddhizmo sąmonės samprata bei jos fenomenologija.

Nors Rusijoje seniai tyrinėjama buddhizmo, tarp jų ir jogačaros, filosofija (N. Ščerbatkojus, O. Rozen-

bergas, E. Obermilleris, J. Rerichas, A. Dandaronas), tačiau Vasubandhui skirtų studijų Rusijoje irgi nėra.

2. D. J. Kalupahana *A History of Buddhist Philosophy: Continuities and Discontinuities*, Univ. of Hawaii Press, 1992. p. 185.

3. *ātma dharmopacarō hi vividho yaḥ pravartate, vijñāna parināme 'sau parināmah sa ca tridhā – Trimśikā 1.*

4. *Vijñaptimātratā-siddhi*, (VMS) ed. Sylvan Lévi, Paris, 1925, p. 16.

5. Sanskrito žodis *viśaya* jogačaros epistemologijos kontekste nusako juslių patiriamą objektą, o *ā-lambana* – sąmonės-objektą, t. y. juslėmis patiriamo objekto įspaudą ar jo atspindį prote (*mano-vijñāna*).

6. Žr. Ganguly Swati *Treatise in Thirty Verses on Mere-Consciousness*, Delhi, Motilal, 1992, p. 76.

7. Plg. sąmonės *nukreipimas* į ką nors ir jos *nukreiptumas* apskritai. Tibetiečiai *vijñapti* išvertė kaip *mam-par-rig-byed*, ką J. Rerichas verčia kaip „poznavamostj“ ar „projavlenije“, o *vijnana – mam-par-šespa* – „discriminative consciousness“ ar „perfect knowledge“ (Žr. Рерих Ю. Н. *Тибетско-русско-английский словарь с санскритскими параллелями*, Москва, Наука, 1985. Том I–X. Т. V. С. 131–132). Tai tik dar kartą patvirtina būtiną sąmonę nuo suvokumo jogačaros epistemologijoje. Problemiška Vasubandhaus *vijñapti-mātra* doktrinos interpretaciją atspindi kad ir paties sanskrito kauzatyvo *vijñapti* prieštaringi vertimai vien į anglų kalbą. Pvz., D. J. Kalupahana šią sąvoką verčia „mere-conception“, Th. Stcherbatskis – „pure awareness“, A. Waymanas – „ideation only“, H. Nakamura – „representation-only“, S. Anackeris – „perception-only“, R. Kingas – „cognitive representation-only“, A. K. Chatterjee's – „mind only“, S. Dasgupta – „consciousness only“. Mūsų nuomone, tiksliausia, nors ir ilgiausia, vertinį pateikia A. K. Warderis: „mere product of the act of being conscious“ (A. K. Warder *Indian Buddhism*, Delhi, 1970. P. 432). Jam artimas yra Th. Stcherbatsky naudotas *vijñapti-mātra* apibrėžimas: „indefinite presence of something in the ken“ (Žr. *Madhyānta-vibhāṅga: Discourse on Discrimination between Middle and Extremes commented by Vasubandhu and Sthiramati*, tr. Th. Stcherbatsky, Moscow, Academy of Sciences of USSR, 1936, p. 04).

8. D. J. Kalupahana *The Principles of Buddhist Psychology*, State University of N. Y., 1987, p. 135.

9. *vipāko mananākhyas ca vijñaptir viśayasya ca, tatrālakhyam vijñānam vipākah sarva bijakam – Trimśikā 2.*

10. Žr. E. Lamotte *La Somme du Grand Vehicle D'Asaṅga – Mahāyānasamgraha*, Vol. I–III. Louvain, 1938. (1.11). Tačiau, kaip rodo E. Frauwalnerio

atlikti tyrinėjamai, jogačaros tradicijos pradininkui Maitrėjai priskiriamuose traktuose *ālaya-vijñāna* terminas visai nesutinkamas. Žr. E. Frauwallner. *Amalavijñānam und Ālayavijñānam/Beiträge zur indischen Philologie und Altertumskunde*, Hamburg, 1951, p. 156.

11. Žr.: L. Schmithausen. *Ālaya-vijñāna: On the Origin and the Early Development of a Central Concept of Yogācāra Philosophy*, Tokyo, 1987. Vol. 1. N. 1.146.

12. Žr.: *The Shambhala Dictionary of Buddhism and Zen*, Boston, 1991, p. 189.

13. *sarva saṃkleśika dharmabija sthāna* – VMS.

