КЛАССИЧЕСКАЯ БУДДИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ



КЛАССИЧЕСКАЯ БУДДИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Рекомендовано Министерством общего и профессионального образования Российской Федерации в качестве учебника для студентов высших учебных заведений, обучающихся по гуманитарным специальностям

Санкт-Петербург
1999

ББК 87.3
К47

К 47 Классическая буддийская философия. Серия «Мир культуры, истории и философии». — Оформление обложки С. Шапиро, А. Олексенко. — СПб.: Издательство «Лань», 1999. — 544 с.

ISBN 5-8114-0106-X

Работа, написанная ведущими буддологами России, посвящена развернутому изложению и анализу воззрений школ сарвастивада и саутрантика, образующих классическое направление буддийской философской мысли Индии эпохи древности и раннего средневековья.

Учебное пособие будет полезным для студентов, аспирантов и преподавателей, специализирующихся в религиоведении, культурологии и истории философии.

ББК 87.3

АВТОРСКИЙ КОЛЛЕКТИВ:

В. И. Рудой — доктор философских наук
Е. П. Островская — доктор философских наук
Т. В. Ермакова — кандидат философских наук

Редакционный совет серии
«ФИЛОСОФСКО-ЭТИЧЕСКИЕ КОНЦЕПЦИИ ВОСТОКА»
Е. П. Островская
В. И. Рудой
Ю. А. Сандулов

Охраняется законом РФ об авторском праве. Воспроизведение всей книги или любой ее части запрещается без письменного разрешения издателя. Любые попытки нарушения закона будут преследоваться в судебном порядке.

© Издательство «Лань», 1999
© Авторский коллектив, 1999
© Издательство «Лань»,
художественное оформление, 1999



ГЛАВА ПЕРВАЯ

ЧТО ТАКОЕ ПОСТКАНОНИЧЕСКАЯ АБХИДХАРМА



1

ЧТО ТАКОЕ ПОСТКАНОНИЧЕСКАЯ АБХИДХАРМА

Предлагаемая вниманию читателей работа посвящена развернутому изложению и анализу воззрений школ сарвастивада (вайбхашика) и саутрантика, образующих классическое направление буддийской философской мысли Индии эпохи древности и раннего средневековья. Данное направление сложилось на основе разработки и развития проблематики фундаментальных трактатов Абхидхармы — третьего раздела буддийского канонического комплекса (Буддийского канона) и получило известность в научной буддологической литературе как философия постканонической Абхидхармы. Однако в связи с использованием термина «философия» применительно к совокупности мыслительных традиций, возникших в Южно-Азиатском культурно-цивилизационном очаге и оставивших весьма значительное письменное наследие, необходимо высказать несколько предварительных замечаний.

Среди историков философии, не связанных непосредственно с изучением духовной культуры Индии, до сих пор распространено теоретическое сомнение в правомочности употребления данного термина при рассмотрении южно-азиатских мыслительных традиций. Суть этого сомнения состоит в том, что эти традиции в процессе своего становления и функционирования были неразрывно связаны с определенными религиозными доктринами, а там, где господствует религиозная идеология, нет места свободному философскому исследованию. Выраженный подобным образом примат свободомыслия

в истории философии обычно дополняется апелляцией к известному аристотелевскому определению философии. Логика дальнейшего рассуждения опирается на тот историко-культурный факт, что философия в качестве особой формы духовной деятельности общества становится известной благодаря знакомству с письменными памятниками средиземноморской античности. Обращаясь же к письменному наследию Индии эпохи древности и раннего средневековья, мы не обнаруживаем ни семантического аналога греческого термина, обозначающего «любовь к мудрости», ни смыслового аналога аристотелевского определения философии.

Однако сомнения такого рода были бы легко устранены, если бы система современного философского образования предполагала знакомство с образцами индийского теоретического умозрения — наиболее репрезентативными сочинениями, созданными в русле основных южно-азиатских мыслительных традиций. Дело в том, что историк философии — невостоковед, сплошь и рядом принимает переводы религиозно-доктринальных текстов за сочинения как бы философского характера, поскольку находит в таких текстах намеки на базовые для европейской философии вопросы — о смысле человеческого существования, о соотношении макрокосма и микрокосма и пр. Но это не более чем намеки, выраженные в метафорическом языке и парадоксальных суждениях, не доступные непосредственному логико-дискурсивному осмыслению. Подобное чтение, как правило, оставляет впечатление бессилия собственного интеллекта, ненужности и неадекватности рационального познания в системе индийской духовной культуры. Когда, например, неискушенный читатель сталкивается с фундаментальным положением буддизма «все есть страдание», его концептуальная сущность не может быть воспринята, ибо в качестве единственной системы ценностного-смыслового соотнесения для читателя выступает собственный жизненный опыт, а в этом опыте не прослеживается тотальность страдания, как раз наоборот — в нем доминирует периодически насыщаемая потребность в счастье. Единственный вывод, к которому и можно прийти в подобной интеллектуальной ситуации, — это теоретически не обоснованное утверждение о принципиальном пессимизме буддийских мыслителей.

Если к этому добавить широко распространенные и укоренившиеся представления о так называемом мистическом

постижении, вне которого индийские умозрительные системы якобы вообще не могут быть поняты, то на проблеме их научного исследования вообще можно было бы поставить крест. По сути дела, именно к такому выводу и пришел в своих «Лекциях по истории философии» Гегель, а современный антропоцентризм лишь на разные лады реплицирует гегелевскую позицию.

Что же дает для анализа проблемы знакомство с индийским философским трактатом как специфически теоретическим жанром?

Южно-Азиатский субконтинент в период формирования основных мыслительных традиций представлял собой генетически автономный культурно-цивилизационный очаг. Применительно к процессу их становления это означает, что философия, теоретическое умозрение, складывалась на Южно-Азиатском субконтиненте в атмосфере, лишенной инокультурных влияний. И действительно, помимо единственного анонимного сочинения, известного под названием «Вопросы царя Милинды», индийская письменная традиция не зафиксировала факта межкультурного философского «диалога». Вся нацело философская терминология, способы постановки проблем, эпистемологические концепции, лингвофилософия зародились в Индии в иной связи и в иных системных контекстах, нежели это происходило в Средиземноморье. Главный фактор, обусловивший типологическое своеобразие процессов становления философии на Южно-Азиатском субконтиненте, состоял в том, что тотальное господство религиозных идеологий возникло в этом культурно-цивилизационном очаге на очень ранней стадии развития. Каким же образом этот фактор сделался достоянием науки?

Индийское письменное наследие и, в частности, наследие философское весьма обширно. Однако о существовании безрелигиозных воззрений известно лишь благодаря упоминаниям о таковых в небольшом числе традиционных философских компендиумов. Никаких аутентичных текстов атеистического содержания не сохранилось, хотя современные индийские ученые-марксисты приложили к их поиску очень кропотливые и добросовестные источниковедческие и историко-философские усилия.

Однако было бы заблуждением полагать, что Индия в эпоху древности и раннего средневековья была населена народом, духу которого принципиально чужды материалистические

представления и метафизический скепсис; причина кроется в самом характере индийских религий, в их направленности.

Абсолютное большинство традиционных религиозных идеологий Южно-Азиатского субконтинента антропоцентричны, и в этом они типологически отличаются от идеологий Ближнего Востока — иудаизма, христианства, ислама, — представляющих собой теоцентрические мировоззренческие системы. Антропоцентристская направленность предполагает осмысление человека в качестве смыслового центра мироздания, ибо среди всех иных классов живых существ только человек, как утверждают индийские религиозные доктрины, способен к духовному развитию, к прогрессу сознания, преобразованию своей природы, и в этом отношении даже боги уступают ему. Таким образом, человек в аспекте предельных антропоцентристских религиозных ценностей выступает в функции спасителя: он сам себя освобождает от суммы ложных отождествлений благодаря обретению истинного знания. «Спасение» через знание, т. е. практическое осуществление религиозного идеала, противополагается эмпирическому состоянию индивида и чувственному миру со всей его неколебимой материальностью как исходной точке, отправной позиции.

Что из этого следует для философии? Материальность мира, реальность объектов познания, их эпистемологическая первичность по отношению к субъекту познания — все это принималось практически всеми школами индийской религиозно-философской мысли, исключая только адвайта-веданту в интерпретации Шанкарачарьи.

Представляется в этой связи, что материализм и свободомыслие в древней и раннесредневековой Индии не могли откристаллизоваться в автономную философскую тенденцию именно потому, что их традиционная проблематика была изначально растворена, присутствовала в обязательном порядке в концептуальном репертуаре религиозно-философских систем.

Популярные, т. е. народные версии буддизма и индуизма полностью опираются на религиозно-доктринальные тексты. Вера, преданность, почитание, ритуальная практика — все это в народных религиозных формах выступает залогом обретения благого нового рождения, поскольку именно оно, а не мокша (религиозное освобождение в брахманизме) и не буддийская нирвана, привлекает верующих, служит для них высшей религиозной целью мирской жизни. Но философ-брахман,

который заявляет о бесплодности ритуалов, если им не сопутствует созерцательное и рациональное познание атмана (мировой души), — не является ли он своеобразным диссидентом, не манифестирует ли он определенный тип метафизического скептицизма?

На примере буддизма это обнаруживается еще более рельефно: мирянин (упасака) жертвует средства на изготовление статуй будд и бодхисаттв, преподносит монашеской общине миробалан и многое другое и надеется на единственный понятный ему результат религиозной заслуги — новое рождение в божественных сферах буддийского космоса. Но просвещенный буддийский монах, изучающий Абхидхарму и постканонические трактаты, видит смысл своих религиозных усилий только в одном — в обретении чистого знания, т. е. знания, свободного от аффективности.

Мирянин верит в «наводящий смысл» Слова Будды (т. е. сутр — бесед-наставлений), а просвещенный монах нуждается в доказательном логико-дискурсивном обосновании смысла, в непротиворечивой логико-дискурсивной систематизации учения.

Именно на базе анализа подобных феноменов индийской духовной культуры российским буддологом О. О. Розенбергом и был сделан вывод о несовпадении буддизма как популярной религии и буддизма как философии, т. е. рафинированного теоретического сознания. То, что в популярном религиозном сознании выступает в качестве цели, в сознании теоретическом может не обладать статусом ценности и играть роль не более чем декора, профанного антуража.

Что же касается теоретического осмысления чувственного мира, то в Индии практически все религиозно-философские школы не только придерживались позиции признания реальности внешних объектов, но и разрабатывали собственные атомистические концепции. Объекты трактовались как производная от первоэлементов (земли, воды, огня и ветра) материя. Таким образом, в пределах индивидуального познавательного опыта и его теоретического осмысления попросту не возникает необходимости в дивергенции материализм/идеализм.

Индийский философ не занимался умозрением ради умозрения. Философские концепции возникали на Южно-Азиатском субконтиненте в процессе систематизации и логически непротиворечивого истолкования положений религиозной доктрины. Ни индуизм, ни буддизм, ни джайнизм не располагали

систематически изложенным мировоззрением. Доктринальные тексты — это сакральный ведический комплекс для брахманистов, это беседы и поучения (Сутра-питака) Бхагавана Будды и т. п. Важная особенность доктринальных текстов состояла в том, что для их понимания была необходима герменевтическая процедура. Вне процедур, принятых в конкретных школах, непосредственное понимание невозможно. Философский дискурс и возникает как ответ на исторически созревшую потребность в логико-понятийном истолковании основных положений религиозных доктрин.

Философ — это прежде всего наставник, обращающийся к ученикам, последователям школьной традиции, но одновременно это и мастер логико-эпистемологической интерпретации. Вся его жизнедеятельность была подчинена высшей религиозной цели, что предполагало практическое преобразование психики. В Индии очень рано получают развитие традиционные технологии психо-соматической регуляции сознания, известные как практика йоги. Йогическая психотехника была направлена на «очищение» познающего субъекта.

От чего же именно «очищалось» сознание?

Это прежде всего аффекты как корень эгоцентрации сознания, его вовлеченности в мирские интересы. Важно отметить, что для обозначения аффектов в языке санскритских оригинальных школьных сочинений используются термины клеша либо доша. Последний термин особенно показателен, ибо в узком техническом значении доша — это логическая ошибка, изъян процесса познания. Таким образом, аффекты рассматривались в качестве фундаментальных изъянов психической деятельности, тех ошибок, в силу которых она извращается, приобретает ложную направленность. Эта ложная направленность и порождает такие физические и вербальные акты, следствием которых и выступает обретение нового рождения, неизбежно сопряженного со страданием. Религиозная идея круговорота новых рождений характерна для всех собственно индийских религий. Разница между брахманистскими и буддийскими школами в интерпретации данной идеи состоит в следующем. Брахманисты придерживались традиционного для религиозной доктрины постулата о реальности и вечности субстанциальной души (атмана), которая и обретает новое рождение. Буддийские теоретики, принципиально отрицавшие учение об атмане, выдвигали в противовес ему концепцию человеческой природы как развернутого во времени потока

элементарных мгновенных причинно-обусловленных состояний (дхарм), которые классифицировались по пяти группам: материальные дхармы (соматический субстрат сознания, включающий чувственные анализаторы), дхармы чувствительности (регистрирующие взаимодействия с внешней средой как приятные, неприятные либо нейтральные), дхармы «понятий» (ответственные за артикулированный звук, речь), дхармы сознания и конкретных «явлений сознания», дхармы — формирующие факторы (т. е. те элементарные состояния, которые не связаны с сознанием, но и не относятся к сфере соматики). Именно эти пять групп причинно обусловленных состояний, согласно буддийской концепции, и есть «личность», Я, которое лишь метафорически можно именовать атманом. К новому рождению «идут» только четыре нематериальные группы, возглавляемые сознанием. Дискретность этого потока указывает на принципиальную безличность всего причинно обусловленного, функционирующего в круговороте новых рождений.

В древней и раннесредневековой Индии знание как результат преобразования психики обладало очень высоким ценностным статусом независимо от того, в рамках какой именно религиозной традиции это высшее знание достигалось индивидом. Святость как победа над аффектами служила реальным подтверждением права религиозной доктрины на историческое существование. Ни святость, ни религиозные доктрины как таковые не подвергались сомнению. А поскольку прямой скептицизм в связи с этими предметами не считался уместным, то они и не могли служить предметом диспута.

Институт философского диспута был чрезвычайно развит в Индии, особенно в эпоху напряженной конфронтации между буддизмом и брахманизмом (IV–VIII вв. н. э.). В основном индийские мыслители, принадлежавшие к разным школам, практиковали так называемый агрессивный диспут, т. е. спор, который в пределе имел своей целью расшатывание основополагающих мировоззренческих устоев религиозной доктрины оппонента. Но поскольку доктрина поддерживалась святостью учителей-наставников и их ревностных последователей, предметом агрессивного спора выступали именно те философские концепции, которые интерпретировали базовые положения доктрины на логико-дискурсивном уровне.

Философский дискурс был призван истолковать сакральное через светское посредством концептуализации идеологем.

Если предметом диспута буддиста и ученого брахмана выступала проблема «вечен ли звук или невечен», то компетентная аудитория хорошо понимала, что спор пойдет отнюдь не по поводу философии природы. Проблема эта имплицирует в себе вопрос о вечности и сущностной природе вед — священных брахманистских текстов: веды имели для брахманской традиции статус Шрути («сакрального услышанного»), и тем самым философское обоснование природы звука оказывалось принципиально важным для поддержания этого статуса. Если буддисту удается доказать невечность, т. е. сотворенность звука, то посрамленной оказывается не сама доктрина брахманизма, а конкретная религиозно-философская школа — та логико-дискурсивная традиция, представитель которой не способен развить адекватную аргументацию для защиты своего мировоззрения. Подорвать мировоззренческие устои религиозной доктрины оппонента означало в древней и раннесредневековой Индии доказать философскую несостоятельность герменевтической процедуры.

Итак, что же представляло собой индийское философствование как определенный вид духовной деятельности общества? Для кого оно было предназначено?

Индийский философский трактат (или шастра в традиционной терминологии) представляет собой либо прямой комментарий, написанный на какой-либо фундаментальный для данной школы текст (например, комментарий Прашастапады на Вайшешика-сутры, основополагающий текст атомистической брахманистской системы вайшешика), либо систематическое изложение определенной школьной системы, заново предпринятое компетентным учителем с целью наставления учеников.

Философское знание фиксировалось в форме комментаторской традиции, запечатлевающей наиболее важные и принципиальные в теоретическом отношении синхронные дискуссии между школами и направлениями. Однако было бы грубой ошибкой полагать, что цель подобного комментария — приблизить комментируемый текст к уровню понимания интеллектуального неофита. Как правило, пространный комментарий к базовому школьному тексту в концептуальном отношении и логико-теоретическом решении значительно сложнее комментируемого текста. Цель комментария — дать истолкование с учетом диспутальных достижений и провалов, ответить на вопросы оппонентов или предвосхитить возможные вопросы.

Иначе говоря, комментарий давал возможность для введения в традицию нового знания. Однако новация должна быть закамуфлирована в одежды традиции, поскольку традиция — это школьный метод интерпретации священных — религиозно-доктринальных текстов, это способ изложения религиозно-философской системы как модуса перехода сознания от неизмененных, профанных состояний к состояниям измененным, манифестирующим отказ от привязанности к чувственному миру, отрешенность от него.

Таким образом, индийский философский трактат имеет своей целью представить систему религиозного мировоззрения как систему ценностно нейтральных логико-дискурсивных концепций, учитывающих синхронные дискуссии между разными школами и направлениями. Кроме того, в философском трактате присутствуют концептуально-понятийные корреляты психотехнического уровня функционирования религиозно-философской системы. Теоретическое описание йогической психотехники в философском трактате отнюдь не требует от исследователя личного созерцательного опыта. Историк философии должен ориентироваться на установление предметной области значений того понятийно-терминологического аппарата, который был создан индийскими мыслителями для теоретической интерпретации измененных состояний сознания.

Если обратиться к проблеме типологического сопоставления способов философствования в Индии и средневековой Европе, то необходимо указать на следующее обстоятельство. Схоластические диспуты в эпоху тотального господства христианства облекались в религиозную терминологию, т. е. философская проблема формулировалась в языке ее теологического аналога. Так, проблемы зарождавшейся в среде философов-реалистов теории множеств приобретали вид религиозно приемлемого вопроса: сколько ангелов может уместиться на кончике иглы? Теоцентрическая религиозная доктрина сохраняла свою идентичность благодаря трактовке философии как служанки богословия, стремясь отсекать прямые новации как еретические учения.

Антропоцентрические религиозные доктрины Индии воспроизводили свою идентичность иначе. Новация входила в традицию именно благодаря философскому трактату, исключавшему прямое оперирование доктринальной терминологией. Философский трактат, претендующий не более чем на ста-

тус комментария, включал в себя всю сумму новых синхронных концепций, но декларировал при этом свою верность исходным школьным текстам. Таким образом, комментирование выступало специфической формой философствования, являясь одновременно способом хранения и развития теоретического знания в Южно-Азиатском культурно-цивилизационном очаге.

* * *

Абхидхармистская мыслительная традиция существовала на Южно-Азиатском субконтиненте в течение весьма длительного исторического периода, восходящего к началу V в. до н. э. и завершающегося в IX в н. э. В рамках данного периода достаточно отчетливо просматриваются три этапа, пройденные этой традицией.

Первый из них совпадает с эпохой раннего буддизма и характеризуется зарождением так называемой абхидхармистской тенденции. Письменные свидетельства, непосредственно относящиеся к этому этапу, не известны науке, однако исследования канонического комплекса Палийского канона и санскритского канона (сохранившегося только в китайских и тибетских переводах) позволили реконструировать процесс возникновения абхидхармистской тенденции.

Анализ текстов первого раздела канона обнаруживает в ряде сутр тенденцию к объединению и классификации (а в некоторых случаях и к интерпретации) основных положений Учения. Некоторые из этих сутр представляют не прямые слова Учителя (буддхавагана), а их толкование его главными последователями — Сарипуттой, Моггаланой и другими на основании списка основных положений, предложенного, согласно ортодоксальной традиции, самим Буддой. Списки такого рода содержат перечни основных доктринальных понятий, снабженные числовой индексацией (например, «пять групп», о чем в связи с буддийской концепцией человеческой природы говорилось выше).

Для раннего буддизма было характерно стремление выделять основные понятия учения, поскольку сохранение единства буддийской общины напрямую зависело от ее мировоззренческого единства, т. е. согласия в понимании Слова Будды. Числовые списки, называемые матриками, и служили данной цели. Первоначально это было, по-видимому, связано с мнемотехникой древнейшей буддийской традиции, располагавшей

на этом этапе только Сутра-питакой и Виная-питакой, но не Абхидхармой в собственном смысле (см. Баро, 1951, 8 и далее). Множество понятий, рассеянных по различным беседам и наставлениям, эксплицитно не представляли целостную систему. Запоминание этих понятий, не говоря уже об истолковании, было связано с большими трудностями. Наиболее простой и целесообразной формой сохранения и запоминания этих понятий, образующих в своей совокупности Слово Будды, и явились их суммарные списки, построенные по числовому принципу. Именно из интерпретации матрик и развилась каноническая Абхидхарма.

Тексты палийского и санскритского канонов дают богатейший материал, позволяющий с высокой степенью достоверности реконструировать процесс создания матрик. Первоначально ранние абхидхармисты попытались объединить без разбора и в широчайшем объеме все наиболее важные понятия Учения, рассеянные по различным сутрам. Один из древнейших списков такого рода представлен в Сангити-сутте Дигха-никаи Палийского канона. В нем по чисто внешнему признаку объединены и расположены в числовой последовательности самые разнородные понятия Учения. Однако такая попытка систематизации совершенно не соответствовала требованиям изложения и объяснения буддийской доктрины. Уже в ранних пластах Сутра-питаки встречаются относительно краткие списки, объединяющие концептуально близкие понятия. Примером такого списка, включающего большое количество дхарм, набором которых и характеризуется сансара — круговорот новых рождений, служит матрика из Огхавагги (СН., IV. 57–60), которая воспроизводится затем с некоторыми добавлениями в собственно абхидхармистских текстах.

Особое значение для реконструкции протоабхидхармы представляют те списки, которые включают основные категории и понятия, описывающие всю систему раннего буддизма.

Все списки основных понятий служили кратким конспектом при изложении учения раннего буддизма и сопровождались объяснениями. Первоначально объяснения давались устно, позднее они были закреплены письменно и составили основу канонической Абхидхармы.

Второй этап эволюции абхидхармистской традиции начинается с середины III в. до н. э., когда начинают создаваться фундаментальные трактаты, собрание которых и образует

Третью питаку — каноническую Абхидхарму. Этот этап завершается в I в. н. э., когда предположительно и была осуществлена письменная фиксация буддийского канонического комплекса.

Буддийская традиция стремилась приписать создание Абхидхарма-питаки Бхагавану Будде. Однако уже в первые века новой эры большинство палийских комментаторов признавало, что фундаментальные трактаты составлялись старейшинами общины на основании проповедей Учителя.

В традиции вайбхашики Абхидхарма-питака не считается прямым творением Будды. Даже ранние абхидхармистские тексты вкладываются в уста его учеников Шарипутры и Маудгальяяны. Более поздние канонические трактаты приписываются Васумитре и Катьяянипутре, жившим спустя несколько веков после ухода Будды в паринирвану (см.: САКВ, 11). Если допустить, что тексты Абхидхарма-питаки были созданы Шарипутрой или некоторыми из его современников, то из этого с необходимостью следовало бы, что ранние разделы Абхидхармы существовали уже в V в. до н. э., поскольку и Шарипутра и Маудгальяяна умерли еще до паринирваны. Но канонический абхидхармистский трактат Сангити-парьяя, авторство которого приписывалось в позднейшей традиции Шарипутре, представляет собой детальную разработку матрик Сангити-суттанты из Диргха-Агамы (пал. Дигханикаи), неизменно связываемых с Сарипуттой палийского канона. Поэтому нет ничего удивительного в том, что Сангити-парьяя, которая была создана значительно позднее на основе Сангити-суттанты, также оказалась приписанной Шарипутре.

Строго говоря, даже если архетип текстов, которые получили впоследствии название ранней Абхидхармы, действительно был создан прямыми учениками Будды, сама Абхидхарма-питака приобрела свою окончательную форму только после того, как вайбхашика оформилась в самостоятельную школу, т. е. спустя несколько столетий после паринирваны Будды.

Складывание Абхидхармы совпало во времени с возникновением и развитием различных школ и направлений буддизма. Участие этих школ в составлении фундаментальных текстов весьма неравноценно. Крупнейший вклад принадлежит именно сарвастиваде (вайбхашике), главной школе северного буддизма. Теория этой школы оказала сильнейшее влияние

на воззрения других школ, включая большинство школ Махаяны. Как видно уже из первого названия школы, ее фундаментальной посылкой была концепция *сарвам асти* (все, т. е. все дхармы, обладает реальным бытием), на основании которой и развивалась в высшей степени рационалистическая и детализированная система представлений о неизменной соотнесенности сознания с космическими сферами его существования. Это явилось одной из причин ее широкого распространения как в Индии, так и далеко за ее пределами.

Первоначально центром Сарвастивады была Матхура, но в период правления императора Ашоки школа распространила свое влияние на всю Северо-Западную Индию, где основным ее форпостом стал Кашмир. Начиная с этого периода, кашмирские буддисты стали называться абхидхармистами (абхидхармика), а сарвастивадины Гандхары получили название пашгатия («находящиеся [от Кашмира] к западу»). Позднее влияние сарвастивады распространилось на Центральную и Среднюю Азию, Тибет, Китай и Японию, а на юго-востоке через Бирму и Индокитай достигло Суматры и Явы.

Говоря о канонической Абхидхарме сарвастивады (вайбхашики), следует подчеркнуть, что ни один из трактатов, в сумме составляющих это собрание, не сохранился в санскритском оригинале. Все семь трактатов дошли до нас только в китайских переводах[1]. Различные субтрадиции сарвастивады приписывают каждый из семи трактатов определенному автору, однако существуют некоторые расхождения между китайской, зафиксированной Сюань-цзаном, и санскритской и тибетской версиями в передаче Яшомитры, Таранатхи и Будона:

— Сангити-парьяя: китайская версия — автор Шарипутра, санскритская и тибетская — Махакаушthила;
— Дхармаскандха: китайская версия — автор Маудгальяяна, санскритская и тибетская — Шарипутра;
— Праджняпти: китайская версия — автор Катьяяна, санскритская и тибетская — Маудгальяяна;
— Виджнянакая: все версии — автор Дэвашарман;
— Дхатукая: китайская версия — автор Васумитра, санскритская и тибетская — Пурна;
— Пракарана: все версии — автор Васумитра;
— Джнянапрастхана: все версии — автор Катьянипутра.

[1] Первый раздел Праджняпти-шастры (Локапраджняпти) существует также и в тибетском переводе.

Эти трактаты канонической Абхидхармы можно разделить на три группы в зависимости от содержания учений и формы их выражения. В первую, наиболее раннюю группу входят Сангити-парьяя, Дхармаскандха и Праджняпти; во вторую — Виджнянакая и Дхатукая; Пракарана и Джнянапрастхана принадлежат к третьей, поздней группе текстов.

Исходя из того, что создание первых трех трактатов приписывается прямым ученикам Будды — Шарипутре, Маудгальяяне, Махакаушхиле или Катьяяне, в научной буддологии был сделан вывод, что, даже если они и не были действительными авторами этих текстов, ранняя Абхидхарма развивалась на основе метода изложения, практиковавшегося этими шраваками, т. е. непосредственно слышавшими наставления Будды. Они обладали статусом компетентных интерпретаторов матричных списков, были «знатоками Абхидхармы», и создание канонических текстов приписывалось им потому, что их способ изложения Учения соответствовал архетипу абхидхармистских текстов.

В ранний период истории канонической литературы термином «абхидхарма» обозначался метод наставления, т. е. изложение сутры как иллюстрации Дхармы и ее интерпретация. Среди различных типов абхидхармистских текстов только ранняя Абхидхарма была непосредственно связана с Агамами (пал. Никаями). Последующие трактаты Абхидхармы постепенно все дальше отходили от проблематики сутр и разрабатывали свои собственные теории. В начальный период развития Абхидхармы различные школы не обнаруживали сколько-нибудь значительных расхождений и во многом походили одна на другую, но с течением времени их доктрины становились все более независимыми и самостоятельными, а способ их выражения — все более специфическим, непохожим на способы других школ.

Сангити-парьяя (в обратном переводе с китайского — Сангити-парьяя-пада-шастра) представляет собой номенклатуру технических терминов, расположенных в числовой последовательности от 1 до 11 по тому же методу, что и в Сангити-суттанте Дигха-никаи. Темы, разрабатываемые в этом трактате, гораздо более многочисленны, чем темы соответствующей сутры, а определения и изложение тяготеют к строгости.

Дхармаскандха (в обратном переводе с китайского — Дхарма-скандха-пада-шастра) представляет набор важнейших

концептуальных положений раннего буддизма в той форме, в какой они зафиксированы в Агамах. Этот абхидхармистский текст включает определение 5 предписаний для мирян, 4 составных элементов, образующих первую стадию вступления на Путь, 4 разновидностей совершенной веры, а также вопросы, касающиеся практики поведения и совершенствования монахов — полноправных членов буддийской общины (сангхи): плоды отшельнической жизни, сверхобычное знание, правильное усилие, 4 основы риддхических (сверхобычных) психических способностей, 4 формы реализации внимания, Благородные истины, Восьмеричный благородный путь, созерцание, формы безграничного созерцания, факторы Просветления; кроме того, здесь же интерпретируются общие теоретические положения Учения: аффективность сознания, 22 фактора доминирования в психике, 5 групп причинно-обусловленных дхарм, 12 источников сознания (т. е. 6 чувственных анализаторов и 6 соответствующих их модальностям характеристик объекта) и, наконец, закон взаимозависимого возникновения, посредством которого разъяснялась причинно обусловленная связь трех смежных рождений. Высшим авторитетом этот текст признает Агамы (пал. Никаи), поскольку в этом тексте цитаты из сутр используются как окончательное доказательство содержательности и истинности того или иного определения или объяснения по методу Абхидхармы.

Праджняпти (в обратном переводе с китайского — Праджняпти-шастра) рассматривает три базовые концепции: учение о трехчленной структуре Вселенной, включающей чувственный мир, мир форм и мир не-форм; концепцию причинности, объясняющую несотворенность мира Божественным зодчим, и концепцию совокупной человеческой деятельности (кармы) — фактора, ответственного за космические циклы разрушения и воссоздания Вселенной. Однако особенность изложения этих концепций в данном трактате состоит в предельной простоте определений и использовании цитат из сутр для обоснования истинности того или иного положения. Все объяснения Праджняпти крайне просты и абсолютно не связаны непосредственно с материалом двух первых трактатов канонической Абхидхармы.

При анализе раннеабхидхармистских текстов бросается в глаза тот факт, что хотя в различных школах уже наметились тенденции разработки самостоятельных и независимых

концепций, интерпретирующих общее учение буддизма, тем не менее в целом все школы еще очень тесно связаны между собой. Однако уже в Абхидхарме среднего периода философские расхождения, определяющие окончательное разграничение школьных традиций, выступают достаточно отчетливо. Ниже мы кратко рассмотрим основную проблематику Виджнянакая и Дхатукая, представляющих каноническую Абхидхарму сарвастивады среднего периода.

Виджнянакая впервые в истории буддийской философской мысли отчетливо формулирует идею «реального бытия дхармы в трех формах времени», т. е. в прошедшем, настоящем и будущем. Эта идея была выдвинута в противоположность тезису одного из прямых учеников Будды Маудгальяяны: реальным бытием обладают только те элементарные состояния потока психо-соматической жизни (дхармы), которые имеют место в настоящий момент времени, а будущие и прошедшие не есть реальность. (Этот тезис был заимствован школой махасангхиков, а впоследствии и саутрантиками. См. Баро, 1955, 157). Ранние теоретики сарвастивады, напротив, полагали, что не только настоящие, но и прошедшие и будущие дхармы также обладают реальным бытием. Виджнянакая как абхидхармистский текст среднего периода как раз и утверждает реальное существование феномена во времени, представляющем рядоположность состояний. Однако идея непрерывного во времени бытия дхарм в этом трактате еще не находит явного выражения. Она будет подробно эксплицирована только в Джнянапрастхане, фундаментальном тексте Абхидхармы позднего периода, и в Махавибхаше, комментарии на него.

Поскольку реальное бытие дхармы в трех формах времени и учение о несуществовании субстанциальной души представляют смысловое ядро философии сарвастивады, то трактат Виджнянакая, в котором делается на них особый упор, может рассматриваться как теоретический фундамент этой школы. Однако обоснование этих концепций в целом требовало более строгой и детальной разработки, что и было сделано в последующих трактатах канонической Абхидхармы.

Виджнянакая вводит также теорию 4 условий, имеющую большое значение для истории развития буддийской концепции причинности.

Дхатукая (в обратном переводе с китайского — Дхату-каяпада-шастра), второй абхидхармистский трактат среднего

периода, рассматривает, в отличие от Виджнянакая, не само сознание, а явления сознания.

К абхидхармистским текстам позднего периода принадлежат Пракарана (в обратном переводе с китайского — Пракарана-пада-шастра) и Джнянапрастхана. Хотя согласно китайской традиции, зафиксированной Сюань-цзаном, авторство как Дхатукая среднего периода, так и Пракарана позднего периода приписывается Васумитре, между двумя этими текстами лежит целая полоса исторического развития и усложнения методики интерпретации. Одни и те же проблемы рассматриваются в них совершенно по-разному. Дхатукая вводит ряд новых проблем и предлагает их решение. Пракарана реинтерпретирует их и дает другие решения. Так, именно в Пракаране впервые в истории буддийской теоретической мысли была представлена классификация причинно обусловленных дхарм по пяти категориям: *рупа* (материя), *читта* (сознание), *чайтасика* (явления сознания), *читтавипраюкта* (дхармы, не связанные с сознанием, но и не материальные) и *асамскрита* (причинно необусловленные, абсолютные дхармы). В определенном смысле эта пятичленная классификация послужила источником всех последующих рационалистических построений, характеризующих классическую Абхидхарму в целом.

До создания текста Пракарана все дхармы (элементарные единицы или факторы бытия) в буддийской догматике классифицировались по 5 группам (*скандха*), 12 источникам сознания (*аятана*) и 18 классам элементов (*дхату*). Такая классификация, получившая распространение еще в период раннего буддизма, ставила перед собой чисто прагматическую цель — показать, что все причинно обусловленные дхармы непостоянны (*анитья*), подвержены страданию, т. е. ведут к новому рождению (*духкха*) и не есть субстанциальная душа (*анатма*).

Однако в период складывания буддийской антропологической концепции, разъясняющей принцип неизменной соотнесенности сознания с космическими сферами его существования, прежние классификации оказались неадекватными, поскольку их преимущественный психологизм не позволял построить целостную картину мироздания. Пятичленная категориальная классификация дхарм, предложенная Пракарана-падой, как раз и имела целью устранение этого недостатка.

Этот трактат поздней Абхидхармы вновь возвращается к числовым спискам Сангити-парьяя и дает стройное и последовательное их описание, останавливаясь особенно подробно на наборе тем от 5 предписаний для мирян до двенадцатичленной формулы взаимозависимого возникновения. Один из разделов трактата посвящен характеристике аффектов и аффективных предрасположенностей (*клеша* и *анушая*). Таких состояний насчитывается 98 — столько же, сколько и в классической сарвастиваде (вайбхашике) постканонического периода.

Резюмируя, можно сказать, что Пракарана дает целостное объяснение концепций и теорий Абхидхармы раннего и среднего периодов и развивает их дальше до той формы, в какой они были зафиксированы в наиболее авторитетном постканоническом трактате — «Энциклопедии Абхидхармы» Васубандху.

Последний трактат канонической Абхидхармы позднего периода, Джнянапрастхана, дающий целостную интерпретацию религиозной доктрины, носит название *шарира-шастра* (букв. «трактат, представляющий тело [Учения]»), тогда как шесть остальных абхидхармистских текстов называются *падашастра* (букв. «трактаты, представляющие ноги [Учения]»). Его создание приписывается Катьяянипутре (см. САКВ, 11), который, согласно буддийской традиции, жил в третьем веке после махапаринирваны. Джнянапрастхана («изложение истинного знания») получил широкую известность благодаря монументальному комментарию Абхидхарма-маха-вибхаша-шастра, составленному, по преданию, архатами Кашмира в период расцвета Кушанского государства при Канишке. Трактат состоит из восьми глав. Каждая из глав представляет подробное изложение теорий, связанных с основными понятиями буддийского учения: высшее знание, «оковы», т. е. аффективные состояния психики, истинное знание, фундаментальные свойства материи, факторы доминирования в психике, созерцание, ложные воззрения. В трактате используется весь понятийно-терминологический аппарат абхидхармистской мыслительной традиции, и в силу этого понимание его предполагает предварительное знакомство с теорией и методами предшествующей Абхидхармы.

Третий этап эволюции Абхидхармы приходится на II–IX вв. н. э. Это период постканонического философствования, представленный в письменном наследии многочисленными

комментаторскими сочинениями, а также философскими компендиумами, оправданно претендующими на полноту и систематичность изложения школьных воззрений. IV–VII вв. н. э. становятся временем расцвета постканонической абхидхармической мыслительной традиции, совпавшего с пиком бескомпромиссной полемики буддийских школ со школами ортодоксального брахманизма. В этом напряженном диспутальном противостоянии[2] окончательно созревает логико-теоретический дискурс абхидхармистов, разрабатываются в своем эксплицитном окончательном виде концепции, призванные разрушить философское обоснование брахманских учений о реальности субстанциальной души, о божественном творении мироздания, о неуничтожимости атомов, о первоматерии и др. Таким образом, постканонический этап эволюции абхидхармистской традиции может рассматриваться в качестве классического, подводящего итог всему предшествующему развитию философии этого направления.

* * *

Обращаясь непосредственно к предмету настоящей монографии, необходимо сказать, что воззрения постабхидхармистских школ сарвастивада (вайбхашика) и саутрантика изложены нами на основе одного из самых значительных памятников буддийской философской мысли — трактате «Энциклопедия Абхидхармы» (Абхидхармакоша). Этот трактат, датируемый IV – V вв. н. э., создан крупнейшим абхидхармистским теоретиком и систематизатором Васубандху. «Энциклопедия Абхидхармы» — подлинная сокровищница философского умозрения, ибо в ней подводится итог всему, что накопила история буддийской религиозно-философской мысли с момента своего возникновения и в чем она противостояла небуддийским, в частности брахманистским, системам древней и раннесредневековой Индии.

Благодаря совершенству в постижении Абхидхармы и всеобъемлющему просветленному сознанию, свободному от аффектов и привязанности к идее личного Я, учитель Васубандху вошел в традицию под именем Второго Будды. Созданный им трактат вполне соответствует этому высочайшему духов-

[2] Содержание полемики нашло свое отражение в таких авторитетных постканонических трактатах, как Абхидхарма-хридая, Абхидхармакоша («Энциклопедия Абхидхармы»), Абхидхарма-дипа, Спхутартха-абхидхармакоша-вьякхья.

ному статусу — в «Энциклопедии Абхидхармы» с исчерпывающей полнотой изложения и теоретической строгостью анализа представлены основные философские концепции школ вайбхашика и саутрантика, обусловившие дальнейшее развитие буддийской мысли в Тибете и на Дальнем Востоке.

«Энциклопедия Абхидхармы» принадлежит к избранному, классическому кругу философских первоисточников, которые вплоть до наших дней изучаются в тех странах, где господствует буддийская традиционная культура.

«Энциклопедия Абхидхармы» составляет базу высшей философской образованности для просвещенных буддистов всех школ и направлений, поскольку знание этого трактата позволяет понять взаимосвязь трех уровней функционирования буддизма — религиозной доктрины, психотехники (т. е. буддийской йоги) и собственно философии.

Для современного российского читателя, серьезно интересующегося буддизмом и обладающего достаточно высокой степенью гуманитарной культуры, знакомство с абхидхармистской мыслительной традицией имеет особую значимость. В настоящее время в России получили распространение дальневосточные (китайская и японская) и центрально-азиатская формы буддизма. Относительно классического индийского буддизма эти формы следует рассматривать как производные, исторически более поздние. Они есть результат осмысления и истолкования индобуддийского наследия в терминах и культурных реалиях региональных духовных традиций, ибо иного инструмента для распространения мировых религий человеческая культура не знает.