14. *citam śubhāśubhair dhātubhir ... tat vāsanācītatam upādāya* – *Abhidharma-samuccaya*, ed by P. Pradhan, Santiniketan, p. 12.

15. *kalpayaty antarātmānam tam ca bālā ajānakāḥ, ātmadarśanam āśrityā tathā bahvyaś ca dṛṣṭayaḥ* – *Asaṅgos Paramarthagatha* 29. Iš: A. Wayman. *Analysis of the Śrāvakaḥūmi Manuscript*, Univ. of California Press, 1961, p. 167.

16. *Saddharmalaṅkāvatāra-Sūtra* ed. by P. L. Vaidya, Darbhanga, 1963 (II. 99–100).

17. *spekṣā vedanā tatra nivravyākṛtam ca tat, tatha sparśādayas tac ca vartate śrotasaughavat* – Trimšikā 4.

18. Žr.: S. Ganguly *Op. cit.*, p. 26.

19. Žr. William James. *The Principles of Psychology*, Cambridge, 1981, p. 215.

20. *Pātañyālayogaśūtrabhāṣyavivaraṇam*, ed. by P. Rama Sastri, S. R. Krishnamurti, Madras, 1952, p. 60.

21. *The Yogācārabhūmi of Acarya Asaṅga*, ed. V. Bhattacharya, Univ. of Calcutta, 1957, p. 24.

22. *'sau arūpi anidarśanaḥ* – *Asaṅgos Paramārt-hāgātha* 29. Iš: A. Wayman. *Analysis of the Śrāvakaḥūmi Manuscript*, Univ. of California Press, 1961.

23. Розенберг О. О. *Труды по буддизму*, Москва, Наука, 1991.

24. Takakusu's *manas* siūlo versti kaip „subconscious mind“, atskiriant jį *nuomano-vijñāna* „conscious mind“, žr. *The Essentials of Buddhist Philosophy*, Oriental Reprint, Delhi, 1975, p. 97.

25. *tad āśritya pravartate tad ālambam mano-nāma vijñānam mananātmakam* – Trimšikā 5.

26. *manannātmakavāt mana ityucyate*, VMS, p. 22.

27. *imasmim hi pade ekaṃ eva cittam minanaṭṭhena mano, vijānanaṭṭhena viññānam sabhavaṭṭhena nissattaṭṭhena vā dhāru ti thi nāmeti vuttam* – *Atṭhasā-*

linī (III.276). Cit. iš: H. V. Guenther. *Philosophy and Psychology in the Abhidharma*, Delhi, 1974, p. 20–21.

28. *Visuddhimagga*, ed H. C. Warren, Cambridge, 1950. XV. p. 43.

29. *Abhidharmakośa-bhāṣyam of Vasubandhu*, ed. by P. Pradhan, Patna, 1975, p. 277.

30. Dharmapala šias keturias didžiausias klešas paildo dar aštuoniomis mažosiomis *upaklešas*. Žr. S. Ganguly. *Op. cit.*, p. 91.

31. *yatrajas tanmayair anyaih sparśādayaiś cārhatō na tat, na nirodhasamāpattau mārge lokottare na ča* – Trimšikā 7.

32. Žr. Anagarika Govinda. *The Psychological Attitude of Early Buddhist Philosophy: According to Abhidhamma Tradition*, Univ. of Patna, 1937. IV d.

33. *cakkhuṃ ca paticca rūpe ca uppajjati cakkhuvijñānaṃ* – *Majjhima nikāya*, ed. by V. Trenckner and R. Chalmers. Vol. I–III, London, PTS, 1887–1901, vol. 1, p. 111.

34. *sad vidhyasya yā viśayasopalabdhiḥ* – Trimšikā 8.

35. Kadangi juslės pasižymi galia suvokti įvairius juslių objektus, joms yra suteiktas sanskrito pavadinimas *indrīya* reiškiantis „galia“. Tai byloja, jog sensorinė sąmonė (*vijñāna*) savaime yra bejėgė, t. y. negali tiesiogiai sąveikauti su objektu, o remiasi tuo, ką jai pateikia juslių organai. Apie šio žodžio etimologiją žr. M. Monier-Williams *A Sanskrit-English Dictionary*, (Oxford, 1899, p. 167). Sąvoka *vijñāna Lāṅkāvatāra-sūtroje* yra siejama ne tik su objekto atpažinimu, bet ir su visumos atskirimu į dalis (*vijñānaṃ cittaviśayam vijñānaḥ saha chindati*).