Историко-культурная специфика, обусловленная, в частности, и типологическими различиями национальных менталитетов, создает на российской почве иллюзию отсутствия смыслового единства в буддизме, иллюзию приоритета одних его региональных школ и направлений над другими. Однако буддизм, будучи единственной мировой религией, которая возникла в рамках индоевропейской общности (христианство и ислам генетически связаны с ближневосточными религиями), в процессе своего распространения на Дальний Восток и в Центральную Азию не претерпел внутреннего идейного расслоения на ортодоксию и ереси. При всем многообразии историко-культурного оформления ни одна из его школ не претендует на монопольное владение духовной истиной. И здесь закономерно возникают вопросы, почему

к разделению на ортодоксию и ереси не приводят те различия, которые реально существуют как между региональными буддийскими традициями, так и между школами внутри этих традиций, почему смысловое единство буддизма, его религиозная доктрина укрепляются благодаря философским диспутам между школами, почему эти диспуты являются нормой религиозно-философской жизни?

Ответы на этот круг вопросов можно обрести, лишь обращаясь к философскому наследию исходной индобуддийской традиции и, в первую очередь, к «Энциклопедии Абхидхармы», поскольку философия в буддизме выступала высшей формой рефлексии на культуру в целом. Судьбы «Энциклопедии Абхидхармы» в Центральной Азии и на Дальнем Востоке — это замечательная и уникальная в своем роде иллюстрация процесса распространения буддизма. «Энциклопедия Абхидхармы» была дважды переведена на китайский язык — Парамартхой (VI в. н. э.)[3], а затем Сюань-цзаном, причем последовательность этих переводов запечатлела два этапа рецепции буддизма на Дальнем Востоке. Перевод Парамартхи зафиксировал ту стадию интерпретации буддийского философского понятийно-терминологического аппарата средствами китайской культурной традиции, которая предшествовала так называемой реформе Сюань-цзана. Для данной стадии была характерна множественность лексических интерпретаций философской терминологии, поскольку каждая из переводческих школ развивала свою традицию истолкования.

Сюань-цзан задался целью унифицировать передачу буддийских терминов на китайский язык и тем самым создать нормативный образец перевода санскритских, т. е. исходных буддийских, текстов. Китайские переводчики руководствовались принципом «подбора значений, подходящих по смыслу». При этом они передавали свое понимание буддийских философских идей посредством привлечения терминологии, созданной даосами и конфуцианцами. И хотя эта терминология была переосмыслена применительно к изложению буддийских концепций, она неизбежно наложила свое-образный отпечаток на семантику исходного (индийского) мировоззренческого материала.

---

[3] Известно, что до Парамартхи, в V в. н. э. была предпринята первая попытка перевода «Энциклопедии Абхидхармы» на китайский, имя переводчика традиция не сохранила.

Тибетские переводчики шли иным путем. До прихода буддизма в тибетской культуре философия как форма духовной деятельности не была известна. А это, в свою очередь, означало, что для передачи сложнейших философских представлений необходимо было создать специальный язык, поскольку в естественном языке еще не сложился какой-либо понятийно-терминологический фонд, специальная лексика отсутствовала. Тибетские лотсавы-переводчики создали совершенно особый формальный язык для передачи буддийской философской терминологии, приспособленный для трансляции целостной мировоззренческой системы. Суть формализации сводилась к искусственному конструированию морфолого-семантических единиц, взаимно-однозначно соответствующих терминам санскритского оригинала. В истории тибетского буддизма этот новый формальный язык сыграл важнейшую роль: он оказался не только классическим языком перевода, но также и той первичной терминологической основой, благодаря наличию которой начал активно развиваться живой язык тибетской буддийской учености.

Сказанное подводит к мысли о важнейшем значении санскритского оригинала «Энциклопедии Абхидхармы». Санскритский текст содержит исходный философский материал, изложенный в русле исторически сложившейся терминологии, сохранившей смысловую связь с более ранними пластами буддийской традиции. Он свободен и от каких бы то ни было инокультурных, неиндийских наслоений. Все это открывает возможность глубокого понимания философии Абхидхармы в ее первоначальном виде, понимания природы тех идей, которые на принципиально другой культурной почве лишь по «внешнему» обличью оторвались от своих индийских корней, но по своей концептуальной сути остались неизменными.

Относительно дат жизни Васубандху точных сведений не сохранилось. В буддологической литературе присутствуют несколько точек зрения, однако наибольшего внимания заслуживают две: французский ученый Ноэль Пери относит годы жизни Васубандху к IV в. н. э. (320–400), а японский буддолог Такакусу — к V в. н. э. Эта последняя датировка основана на материалах «Жизнеописания Васубандху», составленного Парамартхой.

Парамартха опирался, по-видимому, на устное предание, бытовавшее в Гандхаре, где Васубандху создавал свои произведения. Согласно этому преданию, Васубандху родился

в г. Пурушапуре (ныне — Пешавар, Пакистан), в семье брахмана Каушики. Из этой же семьи вышел и Асанга, с именем которого связан важный этап в развитии виджнянавады — влиятельной религиозно-философской школы махаянского направления. Парамартха называет Асангу старшим братом Васубандху, но, согласно тибетской легенде, Асанга был не родным, а сводным его братом, происходившим от отца-кшатрия (т. е. Асанга принадлежал, подобно Будде Шакьямуни, к воинскому, а не жреческому — брахманскому — сословию).

Парамартха утверждает, что Васубандху еще в ранней юности принял монашество, сделавшись последователем школы сарвастивада (вайбхашика). Философские идеи вайбхашиков целиком базировались на материале третьего раздела буддийского канона, т. е. на трактатах канонической Абхидхармы. Эти трактаты — наравне с текстами первых двух разделов канона — рассматривались ими как «Слово Будды». Сторонники школы вайбхашика в северо-западной Индии, к которым, согласно «Жизнеописанию», и принадлежал первоначально Васубандху, полностью разделяли данную трактовку. Лучшим истолкованием абхидхармистских сочинений, смысловым ядром буддийской философии они полагали «Махавибхашу» — сводный комментарий на трактаты третьего раздела канона, разработанный их кашмирскими единомышленниками. «Махавибхаша» выполняла роль программного документа школы сарвастивада, чем и объясняется наличие другого названия данной школы — вайбхашика.

К первому периоду творчества Васубандху «Жизнеописание» относит небольшой трактат Парамартха-саптатика, в котором с позиций классической кашмирской вайбхашики опровергаются положения брахманистской школы санкхья. История создания трактата следующая. Буддхамитра из Кашмира, учивший Васубандху, участвовал в диспуте с прославленным санкхьяиком Виндхьявасином (многие ученые считают, что речь идет об авторе «Санкхья-карик» Ишваракришне) и был побежден. Когда об этом узнал временно отсутствовавший в Гандхаре Васубандху, он и решил составить трактат с целью опровергнуть концепцию санкхьи и доказать превосходство теоретических позиций вайбхашики. Так и возникла Парамартха-саптатика. Прекрасный знаток философии вайбхашики, Васубандху, как это указывается в «Жизнеописании», впоследствии переходит на точку зрения

другой абхидхармистской школы — саутрантики. Ее сторонники, в отличие от вайбхашиков, рассматривали тексты Абхидхармы не в качестве Слова Будды, а как творения учеников Бхагавана и его последователей.

Ученики Сюань-цзана — Фу-гуан и Фа-Бао (VII в. н. э.) — излагают, однако, эволюцию теоретических воззрений Васубандху несколько иначе и связывают свою версию с историей создания основного произведения Васубандху — «Энциклопедия Абхидхармы». Васубандху, по-видимому, изначально принадлежал к саутрантике. Желая изучить Махавибхашу с целью последующей критики, он отправился в Кашмир, где, воспользовавшись псевдонимом, сделался учеником вайбхашика Скандхилы, знатока «Махавибхаши». Со временем тайное намерение Васубандху все же обнаружилось, и он был вынужден вернуться в Гандхару. Здесь в буддийском университете он начинает читать лекции, представлявшие собой критический анализ «Махавибхаши». Согласно версии учеников Сюань-цзана, каждая лекция Васубандху завершалась стихотворным афоризмом (карикой), где в мнемотехнически пригодной форме обобщалось содержание разобранной темы. По завершении курса лекций Васубандху объединил эти карики в одном тексте под названием Абхидхармакоша-карика. Этот компендиум, включавший 600 карик, представлял собой полный конспект системы воззрений кашмирских вайбхашиков.

Позднее Васубандху составляет на этот текст автокомментарий (в жанре бхашья), где подвергает критике ряд концепций вайбхашики с позиций саутрантики. Абхидхармакоша-карика в совокупности с автокомментарием (Абхидхармакоша-бхашья) и образуют текст «Энциклопедии Абхидхармы», в которой с исчерпывающей полнотой изложены результаты всего предшествующего развития философии вайбхашики и саутрантики. Что же касается конкретно саутрантики, то трактат Васубандху служит единственным систематическим источником для реконструкции ее воззрений.

Подробное и добросовестно аргументированное изложение концепций как вайбхашики, так и саутрантики в «Энциклопедии Абхидхармы» заставляет думать, что Васубандху не слишком стремился определить свою собственную точку зрения. В пользу этого косвенно свидетельствует и такой факт: Сангхабхадра, автор обширного трактата Ньяя-анусара, предложил ему провести публичный диспут с целью окончательного

определения философских и догматических установок как вайбхашики, так и саутрантики; Васубандху, однако, отклонил этот вызов, сославшись на свой преклонный возраст. Автор «Энциклопедии Абхидхармы», единственный среди корифеев буддийской учености обладатель титула Второго Будды, по-видимому, сознательно избегал схоластического размежевания, сохраняя принципиальное единство абхидхармистского мировоззрения[4].

«Энциклопедия Абхидхармы» состоит из восьми разделов:

I раздел — «Учение о классах элементов». В нем излагается сумма философских представлений о человеческой природе как потоке элементарных мгновенных причинно обусловленных состояний (дхарм) и рассматриваются их три первые абхидхармистские классификации — по пяти группам, двенадцати источникам сознания и восемнадцати классам элементов.

II раздел — «Учение о факторах доминирования в психике». Он посвящен анализу психических способностей, причин и условий, благодаря которым возможно обретение нирваны; в основе анализа лежит список двадцати двух факторов доминирования и классификация дхарм по пяти категориям — материальные дхармы; сознание; явления сознания; дхармы, не связанные с сознанием, но и не материальные; абсолютные дхармы.

III раздел — «Учение о мире» — представляет собой полное изложение буддийской космологии, основанное на идее неизменной соотнесенности сознания и космических сфер его существования.

IV раздел — «Учение о карме» — разъясняет абхидхармистскую концепцию человеческой деятельности и рассмат-

---

[4] Устная традиция, зафиксированная Парамартхой в «Жизнеописании», утверждает, что в последний период жизни Васубандху под влиянием старшего брата Асанги становится махаянистом. Парамартха даже приводит перечень базовых виджнянавадинских текстов, автором которых якобы является Васубандху. Сюда он относит такой первостепенный для понимания теоретических положений виджнянавады трактат, как Виджняптиматратасиддхи, объединяющий два конспективных суммарных компендиума — Вимшатика (Двадцать карик) и Тримшика (Тридцать карик). Однако знакомство с этим сочинением и сопоставление его понятийно-терминологического аппарата с «Энциклопедией Абхидхармы» вызывает значительные сомнения в том, что данные трактаты могли быть созданы одним и тем же автором. Устное предание, по-видимому, объединило в одном лице двух различных буддийских мыслителей, носивших одно и то же монашеское имя. Это обстоятельство подчеркивает тот поистине огромный авторитет, которым наделила Васубандху история классической индийской мысли.

ривает осознанное действие как причину нового рождения; здесь же дается философская интерпретация буддийского учения о воздержании от безнравственной деятельности.

V раздел — «Учение об аффектах». Он посвящен анализу аффективности сознания и типологии аффектов.

VI раздел — «Учение о пути Благородной личности» — представляет буддийскую персонологию, т. е. типологию Благородных буддийских личностей.

VII раздел — «Учение о чистом знании». В нем рассматривается природа знания, свободного от притока аффектов.

VIII раздел — «Учение о йогическом созерцании» — разъясняет теорию измененных состояний сознания.

«Энциклопедия Абхидхармы» завершается Приложением, имеющим вспомогательный характер. Таким образом, содержание трактата Васубандху охватывает собой весь круг проблематики абхидхармистской философии, включая теоретический анализ психотехнического опыта (буддийской йоги).

* * *

Долгое время санскритский оригинал «Энциклопедии Абхидхармы» Васубандху считался безнадежно утраченным, и такие крупные исследователи, как академик Ф. И. Щербатской, О. О. Розенберг и Л. де ла Валле Пуссен, оказались вынуждены работать над тибетской и китайскими версиями трактата. «Энциклопедия Абхидхармы» была случайно обнаружена Р. Санкритьяяной в небольшом тибетском монастыре Нгор в 1935 г. Потребовалось около десяти лет, чтобы подготовить и опубликовать подробное палеографическое и археографическое описание рукописи на пальмовых листьях[5]. Первым буддологом — историком философии, кто обратился к проблеме перевода санскритского оригинала трактата на европейский (русский) язык, был В. И. Рудой (см. раздел «Литература» настоящей монографии).

В работе над монографией мы опирались на перевод первого–пятого разделов «Энциклопедии Абхидхармы» Васубандху, выполненный Е. П. Островской и В. И. Рудым с санскритского оригинала, изданного П. Прадханом в 1967 г.[6],

[5] Abhidharmakoša-Karikas of Vasubandhu. Ed. by C.V.Gokhale // Journal of Bombay Branch of the Royal Asiatic Society. Bombay, 1946, vol. 22.

[6] Abhidharmakošabhasya of Vasubandhu. Ed. by Pradhan. Tibetan Sanskrit Works Series. Patna, 1967, vol.VIII.

на обширный комментарий к этому трактату, принадлежащий авторству Яшомитры (IX в. н. э.), и некоторые другие буддийские постканонические сочинения. Наиболее важные исследования по проблемам философии Абхидхармы указаны нами в разделе «Литература».

Наше изложение построено в соответствии с формой проблемного эссе, имеющего своей целью представить основные концептуальные блоки абхидхармистских воззрений. В центр нашего исследовательского внимания были поставлены вопросы, связанные с истолкованием абхидхармистской теории сознания, его соотнесенности с космосом и концепция человеческой деятельности (карма).



ГЛАВА ВТОРАЯ

АНАЛИЗ ОСНОВ ФИЛОСОФИИ ВАЙБХАШИКИ В «ЭНЦИКЛОПЕДИИ АБХИДХАРМЫ» ВАСУБАНДХУ

2

АНАЛИЗ ОСНОВ ФИЛОСОФИИ ВАЙБХАШИКИ В «ЭНЦИКЛОПЕДИИ АБХИДХАРМЫ» ВАСУБАНДХУ

I раздел энциклопедического трактата Васубандху представляет собой законченную экспозицию системы вайбхашиков. Он содержит в себе основной набор философских понятий, за которыми стоят наиболее значимые концепции абхидхармистской мысли. Этот раздел, что весьма существенно, дает практически исчерпывающее представление о классификационном методе, характерном для рассматриваемого типа философствования.

Текст также включает в себя — сравнительно с другими разделами — немного собственно мифологических инкорпораций, соответствующих исторически более раннему типу мышления. Непрофильный для историка философии материал, требующий для своего анализа иных методов, практически в I разделе Энциклопедии Абхидхармы не присутствует.

В процессе изложения мы стремились максимально отчетливо представить ту логику и последовательность рассмотрения философского материала, которая характерна для абхидхармистского метода вообще и для Васубандху в частности. Этот принцип применялся нами сознательно — с целью показать традиционный способ подачи проблематики. Однако в рамках этой традиционной последовательности, не прибегая к перегруппировке, мы все же сочли возможным ввести тематическую разбивку (чему соответствует деление истолкования на параграфы), позволяющую сделать ряд промежуточных выводов, и тем самым облегчить усвоение этого сложного материала. Изложению предпослан более детальный

анализ содержания центрального понятия буддийской философии — понятия дхармы.

Мы снабдили изложение оригинальной санскритской терминологией, знакомство с которой нисколько не сложней в интеллектуальном отношении, нежели с латинско-греческой.

ДХАРМА — ЦЕНТРАЛЬНОЕ ПОНЯТИЕ БУДДИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Термин *дхарма* в той его специфической семантике, единственно в рамках которой он зафиксирован в классических буддийских логико-дискурсивных текстах, ставил в тупик не одно поколение ученых[1]. Объяснение этому следует искать, на наш взгляд, не столько в трудностях понимания для европейского исследователя значения этого философского термина, сколько в самом характере подхода к изучению буддизма. И здесь необходимо еще раз конкретно указать на два существенных обстоятельства, затруднявших интерпретацию термина дхарма.

Первое из них — это господство конфессионально-изолирующего принципа изучения буддизма. И это прежде всего выражается в тенденции рассматривать буддийскую культуру как нечто развивающееся по своим собственным законам, а буддийскую философию исследовать вне ее непосредственной идейной и понятийно-терминологической связи с другими — небуддийскими — религиозно-философскими системами Индии[2]. Следствие этой установки состояло в том, что язык описания и самый генезис буддийского философского аппарата интерпретировались также как бы сами из себя — вне сравнения с аналогичными процессами в других системах. Созданные на базе такого искусственного подхода интерпретации термина

[1] О различных направлениях истолкования этого базового понятия буддийской идеологии подробно см.: Розенберг, 1918. С. 82–91, 102–103, 311, а также: Щербатской, 1923. С. 1–6, где убедительно демонстрируется ограниченность «чисто филологического» подхода при интерпретации ключевых слов (терминов) буддийской философии. Одна из последних по времени попыток актуального разграничения семантического поля термина дхарма была предпринята А. К. Уордером (См.: Уордер, 1971. С. 272–295).

[2] Немногочисленные исключения представлены здесь двухтомным исследованием Ф. И. Щербатского «Буддийская логика», отдельными статьями Л. де ла Валле Пуссена в журнале «Китайский и буддийский сборник» (Брюссель, 1931–1937) и некоторыми работами, написанными в русле методологических установок отечественной историко-философской школы в буддологии (см., в частности, Шастри, 1964).

дхарма имели, как правило, частный характер, а предлагаемые исследователями эквиваленты из арсенала европейской историко-философской науки были в достаточной степени случайны и методически слабо обоснованы[3].

Проблематика и понятийный аппарат буддийской философии формировались не изолированно от других религиозно-философских систем Индии. Становление абхидхармистской теоретической мысли происходило в процессе идейного противостояния, во взаимно критическом диалоге.

Второе обстоятельство, существенным образом искажавшее интерпретацию термина *дхарма*, состояло в трудности различения контекстов употребления этого термина в структурно-функциональном отношении. Подобные контексты, если они принадлежат различным уровням полиморфной структуры буддизма, не являются однородными, а это, в свою очередь, означает, что объем и содержание понятия «дхарма» в этих контекстах употребления могут различаться.

Дхарма как центральное понятие буддийского культурно-идеологического комплекса в своем актуальном функционировании в пределах каждого из уровней было обусловлено прагматически. Так, доктринальное использование термина предопределялось конкретными потребностями проповеди, и семантика его, таким образом, варьировала в диапазоне определенной полисемии, на которую указывал еще О. О. Розенберг (см.: Розенберг, 1918. С. 87). Однако применительно к двум другим уровням данный термин употреблялся строго и в полном соответствии со своим техническим значением.

Попытки установить сквозное, т. е. единое для всех трех уровней, значение термина опирались на представления о буддизме как о синкретическом идеологическом образовании и, естественно, приводили к смешению доктринальных контекстов употребления с контекстами сугубо техническими. Такое нечеткое представление о прагматическом аспекте в конечном счете значительно искажало семантику и способ-

[3] См., например: Баро, 1955, с. 57, 60, 67 и др., где известный французский исследователь передает ключевой термин буддийской философии *дхарма* словом «вещь» (chose). Не более удачными следует признать и эквиваленты, предлагаемые К. Бхаттачарья (thing; см.: Бхаттачарья, 1971. С. 226–227), Д. С. Руеггом (le facteur de l'existence; см.: Руегг, 1969. С. 2), В. Рахулой, который вслед за А. Баро также передает термин *дхарма* как chose (см.: Рахула, 1971. С. 1) и А. Вейманом (features; см.: Вейман, 1978. С. 73 и nature; см. там же, с. 487).

ствовало появлению крайне темных (в шлейермахеровском смысле) интерпретаций[4].

Использование в первой процедуре историко-философского истолкования — в интерпретации предметной области значений философской терминологии — принципов структурно-герменевтического метода предполагает исследование семантики философского аппарата противоборствующих систем в синхронном и диахронном аспектах. Это положение конкретизируется следующим образом: интерпретирующий анализ должен проводиться с учетом гомологического соответствия уровней структурного полиморфизма, свойственного всем индийским классическим религиозно-философским системам. Это означает, что семантику понятий на философском уровне нельзя однозначно отождествлять прежде всего с содержанием одноименных идеологем, с их доктринальной семантикой. Одновременно с этим, анализируя употребление одного и того же термина в двух или нескольких системах, необходимо в сравнении строго соблюдать пределы каждого из уровней и не сопоставлять философскую (т. е. техническую) семантику термина одной системы с доктринальной семантикой этого же термина в другой, и наоборот.

Значение термина *дхарма* было установлено благодаря анализу функционирования этого термина в период расцвета полемики абхидхармистской философии с брахманистскими школами философского реализма.

Именно такой подход и предоставляет актуальную возможность установить содержательное наполнение технической терминологии в связи с теми ведущими идеологическими задачами, для разрешения которых эта терминология и создавалась.

Системы индийского философского реализма и, в частности, синкретическая ньяя-вайшешика выступали протагонистами ведущего доктринального положения брахманизма о существования атмана — абсолюта, мировой души, духовной субстанции, изначально свободной от какой-либо качественной определенности. А вся психотехническая практика

---

[4] Примером одной из таких интерпретаций может служить укоренившаяся в синологической литературе передача всех контекстов употребления термина *дхарма* посредством иероглифа «фа» со значением «закон». См. в этой связи сформулированные Р. Робинсоном критерии адекватности понимания и передачи функционального значения терминов оригинала, каждый из которых кодирует соответствующую концепцию (Робинсон, 1967. С. 15–16).

брахманизма строилась таким образом, чтобы трансформировать индивидуальную психику (дживатман) путем ее «очищения» от любой субъективной определенности (см.: НМ, с. 502, а также Дасгупта 1963, с. 365).

Качество и действие как философские понятия рассматривались как нечто отдельное от своего носителя и связывались с последним асимметричным отношением внутренней присущности[5]. Иными словами, носитель трактовался как вместилище, а качества и действия — как вмещаемое[6].

Принципиальная нетождественность чистого носителя, взятого вне своих качеств, носителю качественно определенному получила свое закрепление в ведущем постулате философского реализма о принципиальной несводимости свойств и носителя, что выражалось формулой *дхарма-дхарми-бхеда* (см.: НВ Т II, с. 843). Последняя часть этой формулы — дхармин — обозначает «чистый» носитель, термином же дхарма выражается свойство, которым этот носитель обладает благодаря отношению внутренней присущности. Таким образом, асимметричное отношение внутренней присущности и фиксирует эту принципиальную нетождественность.

Принцип *дхарма-дхарми-бхеда*, разработанный в рамках синкретической школы, имел своей целью обоснование на логико-дискурсивном уровне возможности существования высшего атмана (параматман) (ТС, с. 12). Достижение мокши (религиозного освобождения) и предполагало путем психотехнической процедуры актуализировать в индивидуальном переживании онтологическое тождество личной души и высшего атмана. В этом смысле индивидуальный атман рассматривался как дхарма, а высший атман — как дхармин. Субъективные психические качества составляют определенную группу в списке двадцати четырех качеств, признаваемых ньяя-вайшешикой[7]. Эта группа качеств, связываясь отношением внутренней присущности с субстанцией атман, образовывала индивидуальную субстанциальную психику (дхарма), не тождественную субстанции атман как таковой.

---

[5] Об этой категории синкретической ньяя-вайшешики см.: ПБх, с. 18. Подробный историко-философский анализ категории присущности приводится в кн.: Шастри, 1964. С. 378–387.

[6] Интерпретация терминов *адхара* (вместилище) и *адхея* (вмещаемое) см.: Инголльс, 1975. С. 45–46, 49.

[7] О двадцати четырех гунах (качествах) ньяя-вайшешики см.: ПБх, с. 14–15; их подробный анализ там же, с. 116–171.

Идея высшего атмана, занимавшая центральное место в религиозной прагматике реалистических систем, обусловлена ортодоксальным характером брахманистского мировоззрения, признававшего безусловный авторитет ведических высказываний[8]. Доктринальные основы философского реализма нашли свое выражение в завершающем разделе ведического комплекса и литературе Пуран. Становление и развитие собственно философского дискурса было направлено к строгому логико-семантическому истолкованию этих доктринальных положений. Учет данного обстоятельства и позволяет правильно расставить смысловые акценты при интерпретации значения той либо иной философской проблематики, нашедшей свое развитие в рамках ортодоксальных систем. Язык описания, созданный синкретической ньяя-вайшешикой, определялся в узловых пунктах идеологической потребностью в философской аргументации в защиту доктринальных положений брахманизма против натиска неортодоксальных систем и, прежде всего, буддийской философии (см.: Щербатской, 1932. С. 345–353 и Шастри, 1964. С. 108–119).

Идея субстанциальности, получившая свое всестороннее развитие в ортодоксальных системах индийского философского реализма, всецело базировалась, таким образом, на доктринальных положениях о существовании атмана как некой «чистой» духовной субстанции. Иными словами, ортодоксальные системы защищали субстанциальность постольку, поскольку их философский дискурс выступал апологетической рефлексией на брахманистскую доктрину.

Историки философии, не учитывающие это обстоятельство, рассуждают, как правило, прямо противоположным образом: они полагают, что ортодоксальные системы защищают идею субстанциальности «чистого» атмана потому, что принципиально стоят на позициях субстанциализма. Это рассуждение, однако, не находит подтверждения на конкретном материале, ибо доктрина никогда не обогащалась в своих исходных положениях за счет логико-дискурсивного уровня системы. Философский дискурс развивался, доктрина пребывала неизменной.

Ведущие положения буддийской доктрины были разработаны помимо и вне ведической традиции и если и упоминали

[8] Об авторитетном свидетельстве (шабда) как источнике истинного знания см.: Чаттерджи, 1939. С. 345–350 и Биардо, 1964. С. 127–129, 177–192.

идею атмана вообще, то трактовали ее как простую языковую метафору, приспособленную для обозначения индивидуальной психики (см.: АКБ, III, 18, с. 129; 28, с. 139–140). Психика, в свою очередь, рассматривалась в единстве со своей физиологической основой как поток качественно-определенных состояний. Вне этой качественной определенности психика никогда не выступала, и, следовательно, идея чистого атмана подлежала элиминации. Об этом, в частности, свидетельствует ведущая идеологема буддизма — *анатма*, то есть отрицание бытия субстанциального атмана[9].

Философский язык описания строился таким образом, чтобы полностью уничтожить идею чистого атмана и, следовательно, разрушить поддерживающие эту идею философские принципы, — прежде всего принцип *дхарма-дхарми-бхеда*. На всем протяжении раздела I «Энциклопедии Абхидхармы» мы нигде не сталкиваемся с термином «внутренняя присущность», кодирующим логико-дискурсивную концепцию ингеренции. Свойство (дхарма) не является чем-то внутренне присущим носителю, поскольку не существует носителя, свободного от любых свойств. Свойство, таким образом, субстантивируется, приобретает онтологические характеристики — *свабхава* (обладающее собственным бытием), *свалакшана* (обладающее собственным признаком).

Термин дхарма функционирует на всем протяжении Абхидхармакоши Васубандху не как оппозиция носителю свойств, но абсолютно самостоятельно. Иначе говоря, дхарма вводится в абхидхармистской философии как понятие, определяемое через себя самое.

Дефиниция *«свалакшанадхаранад дхарма»*[10] характеризует дхарму как то, что может быть определено только через свой собственный признак. Таким образом, признак по объему и содержанию совпадает с сущностью определяемого понятия. Каждая дхарма уникальна, и в этом смысле она представляет собой родо-видовой класс с единичным наполнением. Следовательно, *свалакшана* есть одновременно родовая характеристика (*джати*) каждой отдельной дхармы (см.: АКБ, II, с. 75–79).

---

[9] Эта идеологема вводится уже в первом разделе буддийского канонического корпуса (см. АН, I, с. 286) и получает детальную разработку в текстах абхидхармистского уровня — см. АКБ, с. 461–464. См. также: Конзе, 1962. С. 34–38.

[10] АКБ, I, с. 2: «Дхарма, т. к. несет свой собственный признак». См. также комментарий Яшомитры: САКВ, с. 9.

Но поскольку существование дхарм распределено во времени (*атита* — прошедшее, *пратьютпанна* — настоящее, *анагата* — будущее), то для характеристики этого распределения вводится спецификация второго порядка — *джатиятва*, то есть актуальное обладание родовой характеристикой в трех модусах времен (трьядхван. — См.: АКБ, I, с. 4–5). Это последнее обстоятельство напрямую связывает дефиницию дхармы как *свалакшана* с ее второй дефиницией как *свабхава* (САКВ, с. 529).

Определение *свабхава* подразумевает постоянство бытия дхармы в ее собственном и неизменном качестве, и в силу этого *свабхава* может быть осмыслена как «(имеющее) свою собственную природу» (АКБ, I, с. 12–13 и АС, с. 118, 177). Формальное проявление этой природы неотличимо от ее сущности, и поэтому дхарма определяется как *сварупа* (АКБ, II, с. 53).

Особого внимания заслуживает осмысление префикса *сва* (свой, собственный). Этот префикс передает важную философскую семантику: дхарма есть актуальность бытия, формы, признака. Префикс *сва*, таким образом, полностью устраняет идею какого бы то ни было отношения — симметричного (*санйога*) или асимметричного (*самавая*) между свойством и его носителем, так как свойство и носитель совпадают в своей тотальности.

Долгое время в буддологической литературе существовала традиция передачи термина *дхарма* словом «элемент»[11]. Такую передачу можно признать относительно удовлетворительной в том смысле, что она подразумевает неотрывность качества от своего носителя, то есть качество не «повисает» как нечто бессубстратное. Однако слово «элемент», на наш взгляд, чрезмерно акцентирует именно аспект субстратности. Необходимо отметить, что европейская историко-философская традиция не содержит в своем обширном терминологическом инвентарии понятия, которое имело бы историю, типологически сходную с процессом формирования индийского термина *дхарма*.

Поэтому даже близкие по актуальному смыслу европейские понятия, передающие в языке перевода этот важнейший термин[12], с неизбежностью ведут к утрате спектра собственно

---

[11] Эта традиция восходит к начальному этапу существования отечественной буддологической школы. См.: Розенберг, 1918. С. 81, 87, 90 и др.; Щербатской, 1923. С. 5–7, 9–20.

[12] Ср., например, ряд эквивалентов, предлагаемых А. К. Уордером: Уордер, 1971. С. 289–295.

историко-философских коннотаций и в конечном счете затрудняют понимание истории его становления и синхронного функционирования.

Среди профессиональных буддологов и в настоящее время широко распространено мнение о многозначности употребления термина *дхарма* в буддийских канонических источниках (см.: Конзе, 1962. С. 92–106). Нам представляется, что решение вопроса, многозначен ли термин или однозначен, зависит не столько от осмысления синхронных контекстов его употребления, сколь многочисленными бы эти контексты ни были, но прежде всего от тщательнейшего изучения доктринальной нагрузки этого термина и диахронической истории его становления на логико-дискурсивном уровне. И здесь первостепенную роль следует отвести анализу идеологических процессов, влиявших самым непосредственным образом на формирование языка описания буддийской философии.

Можно утверждать, что термин дхарма всегда функционирует на логико-дискурсивном уровне именно как философский термин, с тем лишь уточнением, что он имеет более общую и узко-специальную сферы употребления. В широком смысле термином дхарма может быть обозначено все, что имеет самотождественную качественно-количественную определенность (АС, с. 1–21). Философская прагматика употребления термина дхарма в этом смысле направлена на элиминацию представлений о чистой субстанции и специфицирующем ее отношении ингерентности. Ситуации такого употребления термина особенно отчетливо демонстрирует нам буддийский номинализм, не отделявший родовые характеристики от бытия вещей как таковых. В узком смысле термин дхарма выступает одновременно и как единица описания функционирования психики в неразрывном единстве как с ее субстратом, так и с внешним миром, и как бытие качественно-определенных элементарных психосоматических состояний.

Теперь, изложив логико-дискурсивную интерпретацию термина дхарма в классической абхидхармистской философии, мы можем непосредственно перейти к анализу Абхидхармакоши Васубандху.

Важно подчеркнуть, что в текст этого философского источника термин дхарма вводится уже как известный и специально не определяется. Тем не менее первые восемь *ка-*

рик[13] I раздела посвящены изложению классификации дхарм по различным основаниям, каждое из которых представляет собой характеристику-определение.

Разрабатывая реконструкцию абхидхармистских воззрений, сконцентрированных в I разделе «Энциклопедии Абхидхармы», мы исходим из методической установки О. О. Розенберга, рекомендовавшего не перестраивать изложение индийских идей по европейскому образцу, но рассматривать их в той форме и последовательности, в которой они зафиксированы в первоисточниках (Розенберг 1918, с. 55–56).

ИСХОДНЫЙ ПРЕДМЕТ АБХИДХАРМИСТСКОЙ ФИЛОСОФИИ. КЛАССИФИКАЦИОННЫЕ ОПРЕДЕЛЕНИЯ ДХАРМ

Первый раздел «Энциклопедии Абхидхармы» открывается вводной карикой, типологически соответствующей *мангала-шлоке*[14] текстов ортодоксальных систем. Это формула выражения лояльности учителю и тому учению, которому следует автор трактата. Однако данная структурная единица не может рассматриваться лишь как простая дань религиозной традиции. Тщательный анализ автокомментария к первой карике позволяет осмыслить ее как своеобразное методологическое вступление, содержащее, наряду с прославлением доктринального авторитета, то есть Будды, указание на религиозную прагматику системы в целом, способы реализации этой прагматики, предмет и метод, используемый в Абхидхарма-кошабхашье[15].

Доктринальный авторитет определяется в данной карике как «учитель истины, полностью рассеявший всякую тьму». В автокомментарии Васубандху разъясняет, что под учителем истины (АКБ, I, с. 1) имеется в виду Бхагаван Будда,

[13] Карика — ритмическая единица (как правило, двустишие), выступающая основным системообразующим элементом в структуре логико-дискурсивного текста. В отличие от сутр (усеченных мнемонических формул) ортодоксальных религиозно-философских систем, карики представляют законченные предложения, передающие известную полноту смысла, и как таковые могут быть в первом приближении поняты без авторского комментария.

[14] Мангала-шлока как структурная единица текста содержит указание на ортодоксальный характер системы, то есть лояльность к брахманистской доктрине, прославление основателя религиозно-философской традиции или конкретного учителя, цель и метод шастры.

[15] АК, I. I. Развернутое буддологическое истолкование этой карики дается в комментарии Яшомитры, см.: САКВ, с. 1–8. Ср. АД, I. I. и НВП, I, с. 3–4.

т. е. конкретная личность, стоявшая у истоков буддийской доктрины. Это указание принципиально важно, поскольку оно характеризует систему как неортодоксальную (*настика*), отвергающую авторитет Вед.

Определения учителя истины «полностью рассеявший всякую тьму» (АКБ, I, I) и «вытащивший живые существа из трясины сансары» (АКБ, I, I) содержат два крайне важных для философского дискурса аспекта. «Полностью рассеял всякую тьму» означает установку на принципиальную познаваемость (*джнеятва*, — ср. САКВ, с. 4), присущую буддийской философии. В автокомментарии познавательный идеал, высший стандарт познания, определяется как «видение реальности как она есть»[16]. Это — внесубъективное, свободное от притока эгоцентрированных аффектов осознавание потока собственной психосоматической жизни. Такой стандарт предполагал полное преобразование индивидуального сознания, чтобы навсегда устранить принцип эгоцентрации как в восприятии внешнего мира, так и в отношении индивида к самому себе.

Васубандху разъясняет: «Бхагаван Будда обрел средства преодоления незнания полностью и навсегда» (АКБ, I, I). Это существенное уточнение представляет собой апелляцию к психотехническому (йогическому) уровню полиморфной структуры буддизма. Здесь мы находим подтверждение базового буддийского тезиса — реализация религиозной прагматики может быть осуществлена только посредством индивидуальной практики йогического сосредоточения. «Тьма», толкуемая как *аджняна*, т. е. «отсутствие знания» (см.: САКБ, с. 3), может быть рассеяна только посредством практического обретения этого знания в процессе культовой психотехнической процедуры. Иными словами, дескрипция «полностью рассеял всякую тьму» есть, согласно Васубандху, описание совершенств, обретенных доктринальным авторитетом «для самого себя» (АКБ, I, I). Это прямое указание на принципиальную значимость психотехнического уровня системы.

Определение «вытащил живые существа из трясины сансары» есть указание совершенства доктринального авторитета, обретенные для пользы других (АКБ, I, I). Помощь, исходящая от него, обусловлена принципом сострадания (*махакаруна*) — ведущей религиозной интенцией буддизма. Эта

[16] АКБ, I. I, с. 1. Ключевое слово (термин) *ятхабхута* выступает здесь логическим синонимом ятхартха; см.: САКВ, с. 7. Ср. также комментарий Вьясы к Йога-сутрам Патанджали: Вбх. I, с. 3.

помощь трактуется Васубандху как «изложение истинного учения» (АКБ, I, I), что указывает, в свою очередь, на место и роль дискурса в рассматриваемой системе.

Васубандху подчеркивает, что поклонение Учителю истины необходимо не в силу его сверхъестественных свойств или особой милости, но в силу того, что его учение соответствует реальной действительности и Учитель истины обладает совершенствами, обретенными не только для себя (как это делали пратъекабудды и шраваки)[17], но и для других. Только единство этих совершенств и делает Учителя истины подлинным доктринальным авторитетом.

Подводя итог сказанному, необходимо отметить, что в автокомментарии на вводную карику отчетливо прослеживается полиморфизм буддизма как религиозно-философской системы, выражающийся в единстве ее доктринального, йогического (психотехнического) и собственно философского уровней.

Далее Васубандху переходит к определению предмета излагаемой шастры. Он вводит диалектическое определение Абхидхармы, рассматривая ее в абсолютном и относительном смыслах.

Абхидхарма в абсолютном смысле (*парамартхика*) определяется как пребывание в состоянии незагрязненной мудрости (*праджня амала*, — АКБ, I, 2). На то, что это именно пребывание в состоянии, указывают слова «незагрязненная мудрость вместе с сопровождающими ее дхармами», интерпретируемыми в автокомментарии как связь мудрости с пятью «чистыми группами» (АКБ, I, 2; САКВ, с. 8), свободными от притока аффектов.

В относительном смысле (*санкетика*) Абхидхарма определяется двояко — и как мудрость-состояние, и как шастра, способствующая обретению чистой мудрости. Абхидхарма как мудрость-состояние в относительном смысле характеризует спонтанные содержания сознания эмпирического субъекта, способные возникать и на аффективно-окрашенном фоне, обусловленные слушанием учения, размышлением над ним и йогическим сосредоточением (АКБ, I, 2). Васубандху отмечает также, что такого рода относительная мудрость может быть врожденным свойством психики (АКБ, I, 2).

Абхидхарма как шастра есть, согласно Васубандху, словесное изложение чистой мудрости, способствующее обретению

[17] *О буддийской персонологии подробно см.: Конзе*, 1962. С. 166–170.

высших «незагрязненных», т. е. свободных от притока аффектов, состояний сознания. Это второе определение Абхидхармы в относительном смысле указывает на значение философии как языка описания в абхидхармистской системе — язык описания выступает также и инструментом обретения высших незагрязненных состояний (САКВ, с. 9).