36. Plačiau apie ankstyvojo buddhizmo percepcijos sampratą žr. E. Sarachandra *Buddhist Psychology or Perception*, Dehiwala, 1958, p. 15–22.

37. Tačiau Dharmapala pamatine sąmone (*mūla-vijñāna*) vadina sąmonę-saugyklą, kurioje reiškiasi ir kurioje bręsta visos tyros ir netyros sąmonės veikmės.

38. *taraṅgānām yathā jale* – Trimšikā 15.

39. *mahāyāne traidhātukam vijñaptimātram vya-vasthāpyate ... cittam mano vijñānam vijñaptiśceti pa-ryāyāḥ* – *Vimśatikā-kārikā-vṛtti* 1.

40. *conoti cittam manuta iti manah ālambanam vijānati iti vijñānam* – *Abhidharma-kośa-bhāṣya*, ed. by P. Pradhan, Patna. 1967. Dvitiyam kośasthanam 34a-b, p. 61.

41. A. Wayman. *A Defense of Yogācāra Buddhism* / PEW Vol. 46, October 1996, p. 453.

42. Žr. *Trimšikā* 9–14.

43. Įdomu tai, kad tikėjimą Sthiramatis apibrėžia šitaip: dharmų kaip būties pagrindo egzistavimo

pripažinimas, trijų lobių (Buddhos, dharmos ir sanghos) priėmimas ir pasitikėjimas savo jėgomis. Tikėjimo esmė – proto skaidrinimas (*citta-prasāda*).

44. S. Ganguly. Op. cit., p. 95.

45. Sthiramati VMS, p. 34.

46. Apie *dhātus* ir *vijñānas* santykį sarvastivados-vaibhašikos tradicijoje žr. H. V. Guenther. *Philosophy and Psychology in the Abhidharma*, Delhi, 1974, p. 97–144.

47. Vasubandhaus *Abhidharmakośos* komentare (*Bhāṣya* VIII.1) *dhyāna* yra kildinama iš sanskrito šak-

nies *upanidhyai* – „tiesiogiai ar teisingai pažinti“. Theravados psichologijos enciklopedija *Buddhaghōṣos Visuddhimagga* (IV. 119) irgi pateikia šią kilmę, tik ją papildo populiaria etimologija – „klūčių sudeginimas“ (*paccanikājhāpāna*).

48. Apie *samapāttis* žr. Vasubandhaus traktatą *Karṇa-siddhi-prakarana* 21–23. Visas aštuonias *rūpa-dhyāna* ir *arūpa-dhyāna* meditacijas ir aukščiausiąją devintąją – suvokimo ir suvokumo galutinio nurimdymo (*sa ṅṅa vadayita nirodha*), mini *pali kanono Mahāparinibbāna-sutta* (VI.7–9).

1 priedas

Buddhisticinis psichokosmo modelis (Pagal Vasubandhaus *Abhidharmakośa*)

Gyvybės formos <i>Gatayaḥ</i>	Būties ruimai <i>Dhātuh</i>	Pasauliai <i>Lokāḥ</i>	Kontempliacijos <i>Dhyānas, Samapāttis</i>	
1	2	3	4	
1.	Dharma-dhātu-samāpatti (Tathatā, Buddha)			
2.	<i>Nirodha-samāpatti</i> (<i>Arhat</i>)			
3.	<i>Nevasamjñā-nesamjñā āyatana</i> (Nei suvokimas, nei nesuvokimas)		<i>Caturtha arūpya samāpatti</i>	
4.	<i>Arūpa dhātu</i> (Beformis ruimas)	<i>Ākīcanāyatana</i> (Nebūties lygmuo)	<i>Trītiya arūpya samapātti</i>	
5.		<i>Vijñānānantaāyatana</i> (Beribės sąmonės lygmuo)	<i>Dvītiya arūpya samapātti</i>	
6.		<i>Ākāśaanantaāyatana</i> (Beribės erdvės lygmuo)	<i>Prathama arūpya samapātti</i> (4 Beformės kontempliacijos)	
7.		<i>Rūpa dhātu</i> (Grynosios formos ruimas)	<i>Śuddhāvāsa</i> (Tyriosios buveinės)	<i>Caturtha-dhyāna</i> (Grynujų formų kontempliacijos)
8.	<i>Akanistha</i>			
9.	<i>Sudarśana</i>			
10.	<i>Sudṛśa</i>			
11.	<i>Atapa</i>			
12.	<i>Avṛha</i>			
13.	<i>Vṛhatphala</i>			
14.	<i>Puṇyaprasava</i>			
15.	<i>Anabhṛaka</i>			
16.	<i>Śubhaktṛsna</i>			
17.	<i>Apramānaśubha</i>			
		<i>Parītaśubha</i>		