Далее Васубандху определяет Абхидхарму как особый вид дхармы, направленный на постижение нирваны, то есть дхарму различения дхарм. Абхидхарма как шастра, согласно Васубандху, есть квинтэссенция всех трактатов, входящих в последний раздел канонического комплекса, и именно в силу этого Абхидхармакоша может быть осмыслена как «вместилище мудрости» или Энциклопедии Абхидхармы (АКБ, I, 2).

Определения Абхидхармы исключительно важны для понимания предмета философии в системе вайбхашики. Предмет философии здесь доктринально предопределен — это различающее познание дхарм, их исчисление по разрядам — «низшие, или загрязненные» притоком аффектов, «высшие, или благие», «средние, т. е. не относящиеся ни к тем, ни к другим» — и так вплоть до нирваны, о которой невозможно рассуждать на логико-дискурсивном уровне (подробно об этом см.: АКБ, IV, 126–127).

Вторая по важности философская задача — это изложение мудрости в языке философских понятий и логико-дискурсивных связей. Ключевой термин этой системы — дхарма — вводится Васубандху непосредственно в определение Абхидхармы. Необходимо отметить, что Абхидхарма служила наставлению высокопродвинутых учеников, уже знакомых с этим важнейшим термином буддийской философии.

Определение Абхидхармы как высшей дхармы призвано показать специфическую цель данного трактата, выходящую за границы собственно философии, — обретение нирваны. Это прагматическая, доктринальная цель Абхидхармакоши и автокомментария к ней (АКБ, I, 2).

Здесь уместно будет подчеркнуть, что приведенные определения Абхидхармы отчетливо демонстрируют полиморфизм данной системы. Во-первых, Абхидхарма как дхарма, направленная на постижение нирваны, соответствует доктринальному уровню системы. Во-вторых, определение Абхидхармы как мудрости-состояния, возникающего в психотехнической практике, указывает на присутствие психотехнического (йогического) уровня, и, в-третьих, последнее определение

Абхидхармы как шастры, то есть философского трактата, призвано отграничить логико-дискурсивный, собственно философский уровень системы от двух предыдущих.

Все три выделенных уровня, как подчеркивает Васубандху, едины в своем религиозно-прагматическом назначении. Автокомментарий определяет изложение истинного учения как акт сострадания Будды Бхагавана по отношению к «живым существам, увязшим в трясине круговорота бытия» (АКБ, I, I). И — одновременно — практическое постижение этого учения характеризуется как единственный радикальный способ (*абхъюпая*) преодоления сансары (АКБ, I, 2–3). Подчинение этой прагматике и обеспечивает целостность абхидхармистского мировоззрения как мировоззрения именно буддийского.

Третья карика I раздела «Энциклопедии Абхидхармы» указывает доктринальные цели анализа человеческой психики. Аффективно окрашенное сознание, как отмечает Васубандху, выступает причиной пребывания живых существ в сансаре, и, следовательно, устранение аффектов есть единственный метод (*упая*) освобождения (АКБ, I, 3).

Устранение аффектов трактуется Васубандху как различение дхарм, т. е. чисто когнитивистским, если так можно выразиться, образом. Это положение характеризует принципиальную рационалистическую установку системы Вайбхашики. В автокомментарии на эту карику Васубандху отмечает, что в традиции вайбхашики Абхидхарма как третий раздел буддийского канонического комплекса освящена авторитетом Учителя. Он подчеркивает, что без наставления Абхидхарме адепты не были бы в состоянии достичь чистой мудрости (АКБ, I, 3; САКВ, с. 10). Это последнее положение определяет место собственно философии в данной системе.

Разделение дхарм на два основных класса — «с притоком аффективности» (*сасрава*) и «без притока аффективности» (*анасрава* — АКБ, I, 4 и АКБ, I, 3) — характеризует исходное, эмпирическое, то есть неизмененное посредством йоги состояние сознание. Это разделение существенно, поскольку существование класса дхарм без притока аффективности выступает основным условием для обретения нирванических состояний. Наличие дхарм этого класса характерно как для неизмененных состояний сознания, так и для пребывания в состоянии чистой мудрости (САКВ, с. 12 и ВПВ, с. 18). Выделение класса дхарм «без притока аффективности» призвано

преодолеть логический и содержательный разрыв в истолковании неизмененных и измененных (растождествленных с иллюзорным Я) состояний сознания.

Класс дхарм «с притоком аффективности» содержит только причинно обусловленные (*санскрита*) дхармы. Однако среди последних выделяется дхарма «Истина пути» (*марга сатья* — АКБ, I, 4), которая, будучи причинно обусловленной, не связана с притоком аффектов (АКБ, I, 3 и ВПВ, с. 18). В специфическом терминологическом значении эта дхарма представляет собой доктринальное высказывание — четвертую Благородную Истину: «Существует путь, ведущий к прекращению страдания». В связи с истолкованием этой дхармы Васубандху отмечает, что хотя Путь может выступать объектом влечения или желания (*кама*) и, следовательно, по его поводу способны возникать аффективные состояния, аффекты не присовокупляются к этой дхарме, так как они не находят при ней поддержки (АКБ, I, 3 и САКВ, с. 13).

Четыре фундаментальные положения буддийской доктрины (Благородные истины) призваны переориентировать эмпирическую личность. Методологический принцип «страдания» (*духкха*) имеет целью нейтрализовать оценочный компонент в составе любой мирской ориентации индивида, так как все без изъятия есть страдание. Этот принцип констатирует неудовлетворительность сансарного существования как такового. Утверждение о том, что есть путь, ведущий к свободе от сансары, к преодолению страдания, указывает адепту на необходимость отказаться от целеполагания, замкнутого на ложную идею реальности Я (*упадана*). В силу этого, согласно буддийской доктрине, аффекты хотя и возникают по поводу четвертой Благородной Истины, но не имеют возможности найти в индивидуальном Я свою опору (САКВ, с. 13). Именно поэтому причинно обусловленная дхарма «Истина пути»[18] входит в класс дхарм «без притока аффектов».

Четвертая Благородная Истина, таким образом, выступает мотивационной предпосылкой йогического изменения состояний сознания. Это содержательный объект мотивации, который позволяет индивиду изменить свою жизненную ориентацию — сансара обесценивается, представая в своей полной

[18] В этом смысле дхарма «Истина пути» не имеет однозначного соответствия в списке 75 дхарм системы Вайбхашика.

абсурдности, и на первый план выдвигается подлинно буддийская установка — установка на просветление, нирвану.

Доктринальное понятие нирваны раскрывается через систему ключевых слов — философских технических терминов. Содержание этих карик отчетливо демонстрирует преломление доктрины на логико-дискурсивном уровне.

В пятой карике рассматривается класс дхарм «без притока аффективности», включающий мотивационный фактор (Истину пути) и дхармы, определяемые Васубандху как «три вида абсолютного» (*асанскрита* — АКБ, I, 5). «Три вида абсолютного» представляют собой терминологическую интерпретацию понятия нирваны в системе вайбхашики. Нирвана здесь определяется как «акаша и два уничтожения» (АКБ, I, 5). Два вида «уничтожения» суть способы прекращения потока причинно-обусловленных дхарм, сопровождающихся аффектами (АКБ, I, 4). Разделение этих способов на два вида происходит на функциональной основе.

Согласно концепции вайбхашиков, абсолютное, или, что то же самое, причинно необусловленное (*а-санскрита*), не имеет ни причины, ни следствия, но само оно есть и причина, и следствие. Оно не имеет следствия (в языке доктрины — «плода»), поскольку находится вне трех форм времени. Никакая причина не может породить его, а будучи «бездеятельным», абсолютное не может произвести следствие. Оно не может иметь причину, потому что «уничтожение», то есть остановка потока дхарм, будучи вечным, не может однажды возникнуть, не существуя прежде.

В толковании саутрантиков нирвана как абсолютное не есть отдельная реальная сущность. Она представляет чисто номинальное понятие, обозначающее лишь отсутствие пяти групп дхарм, а приписывать отдельное существование отсутствию, говорили саутрантики, абсурдно.

В данном контексте, однако, Васубандху придерживается концепции вайбхашиков.

Таким образом, в этой карике и автокомментарии к ней нирвана интерпретируется посредством четырех опорных технических терминов: *марга-сатья* (истина пути), акаша (пространство психического опыта), *пратисанкхъя-ниродха* (прекращение, вызываемое знанием) и *апратисанкхъя-ниродха* (прекращение, не вызываемое знанием). Эти термины функционируют в тексте шастры уже не в доктринальном аспекте, а как философский термины, приуроченные к анализу психики.

В автокомментарии к шестой карике дается развернутое определение двух видов уничтожения аффективно окрашенных состояний сознания. «Прекращение, вызываемое знанием» есть актуальное постижение четырех доктринальных истин (АКБ, I, 4). Необходимо отметить, что речь здесь идет не об интеллектуальном разумении, но именно о радикальной смене основополагающей жизненной установки индивида. Установка, образовавшаяся благодаря постижению Благородных истин, не является системой ценностных ориентаций, замкнутых на индивидуальное Я как интимное ядро личности. Состояние сознания, которое Васубандху обозначает как «прекращение, вызываемое знанием», можно охарактеризовать как установку на внеличностное существование. Благие корни такой установки — «не-невежество», «не-алчность», «не-вражда».

Васубандху отмечает, что постижение Благородных истин связано с различением и «отделением» сознания от каждой конкретной аффективно-окрашенной дхармы (АКБ, I,4 и САКВ, с. 16). В качестве инструмента такого постижения выступает йогическое сосредоточение. Таким образом, прекращение потока причинно обусловленных аффективно окрашенных дхарм, вызываемое знанием, определяется в двух аспектах — в аспекте связи с религиозной доктриной (содержательный аспект) и в аспекте связи с психотехническим уровнем системы. Поскольку этот вид прекращения потока дхарм самотождествен, Васубандху подчеркивает в определении отсутствие его причинной обусловленности.

Второй вид прекращения — «прекращение, не вызываемое знанием» — осуществляется благодаря устранению полноты условий для развертывания потока причинно обусловленных аффективно окрашенных дхарм. Это — чистая психотехника, устраняющая предпосылки возникновения аффективных состояний.

В связи с двумя видами прекращения Васубандху дает в автокомментарии четырехчленную классификацию аффективно окрашенных дхарм, в качестве основания которой выступает способ остановки их развертывания. Эта «четырехальтернативная» классификация дхарм и завершает концепцию нирваны на логико-дискурсивном уровне.

В седьмой карике Васубандху приводит классификацию причинно-обусловленных дхарм безотносительно к притоку аффектов. Эти дхармы, характеризующие психофизиологию

индивида, делятся на пять групп: группу материи (*рупа-скандха*), группу чувствительности (*ведана-скандха*), группу понятий (*санджня-скандха*), группу формирующих факторов (*санскара-скандха*) и группу сознания (*виджняна-скандха*). Группа (*скандха*) как классификационная единица вводится здесь без определения.

Пять групп причинно-обусловленных дхарм представляет в данной системе всю полноту индивидуальной психической жизни. Именно поэтому термин «индивид» принципиально не вводится. Это связано с тем, что буддийские философские системы противополагали себя в вопросах трактовки индивидуальной психики системам реалистическим, в центре внимания которых стояла проблема субстанциального атмана. Отрицая реальность личности, Я, вайбхашики совершенно естественно пришли — через определенную классификационную систему дхарм — к описанию индивида посредством пяти групп причинно-обусловленных дхарм.

Васубандху разъясняет в автокомментарии, что такое причинно обусловленная дхарма, указывая в качестве детерминирующего фактора на совокупность условий (АКБ, I, 7). При этом он отмечает, что никакая дхарма в своем возникновении не может определяться только одним условием[19]. В этом положении сказывается установка системы вайбхашики на рационалистическую диалектику. Совокупность условий как детерминирующий фактор определяет родовую характеристику (*джатиятва*) дхармы, которая, в свою очередь, пребывает самотождественной во всех трех модусах времени (АКБ, I, 7).

Такое определение причинной обусловленности содержит скрытую полемику с ведущей установкой индийского философского реализма, постулировавшего онтологический статус универсалий и их причинную необусловленность.

Васубандху маркирует причинно-обусловленные дхармы посредством четырех характеристик: форма времени (*адхван*), предмет высказывания (*катхавасту*), потенциальная способность к прекращению («имеющая выход») и обладание реальной референцией (*савастука*). Эти характеристики достаточно сложны для понимания и выступают основополагающими для дальнейшего философского дискурса в данной системе.

---

[19] Разъясняя абхидхармистский тип детерминизма, комментатор Энциклопедии Абхидхармы Яшомитра подчеркивает, что минимальное количество условий, образующих причинный комплекс, — всегда не менее двух. См.: САКВ, с. 20.

В силу этого следует остановиться подробнее на вопросе их интерпретации.

Определением причинно обусловленной дхармы как формы (модуса) времени вводится специфическое представление о психологическом времени как времени протекания психических состояний (см.: Гюнтер, 1972. С. 218). Технический термин «форма времени» может быть осмыслен непосредственно по этимону как «путь». Это связывает данную характеристику причинно обусловленных дхарм с доктринальным уровнем системы, содержащим положение как о принципиальном непостоянстве всего существующего, так и о принципиальной способности любого индивида достичь нирваны.

Описание причинно обусловленных дхарм как предмета высказывания тесно связано с представлениями о соотношении высказывания и его эмпирического референта. Имя воспринимается в совокупности со своим значением. Васубандху здесь не углубляется в дальнейшие разъяснения и апеллирует к тексту канонической Абхидхармы — Пракаранападе. Однако эта характеристика причинно обусловленных дхарм важна прежде всего тем, что она утверждает возможность логико-дискурсивного осмысления психики.

Третья характеристика — «потенциальная способность к прекращению» — говорит о принципиальной возможности остановки потока причинно обусловленных дрхм. Эта характеристика связывает издлженную выше концепцию нирваны с дальнейшим анализом. Потенциальная возможность нирваны, будучи введенной как доктринальное положение, здесь не эксплицируется.

Четвертая характеристика причинно обусловленных дхарм — «обладание реальной референцией» — подводит психику под закон причинности, причем Васубандху подчеркивает тождество употребления в данном контексте слов «реальность» и «причина» (см.: АКБ, I, 7). Такая характеристика важна прежде всего тем, что она устанавливает онтологический статус психики и тотальность действия закона причинности.

Все вышеперечисленные характеристики в равной степени относятся к любой из дхарм, входящих в пять групп, посредством которых описывается индивидуальная психика и ее материальный субстрат.

В автокомментарии к восьмой карике Васубандху дает определение личностных групп, или «групп привязанности»

(*упадана-скандха*), к которым относятся все причинно обусловленные дхармы с притоком аффектов. Здесь дается также соотношение пяти психосоматических индивидных групп с «группами привязанности». Набор дхарм, входящих в группы привязанности, уже — в него не входят дхармы из группы формирующих факторов, не подверженные притоку аффективности.

Из этого можно сделать следующий вывод: набор индивидных психосоматических дхарм, содержащий условия обретения нирваны, характеризует единичную психику. Эго-центрация (*упадана*) выступает модусом переструктурирования, связывающим дхармы с Я через аффективный фактор (САКВ, с. 22). Таким образом, психика в модусе «групп привязанности» может быть осмыслена как эгоцентрированная эмпирическая личность.

Васубандху разъясняет эгоцентрацию — замкнутость на ложной идее реальности Я — как эффективность. Дхармы, подверженные притоку аффектов и входящие в набор «групп привязанности», определяются в автокомментарии и как конфликтные (*сарана*). Это весьма существенно, поскольку в данном контексте речь идет не столько об актуальной конфликтности эгоцентрированной психики, сколько о скрытой предрасположенности к возникновению интрапсихических конфликтов (САКВ, с. 22–23).

Васубандху показывает также связь логико-дискурсивной трактовки «групп привязанности» с доктринальным уровнем системы посредством введения метафорического ряда, описывающего дхармы в модусе эгоцентрации. Согласно Васубандху, эгоцентрированные причинно обусловленные дхармы суть страдание (*духкха*), возникновение (*самудая*), мир (*лока*), основа ложных воззрений (дриштистхана) и существование (*бхава*).

Причинно обусловленные дхармы с притоком аффектов могут иметь метафорический синоним «страдание», поскольку они свойственны лишь сансарному бытию («неприемлемы для святых»). Они в то же время есть источник страдания, потому что страдание возникает благодаря тому, что этим дхармам сопутствуют аффекты. И поэтому такие дхармы могут быть метафорически определены как «возникновение». К этим дхармам применима также метафора «мир», поскольку, согласно буддийской доктрине, пребывание в сансарном мире и определяется этим видом дхарм (АКБ, I, 8).

Причинно обусловленные дхармы с притоком аффектов выступают в гностической сфере основой (*стхана*) для формирования ложных взглядов, воззрений (*дришти*). Остановимся на этом подробнее. Под доктринальное понятие «ложные воззрения» могут быть подведены не только профанические мнения (в философиях средиземноморского ареала это противоречие описывалось оппозицией «гноза — докса»), но также и любые небуддийские системы умозрения, признававшие существование атмана, пракрити, т. д. Таким образом, понятие «ложные воззрения» покрывает собой значительную область, начиная от ошибочных положений до небуддийской религиозной аксиоматики и ритуальной практики, причем именно последние оценивались абхидхармистами как разновидности ереси.

И наконец, описание причинно обусловленных дхарм с притоком аффектов через метафору «существование» связывает доктринальный и логико-дискурсивный уровни. Из этого вида дхарм, «неприемлемых для святых», возникает страдание — фундаментальная характеристика сансары, и в то же время они обладают онтологическим статусом и могут быть подвергнуты философскому анализу.

* * *

На основе реконструкции восьми начальных карик I раздела «Энциклопедии Абхидхармы» можно сформулировать ряд выводов, касающихся абхидхармистской интерпретации роли основателя буддийской доктрины, проблемы мудрости и ее словесного выражения и дхармы как центрального понятия буддийского философского дискурса.

Теоретики Абхидхармы рассматривали основателя учения как исторически реальное лицо, а самое учение — как результат такой психотехнической практики, которая ориентирована на принципиальную познаваемость реальности — «видение реальности как она есть».

Проблема мудрости для абхидхармистских мыслителей неразрывно связана с вопросами реализации религиозной прагматики системы, т. е. с достижение нирваны. Таким образом, мудрость как измененное состояние сознания, согласно абхидхармистам, может быть не плодом исключительно только логико-дискурсивного познания, она есть практически реализованный религиозный идеал.

Соотношение мудрости и логико-дискурсивной истины раскрывается через объяснение диалектики понятия «абхидхарма». Абхидхарма есть состояние различающего постижения, т. е. высшая дхарма. Но одновременно Абхидхарма как философский трактат есть логико-дискурсивное выражение высшей мудрости. Абхидхармистский философский дискурс — это «изложение истинного учения».

Трактат Абхидхармакоша рассматривался абхидхармистами в непосредственном отношении к Канону, это трактат, систематизирующий смысловое содержание источников, входящих в последний раздел канонического корпуса.

Таким образом, этот философский текст есть «адекватное словесное выражение мудрости — состояние просветления» (Васубандху). Цель Абхидхармакоши как философского трактата, излагающего «истинное учение», — служить логико-дискурсивным средством, способствующим процессу индивидуальной реализации буддийского религиозного идеала архатства — обретения нирваны.

Абхидхармисты — вайбхашики и саутрантики — по своей философской ориентации рационалисты, последовательные противники агностицизма. Роль философского дискурса в процессе «духовного делания» ими не только не умалялась, но всячески подчеркивалась — без наставлений в Абхидхарме невозможно достичь состояния нирваны, невозможно обрести «чистую мудрость».

«Чистая мудрость», определяемая абхидхармистами как «различение дхарм», может быть обретена, согласно Васубандху, только на пути устранения аффектов.

Дхармы в концепции вайбхашиков классифицируются по двум основаниям: способность психического состояния сливаться или не сливаться с аффектами (дхармы «с притоком» и «без притока» аффектов) и причинная обусловленность либо необусловленность психического состояния (дхармы причинно обусловленные и абсолютные). Эта предварительная классификация служит основой абхидхармистской логико-дискурсивной интерпретации таких важнейших понятий буддийской религиозной доктрины, как сансара, нирвана, пудгала (индивидуальная психосоматическая совокупность, иллюзорно принимаемая как душа), упадана-скандха («группа привязанности», эгоцентрированная личность) и т. п.

Нирвана на логико-дискурсивном уровне толкуется теоретиками Абхидхармы как остановка причинно обусловленного

потока психосоматического опыта. Устранение самой возможности возникновения причинно обусловленных состояний сознания и есть нирвана. Именно поэтому она интерпретируется посредством трех абсолютных (причинно необусловленных) дхарм.

Сансара — сфера чувственного опыта, где господствует закон причинно-зависимого возникновения. В плане традиционного анализа психики, приводимого в Абхидхарме, пребывание в сансаре означает то обстоятельство, что имеет место непрерывное развертывание индивидуальных причинно обусловленных психических состояний «с притоком аффективности». При этом аффекты, согласно общебуддийской доктрине, рассматриваются как глубинная причина сансарного существования.

Пудгала — индивидуальная психосоматическая совокупность, иллюзорно понимаемая как душа, — не представляет некую онтологическую субстанциальную целостность, подобно атману брахманистских систем. Это собрание пяти групп соотнесения, по которым классифицируются дхармы, входящие в индивидуальный поток психосоматической жизни.

Упаданаскандха — эгоцентрированная психика — определяется в ходе абхидхармистского анализа как пять групп, в которые входят только дхармы с притоком аффектов. Иными словами, эгоцентрированная психика в данной системе воззрений есть развернутый во времени поток психических состояний, объединенный аффективным фактором.

Абхидхармистские теоретики обнаруживают отчетливую установку на рационалистическую диалектику, особенно при анализе причинной обусловленности психической жизни — любое конкретное психическое состояние рассматривается ими как результат действия многих, а не единичной, причин. Эта установка тесно связана с номиналистической тенденцией, явно присутствующей в философской психологии Абхидхармакоши — высказывание непосредственно соотносится со своим референтом, имя воспринимается в совокупности со своим значением.

Психика, а значит, и вся человеческая субъективность подводится абхидхармистами под действие закона причинности. Развертывание психического фактора во времени характеризуется необратимостью, и в этом смысле Васубандху употребляет термины реальность и причина как тождественные. Этим

и устанавливается онтологический статус психики и тотальность действия закона причинности.

Таким образом, исходный принцип философствования вайбхашиков по своему содержанию и направленности приурочивается к религиозным целям системы. Однако сама религиозная доктрина — со ссылкой на ее основателя — исповедует абсолютную познаваемость мира.

Исходный предмет — анализ дхарм как элементарных состояний психики — рассматривается вайбхашиками в преимущественно рационалистическом ключе. В противовес брахманской линии индийской классической философии, выдвигавшей тезис о субстанциальности души, вайбхашики рассматривают психику с динамической процессуальной стороны, определяя эмпирического индивида как психосоматическую системную целостность. Они подчеркивают роль временного и причинно обусловливающего факторов психической жизни.

Знание для вайбхашиков также не является предикацией мировой души (атмана), коль скоро таковая отрицается в ее онтологическом статусе.

АБХИДХАРМИСТСКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О МАТЕРИИ

В данном и непосредственно следующем за ним параграфах мы остановимся на рассмотрении абхидхармистского подхода к проблеме описания индивидуальной психики и — шире — на вопросах становления теоретического языка школы вайбхашика. Оба эти аспекта достаточно тесно связаны между собой, хотя эта связь и опосредована через соответствующие положения буддийской религиозной доктрины.

Как мы уже отметили, понятие индивида выступает в буддийский текстах — любого из трех уровней — исключительно в качестве метафоры пяти групп, по которым классифицируются причинно обусловленные дхармы психосоматического потока, представляющего собой субъективность в ее динамике.

Наряду с классификацией по пяти группам доктрина предусматривает классификацию по «источникам сознания» и «классам элементов» (ДН, II, с. 302–304). Эти три вида классификаций могут рассматриваться как единая доктринальная тернарная классификация, приуроченная к полному

устранению самой возможности представлений о субстанциальном атмане. Смысл анализа в соответствии с этой тернарной классификацией состоит в том, чтобы продемонстрировать на логико-дискурсивном уровне безреферентность понятия атман как применительно к существованию в чувственно-воспринимаемом мире, так и применительно к стадиям культовой психотехнической практики — вплоть до нирванического состояния.

Рассмотрение предлагаемых в данном разделе проблем Васубандху начинает с девятой карики, последовательно переходя от анализа абхидхармистских представлений об индивиде к вопросу логико-дискурсивной интерпретации доктринальных классификационных понятий.

Изложение абхидхармистской классификации психосоматических состояний (дхарм) по пяти группам соотнесения — смысловое ядро воззрений вайбхашики на проблему индивида — автор «Энциклопедии Абхидхармы» начинает с группы материи.

Васубандху дает экспозицию группы материи в 9–13 карикаx I раздела Абхидхармакоши. Группа материи (*рупа-скандха*) первоначально определяется экстенсиально:

рупа-скандха

индрия — орган чувств (сенсорный аспект)

Артха (*вишая*) — объект сенсорного восприятия (содержательный аспект)

авиджняпти — материя, недоступная сенсорному восприятию (сфера эпифеноменов)

Вайбхашики различали пять органов чувств (индрия): зрения, слуха, обоняния, вкуса и осязания. Васубандху отмечает материальную природу субстрата сенсорных способностей: «Пять тончайших образований, обладающие материальной природой (*рупапрасада*) и пребывающие субстратами восприятия цвета-формы, звука, запаха, вкуса и осязаемого, и должны пониматься соответственно как глаз, ухо, нос, язык и тело» (АКБ, I, 9).

Это указание на материальную природу чувственных анализаторов Васубандху подкрепляет обращением к доктринальному авторитету, приводя слова Бхагавана, который определил органы чувств как внутренние источники сознания (функциональный аспект) и в то же время как производные от четырех великих элементов, материальных первостихий (структурно-генетический аспект).

Доктринальное утверждение относительно того, что орган чувств есть внутренний источник сознания, Васубандху разворачивает на уровне философского дискурса, осмысляя органы чувств как опоры (*ашрая*) чувственных восприятий.

Определив таким образом органы чувств, Васубандху переходит к описанию содержания чувственных данных (вишая).

Зрительные данные (АКБ, I, 10). Данные, поступающие через зрительный анализатор, — видимое — это цвет и форма. Выделяются четыре основных цвета; остальные осмысляются как видоизменения этих четырех. Форма подразделяется на восемь видов. В целом данные зрительного восприятия классифицируются на двадцать видов: синее, желтое, красное, белое, длинное, короткое, квадратное, круглое, высокое, низкое, ровное, неровное, туча, дым, пыль, туман, тень, жар, свет и темнота. Следует отметить, что эти двадцать видов, согласно вайбхашике, исчерпывают не только сферу зрительных данных, но также включают и условия зрительного восприятия — через введение темноты как полного отсутствия зрительных данных. Это последнее условие разъясняется Васубандху особо: «Свет — сияние луны, звезд, огня, (светящихся) растений и драгоценных камней; тень — то, в чем можно видеть цвета и формы. Темнота — противоположное» (АКБ, I, 10).

Васубандху производит филигранный анализ процесса зрительного восприятия, указывая на то, что некоторые данные могут быть либо цветом, либо формой, как, например, жест, воспринимаемый зрительно исключительно в аспекте формы, но не цвета. А поскольку жест всегда принадлежит какому-либо живому существу, то и воспринимается он неотъемлемым образом, а следовательно, и в аспекте цветности.

Здесь же Васубандху говорит о референтах восприятия, вводя для их описания понятие предметной субстанции (*дравья*). Он указывает, что цвет и форма присущи реальным объектам восприятия — субстанциям. Такое утверждение имплицитно содержит полемику с ведущим принципом индийского философского реализма, постулирующего несводимость качественно определенного объекта к его субстации (принцип дхарма-дхарми-бхеда). Введение понятия предметной субстанции служит для разделения сферы реальных объектов и чувственных восприятий. Это обстоятельство

особо оговаривается Васубандху через осмысление гносеологического индексала — глагола *видьяте*: «(корень) *вид* имеет здесь значение чувственного знания, а не реального существования» (АКБ, I, с. 6).

Слуховые данные. Звук подразделяется по способу возникновения на четыре вида — классификационный принцип основан на соотношении одушевленность–неодушевленность (см.: САКВ, с. 26). Звуки, производимые одушевленными существами, в частности людьми, осмысляются как соотнесенные с сознанием — «присвоенные» (*упатта*). Так, например, звуки, производимые рукой или голосом, определяются как «присвоенные сознанием в качестве своей физической опоры», а звуки ветра — как неприсвоенные (*анупатта*). Свойство «присвоенности» вводится для того, чтобы отчленить функциональный аспект возникновения звука от его материально-генетического аспекта, поскольку оба эти класса «присвоенных» и «неприсвоенных» звуков порождены, согласно представлениям вайбхашики, великими элементами (*махабхута*).

Артикулируемая речь выделяется в отдельный класс и определяется как звуки, «произносимые одушевленными существами». Звуки, извлеченные из неодушевленных предметов, также выделяются в отдельный класс. Эти два последние класса не осмысляются в шкале «присвоенные–неприсвоенные».

Таким образом, четыре перечисленных класса звуков разъясняются как взятые сами по себе, вне их субъективной оценки. Но поскольку речь идет о собственно слуховых данных, то вводится дополнительный континуум — приятное–неприятное, и в связи с этим классификация слуховых данных удваивается. Так Васубандху объясняет положение о восьми видах звука (АКБ, I, 10).

Данные вкусового и обонятельного анализаторов. Данные вкусового анализатора подразделяются на шесть видов: сладкое, кислое, соленое, горькое, острое, терпкое, но не соотносятся по шкале приятное–неприятное. В отличие от этого, данные обонятельного анализатора интерпретируются как приятные и неприятные и в то же время как сильные и слабые. В системе вайбхашики, таким образом, запах подразделяется на четыре вида. Однако Васубандху отмечает, что согласно Пракарана-шастре существует и иная классификация запахов, подразделяющая их только на три вида: неприятные, приятные и нейтральные.

Классификация данных обонятельного анализатора особенно отчетливо демонстрирует тот факт, что под объектами (вишая или артха) как составной частью группы материи имеются в виду не внешние реальные объекты (для описания которых Васубандху пользуется термином *дравья* или *васту*), но именно данные чувственных анализаторов.

Здесь следует отметить специфику употребления терминов, обозначающих объект, — артха и вишая — применительно к анализу группы материи.

Термин артха, введенный в девятой карике, фиксирует такое свойство восприятия, как интенциальность, т. е. направленность на свой объект. Однако в автокомментарии Васубандху термином артха не пользуется, разъясняя его как вишая, т. е. сферу чувственных данных по анализаторам (АКБ, I, 10 и САКВ, с. 27).

Если термин артха фиксирует в данном контексте интенциальный аспект восприятия, то термин вишая — содержательный. Таким образом, объект как подкласс группы материи есть отражение внешнего мира в психике индивида.

Данные тактильного анализатора. Тактильные данные подразделяются на одиннадцать видов (см.: АКБ, I, с. 7). Особенно интересно основание для этой классификации: осязание как тип сенсорного восприятия осмысляется через свое следствие, т. е. через реальный референт — предметную субстанцию, которая вызывает определенное восприятие. Васубандху отмечает в этой связи: «Причина обозначается через следствие». Только при учете данного обстоятельства и можно понять выделенные здесь одиннадцать видов осязаемого: «Осязаемое по своей природе — это одиннадцать предметных субстанций: четыре великих элемента, мягкость, твердость, тяжесть, легкость, холод, голод и жажда» (АКБ, I, 10). Таким образом, тактильные данные классифицируются в языке описания внешнего мира — через свойства объектов, которые и фиксируются в психике индивида посредством тактильного анализатора.

Более подробно следует разъяснить три последних вида осязаемого — холод, голод и жажду. «Холод — то, что вызывает желание тепла. Голод — желание пищи» (АКБ, I, 10), — осязание здесь осмысляется через нарушение психосоматического гомеостазиса. То же самое относится и к жажде.

Васубандху подчеркивает материальный источник тактильного восприятия и отмечает также единую позицию всех

абхидхармистов в этом вопросе. Расхождения касаются лишь объема классификации — некоторые абхидхармисты утверждают, что тактильное восприятие «порождается исключительно пятью видами осязаемой материи», другие же (в том числе и сам Васубандху) считают, что осязательные данные порождаются всеми одиннадцатью ее видами (АКБ, I, 10).

Васубандху предлагает истолкование данных сенсорного восприятия применительно к психотехническому уровню системы. Он указывает на присутствие либо отсутствие определенных видов сенсорных восприятий на соответствующей ступени измененных состояний сознания — *рупа-дхату* — мир форм. Это понятие вводится в текст Абхидхармакоши здесь впервые, без предварительного разъяснения (АКБ, I, 10).

Весьма существенно подчеркнуть, что данные сенсорных анализаторов истолковывались абхидхармистами именно как восприятия (*виджнянакая*), а не как ощущения (САКВ, с. 28). Уже на чувственном уровне они вводили элемент ментального конструирования (викалпа), посредством которого внешний объект в психике индивида отражается как некоторая целостность (*самасталамбанатва*). Объектом пяти видов чувственного восприятия, согласно Васубандху, выступает только объект, взятый в аспекте своей универсальности, а не единичности.

Введение термина *алямбана*, характеризующего ментальную генерализацию сенсорных данных, имеет здесь принципиальное значение, поскольку вайбхашики осмысляли чувственный опыт как определенный вид сознания.

Закономерно возникает вопрос, почему абхидхармисты не занимались анализом собственно ощущений и начинали свои теоретические построения именно с восприятия. Для правильного понимания этого обстоятельства необходимо в процессе истолкования данного подраздела системы оставаться на позициях строгого историзма. Традиционный анализ психики никогда не был и не мог быть самоцелью. Он предопределяется религиозной доктринальной прагматикой. Буддийский философ ориентировался на логико-дискурсивную интерпретацию процесса обретения нирваны, а не на разработку психологической проблематики в духе естествоиспытательской установки.

В одиннадцатой карике и автокомментарии к ней Васубандху рассматривает последний класс группы материи — «непроявленное» (*авиджняпти* — букв. «неинформативное»,

«невыражающее»). Под «непроявленным» понимается непрерывность психического, психофизические эпифеномены как таковые, причем Васубандху подчеркивает их материальный генезис: «Обусловленная великими элементами благоприятная или неблагоприятная последовательность (дхарм)» (АКБ, I, 11).

Непроявленное как класс группы материи характеризует особый вид материальной причинности психических состояний, имеющих потенциальное кармическое значение. Именно для прояснения этого последнего состояния Васубандху и вводит в определение непроявленного оппозитную пару «благоприятное» — «неблагоприятное», которая разъясняется в автокомментарии через соответствующие доктринальные понятия «благое» (*кушала*) и «неблагое» (*акушала*).

Проявленное действие или определенные виды йогического сосредоточения выступают, согласно Васубандху, обусловливающим фактором своих материальных аналогов, которые и именуются *авиджняпти*. Эти материальные аналоги опираются на свою собственную тетраду великих элементов и в силу этого нетождественны в материальном аспекте факторам, обусловившим их возникновение.

Как входящее в состав группы материи, непроявленное, раз возникнув, уже не может быть уничтожено и детерминирует поток дхарм, посредством которого описывается на логико-дискурсивном уровне психосоматическое бытие индивида. Этот эпифеноменальный разряд материального демонстрирует связь воззрений вайбхашики на материальность с буддийской религиозной доктриной. Через технический термин «непроявленность» осмысляется психо-физическая субстратность кармы.

В этой связи Васубандху дает определение великих элементов земли, воды, огня и ветра (или воздуха). Они выступают основой всех проявленных форм материи и связывают воедино все многообразие физических объектов внешнего мира, существующих как совокупность земли, воды, огня и ветра (АКБ, I, 12).

Васубандху отмечает активный характер великих элементов. Им свойственны действия поддержания или сохранения, притяжения или сцепления, изменения и распространения, причем последнее толкуется как развитие и перемещение. Фундаментальный элемент (*дхату*) «земля» характеризуется твердостью, «вода» — влажностью, «огонь» — теплотой,

а «ветер» — движением. Васубандху указывает, что движение, ведущая характеристика фундаментального элемента «ветер», ответственно за воспроизведение непрерывного потока состояний, возникающих в смежных точках пространства (АКБ, I, 12). Таким образом, великие элементы — это носители своей собственной сущности, фундаментальных качеств и действий. Качества и действия выступают здесь неотъемлемой предикацией своего носителя. Позиция вайбхашики в данном вопросе в корне отличается от воззрений реалистов на соотношение «субстанция — качество — действие» (ПБх, с. 10).

Согласно вайбхашикам, земля, вода, огонь и ветер никогда не могут рассматриваться как «чистый» субстрат, с которым качество входит в отношение внутренней присущности. Это — субстрат, всегда качественно определенный. Такой подход хорошо виден на примере дефиниции «ветра», которую Васубандху дает в автокомментарии: «...та дхарма, внутренняя сущность которой есть движение, называется ветер; ее внутренняя сущность проявляется в ее действии» (АКБ, I, 12).

Интересно отметить, что в списке дхарм, признаваемых вайбхашикой, такая дхарма, как «ветер», отсутствует, и в данном определении употребление слова дхарма характеризует скрытую оппозицию к реалистической эпистемологической установке. «Дхарма» обозначает здесь именно качественную определенность носителя и непризнание онтологического статуса «чистого» носителя.

Фундаментальные элементы характеризуют не собственно группу материи, но именно объективный (относительно индивида) источник чувственных данных (*вишая*, САКВ, с. 33).

О существовании великих, или фундаментальных, элементов можно заключить лишь благодаря свойствам действия и качества. Эти свойства, в свою очередь, определяются как самотождественные признаки, имманентные самообнаружению (*вритти*) великих элементов (АКБ, I, 12 и САКВ, с. 33).

Васубандху дифференцирует обыденное и техническое употребление слов «земля», «вода», «огонь» и «ветер» (АКБ, I, 13) и подводит итог рассмотрению троичной классификации группы материи.

Необходимо сразу же отметить, что расчленение общеязыкового и технического словоупотреблений относительно великих элементов преследует важную гносеологическую цель.

Обыденное словоупотребление фиксирует реальные объекты чувственного мира, которые, согласно общебуддийской философской концепции, всегда состоят из четырех фундаментальных элементов, но именуются в зависимости от преобладания в чувственных данных тех либо иных своих характеристик. Именно в силу этого Васубандху указывает в карике: «В обыденном словоупотреблении землей называется цвет и форма» (АКБ, I, 13). То же самое можно сказать о воде и огне. Только ветер определяется как собственно фундаментальный элемент по причине того, что его проявленная сущность — движение — совпадает с обыденным наименованием.

Однако Васубандху отмечает, что в обыденном словоупотреблении ветер также приобретает эпитеты, характеризующие цвет и форму (например, «черный ветер», т. е. буря). Без этого последнего указания невозможно было бы сохранить целостность философского представления об объектах чувственного мира, поскольку ветер как объект оказывался бы тождественным соответствующему фундаментальному элементу.

Подводя итоги рассмотрению группы материи, Васубандху дает эксплицитное представление о материальном как таковом. Все три вида (класса) — органы чувств (*индрия*), сенсорные данные (*вишая*) и кармические эпифеномены (*авиджняпти*) — относятся к группе материи на том основании, что как модальности материального они обладают свойством обнаруживать себя (АКБ, I, 13).

Указывая на это общее свойство всех видов группы материи, Васубандху ссылается на доктринальный авторитет, цитируя соответствующую сутру (см. СН, III, с. 86). Свойство обнаруживаемости трактуется в автокомментарии как причинение страдания (*бадхана*), такая трактовка опирается на известную сутру из Кшудрака-агамы и, следовательно, также освящена доктринальным авторитетом[20]. Тем не менее Васубандху прибегает здесь и к логико-дискурсивной разработке положений доктрины. Он разъясняет «причинение страдания» как подверженность материи непрерывному изменению (АКБ, I, 13 и САКВ, с. 34).

Вторым важным свойством материальности выступает ее способность к предметному проявлению (*рупана*. — САКВ,

[20] Кшудрака-агама соответствует Кхуддака-никае палийского Канона.

с. 34–35). В этой связи Васубандху приводит дискуссию абхидхармистов относительно материальности атомов. Отдельный атом не обладает свойством предметного проявления. Но так как атомы никогда не существуют в изолированном состоянии, то, говоря о материальности атомов, следует иметь в виду их совокупности или агломераты (*сангхатастхам*), в которых и обнаруживается их свойство предметного проявления (АКБ, I, 13 и САКВ, с. 34).