1 priedo tęsinys

1	2	3		4				
18.	Rūpa dhātu (Grynosios formos ruimas)		Abhāsvara	Dviṭṭya-dhyāna				
19.			Apramānābha					
20.			Paritābha					
21.			Kāma dhātu (Troškimų ruimas)	Kāma Devāh	Mahabrahma	Prathama-dhyāna		
22.					Brahma-purohita			
23.					Brahmakāyika			
24.	Kāma dhātu (Troškimų ruimas)	Kāma Devāh			Paranimita- vaśavartin			
25.					Nirmānarati			
26.					Tusita			
27.			Yāma					
28.			Trayastrīṣa					
29.			Cāturmāhārā-jika					
30.			Mānusa (Žmogiškoji)	(Nepalankūs įsikūnijimai) Apāya karma bhūmi	Mānusa-Jambūdvīpāh (Žemė, žmonių pasaulis)			
31.					Asura		Asura (Demonų sfera)	
32.							Tiryak	Tiryak (Gyvūnų sfera)
33.							Preta	Preta (Alkanų dvasių sfera)
34.	Nāraka	Nāraka (16 Pragarų)						

2 priedas

Sąmonės sąranga jogačaros buddhizme, pagal Vasubandhū

I. Sąmonės dharmos, 8 Citta-dharmas	Pirmoji sąmonės sklaida (parināma):	– Sąmonė-saugykla (ālaya-vijñāna),
	Antroji sąmonės sklaida:	– Aumuo, (manas),
	Trečioji sąmonės sklaida,	– Protavimo sąmonė (mano-vijñāna),
	5 sensorinės sąmonės:	Regos sąmonė (caksur-vijñāna), Klausos sąmonė (śrotra-vijñāna), Uoslės sąmonė (ghrāṇa-vijñāna), Skonio sąmonė (jihvā-vijñāna), Kūno sąmonė (kāya-vijñāna).