Отдельный вопрос связан с развертыванием материального во временном континууме. Васубандху утверждает, что поскольку предметное проявление есть родовая характеристика материи, то она будет иметь место во всех трех модусах времени.

Указание на предметное проявление как родовую характеристику материи существенно, так как здесь речь идет о материи, входящей в состав группы материи и одновременно свидетельствующей о структуре объектов чувственного мира. Кроме того, материя в составе группы материи характеризует психосоматическую структуру самого индивида, который, в свою очередь, представляется другому как объект сансарного мира.

Особое внимание в автокомментарии Васубандху уделяет непроявленному как виду материального. В среде самих абхидхармистов не было единства мнений по вопросу материальности непроявленного. Однако если иметь в виду преимущественно кармический аспект этих психо-физических эпифеноменов (АК, IV, 4), то позиция Васубандху, утверждавшего материальность непроявленного, становится более ясной. Поскольку такие психофизические эпифеномены выступают кармическими детерминантами в существовании индивида, к ним применимы все вышеперечисленные базовые характеристики материальности и прежде всего предметное проявление, хотя оно и будет носить опосредованный характер. На этом Васубандху завершает истолкование классификации по видам материального внутри группы материи.

В карике 14 I раздела Васубандху представлена новая классификация двух видов материального, входящих в группу материи, — органов чувств и объектов сенсорного восприятия (*вишая*). Органы чувств и объекты, будучи источниками сознания (*аятана*), делятся на десять видов. Пять из них представляют собой органы чувств, т. е. инструментальные источ-

ники сознания, а другие пять — объекты, т. е. собственно сенсорные данные (содержательный источник сознания).

Эти же самые органы чувств и объекты делятся также на десять видов, обозначаемых как классы элементов (*дхату*, — АКБ, I, 14). Под классами элементов имеются в виду органы чувств как отдельный класс чувственных анализаторов, разделенный по пяти модальностям, и классы модальностей сами по себе. Проиллюстрируем это на схеме № 1.

Схема № 1

Как 10 источников сознания (*аятана*)
органы чувств (*индрия*)
зрительный (*чакшу*)
слуховой (*шротра*)
обонятельный (*гхрана*)
вкусовой (*джихва*)
осязательный (*кая*)
видимые (*рупа*)
слышимые (*шабда*)
обоняемые (*гандха*)
вкусовые (*раса*)
осязаемые (*спраштавья*)
объекты сенсорного восприятия (*вишая* или *артха*)
Как 10 классов элементов (*дхату*)
класс объектов
класс органов чувств
цвета-формы (*рупа*)
звука (*шабда*)
запаха (*гандха*)
вкуса (*раса*)
осязания (*спраштавья*)
класс органов чувств
зрения (*чакшу*)
слуха (*шротра*)
обоняния (*гхрана*)
вкуса (*джихва*)
осязания (*кая*)
органы чувств

Эти классификации представляют собой схему контакта органов чувств со своими познавательными объектами: источник сознания индивида, с одной стороны, контакт соответственно гомогенных элементов — с другой.

Такой анализ двух видов материального Васубандху предпосылает классифицирующему определению следующих групп — группы чувствительности (*ведана-скандха*) и группы понятий (*санджня-скандха*, — АКБ, I, 14).

* * *

Сформулируем ряд выводов, касающихся воззрений вайбхашики на материю. Материя рассматривается Васубандху в трех аспектах — объекты, органы чувств и «непроявленное», так называемая кармическая материя. Вайбхашики признавали объективное существование материи. Онтологический статус внешнего мира на всем протяжении функционирования этой школы не подвергался сомнению. Вайбхашики подчеркивали материальную природу органов чувств. Анализируя процесс чувственного познания, автор «Энциклопедии Абхидхармы» отчетливо показывает, что парциальным характеристикам объекта соответствуют определенные модальности органов чувств. Это означает, что парциальные характеристики адекватно отражаются в психике (цвет и форма воспринимаются зрением, и в этом процессе возникает соответствующая дхарма — «рупа» и т. д.).

Дхармы, возникшие в процессе чувственного восприятия, соответствуют органам чувств, с одной стороны, и объектам чувственного восприятия — с другой. В этом смысле материя рассматривается вайбхашиками сквозь призму психологического анализа как в онтологическом, так и в гносеологическом отношении.

Идея кармической материи вызывала среди вайбхашиков серьезные дискуссии, и Васубандху не дает в «Энциклопедии Абхидхармы» окончательного разъяснения относительно этого вида материи. Тем не менее важно подчеркнуть, что вайбхашики, как и представители других школ индобуддийской традиции, признавали причинную обусловленность новых рождений в сансарном мире, но подводили эту обусловленность под категорию материи.

Текст I раздела «Энциклопедии Абхидхармы» свидетельствует также о том, что вайбхашики придерживались атомистических представлений о структуре материи. Материя как качественно-определенная база чувственных данных, т. е. дхарм, входящих в группу материи, представлена концепцией «фундаментальных элементов», атомарных по своей структуре.

В свете тернарной абхидхармистской классификации представление вайбхашиков о материи выражается следующим образом: все три классификации — по группам, по источникам сознания и по классам элементов — включают одни и те же дхармы, связанные с материей, — это органы чувств и соответствующие им по модальности отражения чувственных характеристик внешних объектов.

СООТНОШЕНИЕ ЧУВСТВЕННОГО И ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОГО УРОВНЕЙ ПОЗНАНИЯ. ДОКТРИНАЛЬНЫЙ И ЛОГИКО-ДИСКУРСИВНЫЙ АСПЕКТЫ ТЕРНАРНОЙ КЛАССИФИКАЦИИ

Завершив первичный анализ материального фактора психической жизни, Васубандху продолжает изложение тернарной классификации дхарм, ответственных за ментальный уровень познания. Продолжение анализа развертывается с группы чувствительности.

Эта группа характеризует собой ощущения, разделенные по пяти модальностям («порожденные контактом» чувственного анализатора со своим объектом), к которым добавляется шестой вид ощущений, «порожденный контактом разума» с соответствующими объектами.

Трактовка разума, или интеллекта (*манас*), как специфического органа чувств вообще характерна для индийских религиозно-философских систем. Разум, или ментальный орган чувств (*манендрия*), имеет генерализующую функцию, ответственную за возникновение когниций. Указание на то обстоятельство, что когниции сопровождаются определенным катексисом, позволило ввести в группу чувствительности особый, шестой вид ощущения, исходящий от манендрия. Ощущение, будучи результатом действия разума, порождается контактом этого особого «органа чувства» с данными сенсорных анализаторов (САКВ, с. 37).

Всем шести видам ощущений свойственно распределение по шкале *приятное–неприятное–нейтральное*. Это психосоматическая предпосылка субъективной аффектации сознания.

Группа понятий (*санджня-скандха*). Она ответственна в индивидуальной психике за различение, «схватывание» (*удграхана*) свойств объектов окружающего мира и формирование когниций, фиксирующих эти различения (АКБ, I, 14). Необходимо отметить, что возникающие на этом уровне познания когниции выражены в форме экзистенциальных суждений, или суждений наличного бытия: «(Это) — женщина, мужчина, друг, враг, счастье, страдание...» (АКБ, I, 14). Нужно пояснить, что указательное местоимение «это» вводится нами здесь чисто номинально и подразумевает не словесное предицирование, а указующий жест, т. е. остенсивность.

Таким образом, группа понятий ответственна как за вербальное различение свойств единичных объектов, так и за формирование первичных понятий или представлений.

Четвертую группу — группу формирующих факторов — Васубандху называет «отличной от всех прочих — материи, чувствительности, понятий и сознания» (АКБ, I, 15). Термин «формирующий фактор» охватывает все психические образования, суть которых сводится к реагированию определенным образом, к мотивирующей предуготовленности (см.: АС, с. 7 и ССШ, 62, с. 128). Именно поэтому данный термин может быть осмыслен как психическая диспозиция.

Васубандху указывает, что в группе формирующих факторов в качестве определяющих выступают шесть таких факторов, именуемых на доктринальном уровне *четанакайя* (АКБ, I, 15 и САКВ, с. 37). Это шесть мотиваций, формирующих в психике и поведении индивида все причинно обусловленное. Васубандху говорит, что эти шесть видов мотиваций кармические по своей внутренней природе и поэтому главенствующие в формировании потока дхарм (АКБ, I, 15). Здесь же он цитирует соответствующую сутру с целью указать на то обстоятельство, что шесть *четанакайя* и выступают формативной причиной в образовании «группы привязанности»: «(Мотивации) формируют причинно обусловленное; отсюда формирующие факторы и называются группой привязанности». Из этого указания можно заключить, что шесть видов *четанакайя* выступают структурирующим фактором в формировании «личности».

В группу формирующих факторов наряду с шестью основными мотивациями включаются остальные психические образования, связанные с сознанием, (*читта-сампраюкта*) и дхармы, с сознанием не связанные (*читта-випраюкта*). Под психическими образованиями, связанными с сознанием, имеются в виду диспозиции либо преимущественно аффективного плана (набор фундаментальных и вторичных аффектов), либо очищенно-гностического (спонтанно возникающее состояние знания как «ответ» на ситуацию «слушания» и т. д.). Таким образом, связанные с сознанием дхармы играют роль вторичного мотивирующего начала.

Дхармы, не связанные с сознанием, — это очень широкий класс психических и психосоматических диспозиций, характеризующих психику индивида с точки зрения ее содержательной стабильности, предуготовленность к определенным видам йогического сосредоточения, установку на генерализа-

цию и осмысленную вербализацию опыта, жизненное чувство как установку на психосоматическую целостность и четыре всеобщие фундаментальные свойства всего причинно обусловленного.

Именно благодаря группе формирующих факторов у индивида и может возникнуть мотивация на постижение и реализацию четырех Благородных истин, т. е. мотивация на фундаментальную переориентацию психики и устранение эгоцентрации. В рационалистической системе мировоззрения вайбхашики такая прерориентация осмыслялась как образование генерализованной диспозиции на познание и различение дхарм. Именно поэтому в автокомментарии Васубандху цитирует слова основателя буддийского учения: «Я утверждаю, что пока остается хотя бы одна дхарма, которую мы не познали и в сущность которой мы не проникли, нельзя положить конец страданию» (АКБ, I, 15).

Далее Васубандху вводит основание дальнейшей классификации для трех групп — группы чувствительности, группы понятий и группы формирующих факторов. К последним в этой классификации присоединяются «непроявленное» и три вида абсолютных, т. е. причинно необусловленных дхарм. Три группы (чувствительности, понятий и формирующих факторов), непроявленное и три вида абсолютных дхарм — это так называемый «дхармический источник сознания» и соответствующий ему «дхармический класс элементов».

Таким образом, дхармический источник сознания или дхармический класс элементов включает в себя ощущения и восприятия, вербальные спецификации, мотивирующие диспозиции, неинформативный кармический элемент (авиджняпти), психическое пространство (предполагающее возможность истинного опыта) и два вида прекращения потока дхарм. Три последние характеризуют потенциальность нирваны.

Сознание (*виджняна*) актуализируется в процессе получения информации о каждом объекте: «Сознание есть сознавание каждого объекта» (АКБ, I, 16 и САКВ, с. 38). Здесь словом «сознавание» мы передаем технический термин *виджняпти*, который означает «делание известным», т. е. результат становления известным. Виджняпти в свою очередь определяется как «получение» представления о наличной целостности объекта. Словом «получение» передается технический термин *упалабдхи*, значение которого — «схватывание только объекта» (АКБ, I, 16).

Логико-семантическая переменная «только» указывает именно на то обстоятельство, что предмет сознавания — целостный объект, а не его парциальные свойства. Под объектом в данном и аналогичных контекстах понимается именно внешний объект, который всегда обозначается техническим термином *васту*, но не *вишая* (отражение внешнего объекта в данных сенсорных восприятий).

Группа сознания — это сознавание каждого объекта в аспекте его целостности. Сознание подразделяется на шесть видов: зрительное, слуховое, вкусовое, обонятельное, осязательное и ментальное.

При классификации по источникам сознания группа сознания — это ментальный источник сознания. Иными словами, ментальный источник сознания — это группа сознания в целом как совокупность шести видов сознания.

При классификации по классам элементов группа сознания разделяется на семь таких классов: шесть видов сознания соответствуют первым шести классам, а седьмой класс характеризует интегративную функцию разума.

Васубандху определяет разум и соответствующие классы элементов как «опора» (*ашрая*) разума — шестого вида сознания.

Разум — это любой из шести видов сознания, утративший свою временную актуальность, т. е. сделавшийся прошлым. Поскольку психика — непрерывно протекающая процессуальность, любое представление, зафиксированное в момент, предшествующий данному, играет роль содержательной опоры разума.

Отсюда очевидно, что «опора» ментального сознания принципиально отличается от опоры любого другого вида сознания. Каждая из пяти опор чувственного сознания имеет актуальный временной характер, но опора ментального сознания как бы вторична по своей природе — это ментальная рефлексия по поводу апостериорного содержания всех предыдущих видов сознания.

Для пяти видов чувственного сознания в качестве инструментального источника выступают соответствующие органы чувств, а в качестве содержательного источника — данные сенсорных восприятий (вишая) актуально присутствующих объектов. Для ментального сознания инструментальным источником выступает установленное существование специфического органа чувств (индрия разума), который одновремен-

но действует как бы в двух планах — в плане интегрирования актуальных данных и в плане апостериорном.

Итак, Васубандху фиксирует наличие именно восемнадцати классов элементов, установив существование шести видов опор, т. е. пяти сенсорных индрий и индрии разума, шести видов сознания на их основе (*ашрита*) и шести видов соответствующих объектов (*аламбана*).

Подводя итог изложенному, Васубандху дает окончательную классификацию всех дхарм. Все дхармы в целом включены в двенадцать источников сознания; они же включаются в восемнадцать классов элементов. Причинно обусловленные дхармы включены в пять групп соотнесения. Те из них, которые подвержены притоку аффективности, входят в группы привязанности, или эгоцентрации.

Каково обоснование тернарной классификации дхарм? Как подчеркивает Васубандху, основанием для включения дхармы в соответствующую группу, источник сознания и класс элементов служит собственная природа этой дхармы, отличная от чего-либо другого (АКБ, I, 18).

Никакая дхарма не может быть включена в две различные группы, два различных источника сознания или класса элементов, поскольку это противоречило бы определению дхармы — носителя единственной самотождественной природы и самотождественного признака. В качестве иллюстрации этого положения Васубандху приводит в своем комментарии пример с органом зрения, который в списке дхарм носит название «индрия зрения». Основанием для такого подведения служит то обстоятельство, что глаз как таковой включен в сферу сансарного существования как часть психосоматического целого, организма-«личности». Именно эта сфера и описывается посредством истин страдания и возникновения, внутренней сущности которых соответствует дхарма «индрия зрения».

Таким образом, классификация по группам, источникам сознания и классам элементов обретает свое онтологическое обоснование, с одной стороны, и доктринальное — с другой.

Васубандху рассматривает парные органы чувств. Он выделяет три основные свойства, на базе которых каждый из трех видов парных органов чувств составляет именно один класс элементов. Каждый парный орган чувств обладает единой общей родовой характеристикой, единой сферой функционирования и обусловливает возникновение только одного

вида сознания (АКБ, I, 19). Именно это и служит основанием для отнесения парного органа чувств к одному классу элементов.

На этом Васубандху закрывает анализ тернарной классификации дхарм по группам, источникам сознания и классам элементом и переходит к рассмотрению сущности этих классификационных понятий.

Двадцатая карика в определенном смысле является ключевой для понимания процесса становления философского языка системы вайбхашика.

Понятия «группа», «источник сознания» и «класс элементов» функционируют не только на логико-дискурсивном уровне системы, но также и на доктринальном. Для языка доктрины их техническое значение представляет собой нечто факультативное, а сами они являются понятиями синкретическими. Их виртуальный смысл разъясняется в сутрах для сравнительно широкой аудитории, не обязательно фиксирующей строгое значение термина. Васубандху объясняет данное обстоятельство становления языка системы в автокомментарии на эту карику. Он приводит определение «группы материи» как оно дается на доктринальном уровне в одной из сутр Самъюкта-агамы, где группа материи репрезентируется простым перечислением видов материи. Именно факт простого перечисления, факт тотальной конъюнкции и фиксируется в сутре посредством доктринального понятия «группа соотнесения».

Однако на логико-дискурсивном, собственно философском уровне системы Васубандху уже определил группу материи путем структурной классификации материального, давая, таким образом, техническое — строгое — значение термина. Теперь же в автокомментарии на двадцатую карику перед автором стоит задача связать доктринальное определение с техническим значением термина. Он решает эту задачу путем выведения метафорического смысла доктринального определения группа материи. Этот метафорический смысл передается словом *раши* («груда», или «куча»). На этом примере отчетливо прослеживается герменевтика доктринальных понятий внутри философской традиции. Синкретический смысл понятия, функционирующего на доктринальном уровне, передается метафорически — через слово обыденного языка, но это передача именно смысла, а не дополнительное определение. Точно таким же образом Васубандху разъясняет и смыслы понятий «источник сознания» и «класс элементов».

Установив смысловую связь доктринального и логико-дискурсивного употребления терминов, Васубандху переходит затем к анализу соотношений внутри материального, зафиксированных на уровне доктрины. Разъясняя такое соотношение материи, как прошедшее (*атита*), будущее (*анагата*) и настоящее (*пратьютпанна*), он выявляет связь временных модусов существования материи с доктринальным понятием «возникновение», описывающим мир сансары.

Соотношение «внутренняя материя» — «внешняя материя» также является принципиальным: «внутренняя» (*адхъятмика*) — это поток состояний, характеризующих психосоматическое бытие индивида, «внешняя» (*бахъя*) — как противоположное, т. е. все то, что в этот поток дхарм не входит. Одновременно это же самое соотношение прослеживается в различии между источниками сознания — инструментальным (индрия) и содержательным (вишая), который в свою очередь выступает коррелятом чувственных характеристик объектов внешнего мира.

Первое истолкование этого соотношения есть философское обоснование взаимосвязи онтологического статуса объектов и их адекватного познания. Второе характеризует предмет абхидхармистского анализа.

Соотношение *грубая материя (аударика) — тонкая материя (сукшма)* фиксирует свойство обладания непроницаемостью (*сапратигха*). Соотношение *низкая — высокая* связано с установлением факта способности материи «загрязняться» притоком аффектов. И наконец, последнее соотношение, *далекое — близкое*, интерпретируется опять же через временные модусы. Прошедшие и будущие формы материи — это «далекое», а настоящие — «близкое».

Васубандху отмечает, что все перечисленные выше качественные определения материи важны не сами по себе, но именно как определения соотношений, ибо «то, что является грубым по отношению (к данному предмету), не может быть тонким в том же самом отношении» (АКБ, I, 20).

Заканчивая логико-дискурсивную интерпретацию соотношений внутри материального, Васубандху вводит дополнительное различение внутри соотношения *грубая материя — тонкая материя* уже применительно к психотехническому уровню системы. Если на логико-дискурсивном уровне «грубое» в гносеологическом аспекте — это опора пяти органов чувств, а «тонкое» — опора разума, то в плане психотехнической

процедуры различение на *грубое — тонкое* проводится «в зависимости от уровней и сфер существования» (АКБ, I, 20). Васубандху отмечает также, что все вышеперечисленные соотношения экстраполируются и на остальные четыре группы.

Источник сознания метафорически осмысляется как «входная дверь» (айядвара — букв. «дверь появления», «прибытия»). На логико-дискурсивном уровне эта герменевтическая метафора разъясняется следующим образом: «Источники сознания суть то, что вызывает появление (дхарм) сознания и психики, их «прибытие» (АКБ, I, 20). Иными словами, источники сознания обусловливают инструментально и содержательно существование потока дхарм в его целостном индивидном качестве. Метафора «входная дверь», или «дверь прибытия», подразумевает тотальную классификацию всех дхарм — как причинно обусловленных, так и абсолютных, поскольку в состав этой классификации как подвид входит дхармический источник сознания.