2 priedo tęsinys

II. <i>Mentalinės veikmės, 51 Caitasika-dharmas</i>	6 Visuotinės (<i>sarvatraga</i>):	lytėjimas (<i>sparśa</i>), dėmesys (<i>manaskara</i>), jutimas (<i>vit</i>), pažinimas (<i>samjñā</i>), valios veiksmams (<i>cetana</i>).
	5 Savitos (<i>vinīyatā</i>):	siekis (<i>chanda</i>), ryžtas (<i>adhimokṣa</i>), atmintis (<i>smṛti</i>), sutelktumas (<i>samādhi</i>), išmintis (<i>prajñā</i>).
	20 Palankių (<i>kuśala</i>):	tikėjimas (<i>śradhhā</i>), kuklumas (<i>hrī</i>), sąžiningumas (<i>apatrāpya</i>), saikingumas (<i>alobha</i>), taikumas (<i>advēsa</i>), nesumaištumas (<i>amoha</i>), narsa (<i>vīrya</i>), pasitikėjimas (<i>upekṣa</i>), romumas (<i>prasrabdhi</i>), apdairumas (<i>apramādi</i>), nekenkimas (<i>ahimsā</i>).
	6 Pažeistos (<i>mūlakleśas</i>):	aistra (<i>rāga</i>), priešiškumas (<i>praīgha</i>), sumaištis (<i>mūdhī</i>), puikybė (<i>māna</i>), išdidumas (<i>dhg</i>), dvejonė (<i>vicikīṣa</i>).
	20 Mažųjų pažeidimų (<i>upakleśas</i>):	pyktis (<i>krodha</i>), pagieža (<i>upanāha</i>), veidmainystė (<i>mṛkṣa</i>), apmaudas (<i>pradāsa</i>), pavydas (<i>īryā</i>), šykštumas (<i>mātsarya</i>), klasta (<i>māyā</i>), apgavystė (<i>śāthya</i>), kenkėjiškumas (<i>vihimsā</i>), arogancija (<i>mada</i>), begėda (<i>ahrīya</i>), nesąžiningumas (<i>anapatrapya</i>), nerimas (<i>auddhatya</i>), vangumas (<i>sthyana</i>), netikėjimas (<i>āśradhya</i>), ištižimas (<i>kausīdya</i>), atsainumas (<i>pramāda</i>), užmaršumas (<i>misītasmtūtā</i>), išblaškumas (<i>viksepa</i>), neižvalgumas (<i>asamprajñā</i>).
4 Neutralios (<i>arjyatā</i>):	gailestis (<i>kaukṛtya</i>), snūda (<i>mūddha</i>), samprotavimas (<i>vitarka</i>), refleksija (<i>vicāra</i>).	
III. <i>Pavidalo dharmos 11 Rūpa-dharmas</i>	5 Jutimo organai:	Akys (<i>cakṣus</i>), ausys (<i>śrotra</i>), nosis (<i>ghrāna</i>), liežuvis (<i>jīhvā</i>), kūnas (<i>kāya</i>).
	5 Jutimo objektai:	Pavidalas (<i>rūpa</i>), garsas (<i>śabda</i>), kvapas (<i>gandha</i>), skonis (<i>rasa</i>), sąlytis (<i>sparśavya</i>)
Medituojami sąmonės pavidalai (<i>dharmā- ayatanikāni rūpāni</i>).		
IV. <i>Nepriklausomos nuo proto dharmos, 24 Citta-viprayakta saṅskāra-dharmas</i>	Pasiekimas (<i>prāpti</i>), gyvastis (<i>jīvitendriya</i>), panašumas (<i>nikāya-sabhga</i>), skirtingumas (<i>visabhāga</i>), bemintis sutelktumas (<i>asamjñā-samapātī</i>), nurimdymo sutelktumas (<i>nirodha-sama-pātī</i>), nemašlumas (<i>asamjñika</i>), vardas (<i>māna</i>), žodis (<i>pāda</i>), raidė (<i>vyañjana</i>), gimtis (<i>jāti</i>), stabilumas (<i>sthiti</i>), amžius (<i>jarā</i>), nepastovumas (<i>anīyatā</i>), tapsmas (<i>pravṛti</i>), išsivadavimas (<i>pratīniyama</i>), jungtis (<i>yoga</i>), judėjimas (<i>java</i>), seka (<i>anukrama</i>), kryptis (<i>deśa</i>), laikas (<i>kāla</i>), skaičius (<i>saṅkhyā</i>), suma (<i>sāmagrya</i>), išsiskyrimas (<i>anyathātva</i>).	
V. <i>Niekuo n sąlygotos nekintančios dharmos, 6 Asanskṛta-dharmas</i>	Erdvė (<i>ākāśa</i>), pažinimu pasiektas nugesimas (<i>pratisaṅkhyā-nirodha</i>), savaiminis nugesimas (<i>apratīsaṅkhyā-niroda</i>), nugesimas pasiektas nejudros kontempliavimu (<i>acala-nirodha</i>), nugesimas pasiektas minčių ir pojūčių sustabdymu (<i>samjñā-vedayīta-nirodha</i>), tokybė (<i>tathatā</i>).	

The Stratification of Consciousness in the Yogacara Buddhism philosophy

Summary

The philosophical interpretation of the Buddhist concept of consciousness and stratification of its levels is analysed in the article with the reference to the Sanskrit sources of early Yogācāra philosophy. A special attention is drawn to the treatises of Vasubandhu and

by applying the phenomenological, comparative and semantic methods of research.

The tradition of the Yogācāra school emerged as a reaction to various metaphysical and psychological attitudes of Theravada Buddhism and to philosophi-

cal nihilism of Madhyamaka school. Vasubandhu considers that is very important to follow the radical empirical epistemology that was formulated by Buddha. In the very important his treatise *Trīṃśikā* Vasubandhu strictly follows the early tradition of *Abhidharma* cannon and precisely analyses all elements of the process of perception, by avoiding metaphysical implications of Sarvāstivāda school. In his analysis of the three phases of transformation (*pariṇāma*) of consciousness he extends the traditional Buddhist structure of consciousness by changing the function of mental consciousness (*mano-vijñāna*) and intellect (*manas*), and by introducing the new for Buddhist phenomenology of consciousness the concept of the store-consciousness (*alaya-vijñāna*). Introducing of

the concept of the store-consciousness helped for yogācāras to solve a lot of philosophical and psychological problems concerning the question of the nature of person.

The issue of the reality of the external world is itself insignificant in Yogācāra. The knowledge of the reality of the object is distorted by the personal perception and by the subjective mental conceptualisation. That is why his analysis of perception is directed against the existence of the metaphysical subject and the statement that it is possible to know anything purely objectively. What is real for him – not the ontological consciousness (*vijñāna*), but purely epistemological representation-only (*vijñaptimātratā*).