Класс элементов в качестве доктринального понятия истолковывается через метафору «род», или «семейство» (*готра*). «Восемнадцать классов элементов» — логико-дискурсивная интерпретация этой метафоры. Это означает, что в состав непрерывного индивидуального психосоматического потока дхарм включены восемнадцать родов, или семейств, элементов.

Для дополнительного прояснения технического значения термина «класс элементов» вводится еще одна метафора — «род» или «семейство» отождествляются с «месторождением», «шахтой» (*акара*). Это поясняется на примере. Органы зрения и прочее выступают как бы месторождением элементов своего собственного класса, поскольку, согласно Васубандху, здесь действует закон гомогенной, или однородной, причинности — «подобное обусловливается подобным». Васубандху отмечает также, что абсолютные дхармы — это месторождение дхарм сознания и психики в целом.

В автокомментарии приводится и *иной взгляд на понятие* классов элементов, согласно которому термин «класс элементов» интерпретируется как родовая характеристика. В таком случае восемнадцать классов элементов — это восемнадцать родовых характеристик или видов дхарм.

В экспозицию системы Васубандху включает различные точки зрения на сущность термина «группа», бытовавшие среди абхидхармистов и зафиксированные в Махавибхаше,

комментарии на ключевой текст канонической Абхидхармы. Согласно одной из точек зрения, термин «группа» не имеет реальной референции и представляет лишь номинальное обозначение (САКВ, с. 46).

Такое истолкование базировалось на аналогии с атомистической концепцией: «Атом — это лишь составная часть одного класса элементов, одного источника сознания, одной группы. Те же абхидхармики, которые рассматривали группу не как условное обозначение, полагали, что атом и есть один класс элементов, один источник сознания, одна группа» (АКБ, I, 20). Васубандху разъясняет это различие в воззрениях как различие по преимуществу в языке описания. Он отмечает в этой связи: «Нередко часть в переносном смысле обозначается через целое» (там же).

Во второй части карики проясняется целевое назначение тернарной классификации дхарм как языка описания применительно к типологическим характеристикам живых существ. Поскольку язык описания приурочивается к реализации высшей доктринальной цели — обретению чистой мудрости — и сам по себе есть адекватное ей изложение, постольку этот язык с необходимостью учитывает типы заблуждений, а также субъективные характеристики индивидов, склонных к такого рода заблуждениям.

Васубандху отмечает три вида заблуждений: относительно явлений сознания (вера в реальность «личности», атмана), относительно материи и относительно материи и сознания. По субъективным характеристикам способностей ученики, склонные к перечисленным заблуждениям, делятся соответственно на три типа — с высокоразвитыми, средними и слабыми способностями. Вторая субъективная типологическая характеристика касается специфики восприятия наставлений: ученики с высокоразвитыми способностями склонны воспринимать краткие наставления, со средними способностями — средние по пространности наставления, слабые способности требуют пространных наставлений.

Соответственно этой троичной типологии индивидов и свойственных им заблуждений и разработана тернарная классификация дхарм — по группам, источникам сознания и классам элементов.

В текстах собственно философских, характеризующих логико-дискурсивный уровень системы, эта первичная, освященная общебуддийской доктриной тернарная классификация

получила дальнейшее развитие и претерпела определенное преформирование. Например, абхидхармистская классификация дхарм на материальные, сознание как таковое, дхармы, связанные с сознанием, не связанные с сознанием и абсолютные. Однако специфика позднейших философских классификаций дхарм состоит в том, что любая из этих классификаций может быть возведена к первоначальной тернарной классификации.

Доктринальная классификация интересна еще и тем, что на ее базе сформировалось специфическое буддийское философское самосознание, не признававшее абстрактного философствования и требовавшее соответствия языка описания психическому и личностному типу ученика. Это соответствие и выступило индивидуальным критерием истинности философии.

* * *

Резюмируем содержание сказанного выше.

Согласно Васубандху, интеллектуальный уровень познания полностью базируется на данных органов чувств. Однако самый процесс ментального постижения трактуется автором «Энциклопедии Абхидхармы» механистически — как непосредственный контакт особого, ментального органа чувств с данными сенсорных анализаторов. Благодаря такому контакту и происходит генерализация парциальных характеристик внешних объектов, отраженных в чувственном познании.

Вербальное мышление также осуществляется на пути генерализации парциальных поименований свойств объекта.

Мотивация рассматривается Васубандху как определенная модификация причинности. В качестве отдельных видов психической причинности Васубандху указывает здесь связанный непосредственно с сознанием аффективный и когнитивный факторы и фактор психосоматический, с сознанием не связанный.

Выделение специфически психического вида причинности является существенной заслугой теоретиков вайбхашики на пути философского постижения человеческой психики.

Сознание определяется Васубандху как результат осознавания каждого объекта в аспекте его целостности и подразделяется на шесть видов — пять видов чувственного сознания и сознание ментальное. Разум же в целом — это совокупность всех этих видов сознания, утратившая свою временную актуальность.

В качестве опоры чувственного сознания абхидхармистская философия рассматривала одновременно орган чувств (психическую способность) и поставленные им данные. В качестве опоры ментального сознания выступает только апостериорное содержание чувственного сознания.

Подводя итог внутрисистемной связи тернарной классификации, отметим следующее. В классификацию по пяти группам соотнесения включаются только причинно обусловленные элементарные психосоматические состояния (дхармы). А поскольку эта классификация представляет собой реализацию абхидхармистских воззрений на проблему индивида, важно в этой связи подчеркнуть, что причинно необусловленные дхармы не могут быть сюда включены по определению. Таким образом, брахманистскому учению о душе вайбхашики противопоставляли учение о причинно-обусловленном потоке психосоматических состояний.

Все дхармы, как причинно обусловленные, так и необусловленные, включались одновременно в две различные классификации — по источникам сознания и по классам элементов.

Восемнадцать классов элементов призваны объяснить самотождественность каждой из дхарм в трех формах времени и, следовательно, в конечном счете обосновать законченность анализа психики (набор дхарм конечен).

Классификация по источникам сознания, направленная против брахманистской концепции материи, имела своей целью снять противопоставление материи и сознания в анализе психики. В связи с этим и были введены дополнительные определения материи как внутренней и внешней. Материя внешняя не является непосредственным объектом абхидхармистского анализа, и относительно ее термин дхарма, согласно Васубандху, употребляться не может.

Тернарная классификация дхарм, как она представлена в I разделе «Энциклопедии Абхидхармы», со всей очевидностью демонстрирует содержательный аспект обусловленности философского дискурса со стороны общебуддийской религиозной доктрины. Эта классификация, в рамках которой и развивались основные философские концепции вайбхашики, возникла именно на доктринальном, а не на логико-дискурсивном уровне. В силу этого она не могла быть использована для философских построений непосредственно, без предварительной герменевтической процедуры. Характер этой традиционной процедуры и воспроизведен Васубандху со всей отчетливостью.

Таким образом, основные понятия буддийской философской мысли заимствовались исключительно из доктрины. Затем они подвергались традиционному герменевтическому анализу, в процессе которого и устанавливался их строгий — собственно философский — смысл. Герменевтический анализ имел своей целью доказать непротиворечивость и правомерность строгого употребления доктринальных понятий в философском контексте. Иными словами, традиционная буддийская герменевтика закрепляла за доктринальным понятием статус терминов, обосновывала идеологическое единство философских концепций, стоящих за этими терминами. Присутствие герменевтической процедуры в буддийском философском анализе указывает на то обстоятельство, что доктрина не предопределяла развитие философии тотально и механистически.





ГЛАВА ТРЕТЬЯ

АБХИДХАРМИСТСКОЕ УЧЕНИЕ О ДЕТЕРМИНАНТАХ ПСИХИЧЕСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ



3

АБХИДХАРМИСТСКОЕ УЧЕНИЕ О ДЕТЕРМИНАНТАХ ПСИХИЧЕСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ

ДЕТЕРМИНАНТЫ ПСИХИЧЕСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ В СВЕТЕ КЛАССИФИКАЦИИ ДХАРМ ПО ГРУППАМ И ИСТОЧНИКАМ СОЗНАНИЯ. ЛОГИКО-ДИСКУРСИВНАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ КЛАССИФИКАЦИОННЫХ ЕДИНИЦ

Абхидхармисты рассматривали человеческую субъективность в динамике ее развертывания как онтологическую реальность. Необратимость существования реальности во времени неотделима от непрерывного переживания этой реальности. В силу данного обстоятельства время выступает общей детерминантой всего причинно обусловленного как в предметном мире, так и в психике, поскольку действие закона причинно-зависимого возникновения необратимо во времени.

Такой подход предполагал разделение бытия как целого на то, что подпадает под действие закона причинно-зависимого возникновения, то есть существует как преходящее и конкретное, и то, что существует как абсолютное и вечное. Это разделение в дальнейшем признавалось всеми последующими школами буддийской мысли, хотя и не было подвергнуто определенным реинтерпретациям.

Проблема трансформации сознания, т. е. «перехода» бытия из модуса причинно-зависимого и невечного в модус абсолютного и вневременного, предполагала — в плане логико-дискурсивного обоснования — разработку систематического анализа как неизмененных состояний сознания, так и этапов психотехнической процедуры, направленной на остановку развертывания потока индивидуальной субъективности. Однако здесь важно еще раз подчеркнуть то существенное обстоятельство, что опорные категории такого анализа задавались доктриной. Уже в доктринальных текстах были зафиксированы

классификационные понятия, хотя их связь между собой эксплицитно и не была прояснена.

Исходя из этого, Васубандху при изложении абхидхармистского традиционного учения о психике ставил перед собой задачу максимально отчетливо прояснить эти связи, подкрепляя свои рассуждения авторитетом канонической Абхидхармы и текстов Сутра-питаки. Материал, представленный им в кариках 21–22 I раздела «Энциклопедии Абхидхармы», дает возможность реконструировать взгляды вайбхашиков на проблему обусловленности сознания чувственным уровнем отражения предметной действительности. Кроме того, здесь же рассматриваются вопросы, связанные с логико-дискурсивным изложением психотехнического аспекта этой проблемы.

В этой карике и автокомментарии на нее Васубандху дает доктринальное обоснование классификации явлений сознания (*чайтта* или *чайтасика*), которые в своей тотальности могут быть описаны посредством четырех групп — чувствительности, понятий, формирующих факторов и сознания. Группа сознания объединяет внутри себя такие виды сознания, по отношению к которым все остальные психические проявления сознания выступают его модусами, или зависимыми переменными. Явления сознания, входящие в группу формирующих факторов, объединены диспозиционностью (своим общим признаком), что уже отмечалось при описании данной группы. Разделение остальных *чайтасика* на две различные группы — чувствительности и понятий — объясняется Васубандху как разделение сугубо доктринальное.

Чайтасика, относимые к группе чувствительности, обусловливают потенциальную привязанность индивида к чувственным наслаждениям и выступают причиной этой привязанности. Васубандху конкретизирует в автокомментарии этот вид привязанности как привязанность к чувственному миру. Термин «чувственный мир» (*камадхату*) есть не только синоним сансары. Он также кодирует собой противопоставление неизмененного состояния сознания измененым, т. е. состояниям сознания, достигаемым в процессе психотехнической процедуры. Именно поэтому истолкование группы чувствительности как ощущений, бытующее в современной буддологической литературе, не может рассматриваться как исторически адекватное. Такое истолкование подводит классификацию по пяти группам под современные научные представления, несвойственные традиции, и не учитывает, таким образом, ее доктринального генезиса.

Чайтасика, входящие в группу понятий, характеризуют привязанность к определенным воззрениям, которые в силу своей частичности и неполноты рассматриваются вайбхашиками как ложные (*дришти*). Это эмоционально окрашенные восприятия, служащие основой ложных представлений.

Таким образом, группа чувствительности включает в себя не только ощущения, но и эмоционально окрашенные первичные восприятия, обеспечивающие смыслообразование, а группа понятий содержит такие *чайтасика*, которые мы можем интерпретировать в зависимости от их конкретного характера либо как восприятия, либо как актуальные представления, служащие основой универсальных понятий. Иными словами, и группа чувствительности, и группа понятий включает в себя конкретные модусы сознания (условно называемые здесь явлениями сознания). На это обстоятельство указывает присутствие в анализе обеих групп (приводимом Васубандху в автокомментарии) термина *манендрия*, характеризующего инструментальный аспект разума (*манас*).

В карике Васубандху разъясняет соотношение абсолютного с пятью группами, а также дает обоснование их доктринальной последовательности. Абсолютное, как указывалось выше, включает в себя три причинно необусловленных дхармы: акашу и два вида прекращения потока дхарм. Классификация дхарм по группам — это классификация причинно обусловленных дхарм, поэтому Васубандху отмечает в автокомментарии, что термин *асанскрита* не связан по смыслу с понятием группа.

Абсолютные дхармы не могут быть также объединены в отдельную группу (шестую), поскольку они не соответствуют данному в сутре доктринальному определению понятия группа. Они не соответствуют также техническому значению термина группа, так как применительно к абсолютному не существует тех формальных различений, которые и обобщаются в определении группы, данном в соответствующей сутре.

Разделение причинно обусловленных дхарм по группам представляет собой определенный метод абхидхармистского анализа, обусловленный религиозной прагматикой Учения. Это выражается соотношением терминов — *группа привязанности* указывает на источник загрязнения (*самклеша*), *группа* — на источник загрязнения и очищения (*самклешавьявадана*). Абсолютные, т. е. причинно необусловленные дхармы не подвержены притоку аффектов (*анасрава*). В силу этого в

языке описания термин *асанскрита* не может быть поставлен в связь с термином самклеша и *вьявадана*. Это чисто философское, логико-дискурсивное обоснование отсутствия смысловой связи между абсолютным, с одной стороны, и классификацией причинно обусловленных дхарм по группам — с другой.

Доктринальная последовательность перечисления групп обосновывается Васубандху в духе философского дискурса, в соответствии с общерационалистической установкой абхидхармистов. Он приводит здесь такие качественно-количественные обоснования, как степень «грубости» (*аударикатва*), загрязненность аффектами (*самклеша*), а также характеризует эту последовательность в аспекте психотехнической процедуры трансформации индивидуального сознания.

Доктринальная последовательность перечисления групп обосновывается Васубандху в духе философского дискурса, в соответствии с общерационалистической установкой абхидхармистов. Он приводит здесь такие качественно-количественные обоснования, как степень «грубости» (*аударикатва*), загрязненность аффектами (*самклеша*), а также характеризует эту последовательность в аспекте психотехнической процедуры трансформации индивидуального сознания.

Последовательность групп может быть обоснована, согласно Васубандху, по степени убывания их «грубости», т. е. элементарности свойств проявления. Здесь материя характеризуется свойством непроницаемости (*сапратигхатва*), группа чувствительности — приуроченностью ощущений к соматической структуре индивида и т. д., до самых тонких проявлений сознания, наименее связанных с материальным.

Пятичленная последовательность групп может быть установлена также через аффективность психики — фундаментальную характеристику сансарного бытия индивида. То обстоятельство, что пять групп представляют собой именно асимметрическую последовательность, а не произвольный номинативный набор, проясняется Васубандху посредством метафоры, вскрывающей смысловую связь, существующую в данной последовательности. Здесь прослеживается принцип метафорической смысловой опосредованности философского истолкования доктринальных положений: техническому истолкованию доктринальных понятий и положений предшествует их синкретическое осмысление в метафоре обыденного языка.

Последовательность *материя — чувствительность — понятия — формирующие факторы — сознание* истолковывается метафорически как сосуд — пища — повар — тот, =кто=наслаждается=едой.

Указанная последовательность обладает также своим коррелятом и на психотехническом уровне. Она соответствует трем сферам буддийского психокосма, или трем сферам существования и йогического сосредоточения — чувственный мир, мир форм и мир не-форм.

Неизмененные состояния сознания определяются приматом отражения в психике чувственных качеств материи (*камагунарупа*). Поэтому в плане психологического анализа по группам этим состояниям сознания соответствует группа материи, преобладающая в первой сфере эмпирического существования — чувственном мире.

Измененные состояния сознания, описываемые общим термином *рупа-дхату* (мир форм), представляет собой четыре ступени йогического сосредоточения (*дхъяна*), при котором преимущественной является группа чувствительности.

Следующие три ступени йогического сосредоточения (*самапатти*) описываются общим термином *арупья-дхату* (мир не-форм), и определяющее здесь — группа понятий (*санджня-скандха*).

Вайбхашики, в согласии с классической буддийской психотехнической традицией, различали восемь ступеней йогического сосредоточения. Восьмая, последняя, ступень в их списке — *бхавагра* (вершина опыта) — определялась как состояние пребывания в сфере неприсутствия чувственных и ментальных различений. Однако, поскольку речь идет именно о сосредоточении, психическая диспозиция, обеспечивающая такое сосредоточение, сохраняется. Именно поэтому группа формирующих факторов является здесь определяющей.

Единство этих психокосмических миров, или сфер существования, детерминируется сознанием, и именно поэтому группа сознания и завершает пятичленную классификацию по группам.

Смысловая метафора, истолковывающая доктринальную последовательность групп применительно к психотехническому уровню системы, — «поле и семя». На этом Васубандху заканчивает анализ классификации причинно обусловленных дхарм по группам.

Два следующих типа тернарной классификации — источники сознания (*аятана*) и классы элементов (дхату) — определяются последовательностью перечисления шести органов чувств, характерной для всех традиций индийской философской мысли.

Двадцать третья карика I раздела «Энциклопедии Абхидхармы» дает логико-дискурсивное обоснование принятой последовательности перечисления шести органов чувств.

Пять органов чувств — зрение, слух, обоняние, вкус, осязание — перечисляются первыми, как отмечает Васубандху, в силу того что они направлены на наличный объект. Здесь особенно важна временная характеристика интенциальности чувственных анализаторов.

Разум (*манас* или *манендрия*), как шестой орган чувств противопоставлен пяти предыдущим, поскольку его объект не имеет однозначной временной детерминации (*анията*). Направленность разума может определяться как актуально присутствующим объектом, так и объектами в любых других модусах времени (*трьядхва*) или вообще без временной привязки (*анадхван*).

Следующее важное обоснование последовательности перечисления органов чувств — материальная характеристика их объектов. Первые четыре чувственных анализатора воспринимают объекты, существующие в форме производной (бхаутика) материи. Им противопоставлен пятый анализатор — орган осязания, — объекты которого в своей материальности неоднозначны. Это и великие элементы (махабхутани), и производная материя, и то и другое одновременно.

Для обоснования порядка перечисления органов чувств Васубандху использовал принцип необходимости и достаточности введения характеристик, устанавливающих эту последовательность. Противопоставив разум пяти органам чувств на основании временной модальности объектов, Васубандху объяснил завершающую позицию манаса в последовательности перечисления. Затем он ввел характеристику материальности объектов и зафиксировал пятую позицию последовательности — орган осязания — как противопоставленную четырем первым. Однако для дальнейшего рассмотрения последовательности Васубандху вводит такие дополнительные характеристики органов чувств, как дистантность и быстрота действия (дурашутараврити) (АКБ, I, 23). Фиксация позиций в последовательности на основании этих дополнительно

введенных характеристик осуществляется теперь уже в прямом, а не в обратном порядке, начиная с органа зрения.

Орган зрения воспринимает объекты на более далеком расстоянии, чем орган слуха, и скорость (быстрота) зрительного восприятия, согласно Васубандху, также выше, чем у слухового восприятия. Органы обоняния и вкуса обладают малой дистантностью, причем вкусовые ощущения в отличие от обонятельных требуют непосредственного контакта со своим объектом.

Васубандху, кроме того, вводит обоснование этой последовательности посредством локализации органов чувств. Орган зрения расположен выше, чем остальные четыре. Орган осязания локализуется во всем теле. Особенно важно отметить, что хотя разум рассматривается как особый орган чувств (манендрия), тем не менее в тексте автокомментария Васубандху указывает, что он не имеет пространственного расположения (адешастха). Таким образом, трактовка разума как органа чувств должна рассматриваться в качестве определенной формализации функционального аспекта психики в плане абхидхармистского анализа.

Васубандху дает разъяснение относительно двух специфических источников сознания — «цвета-формы» (рупаятана — видимое) и дхармического (АКБ, I, 24).

Глазу, инструментальному источнику сознания, соответствует видимое (содержательный источник), в сферу которого входит отражение актуально-присутствующих материальных объектов, производных от великих элементов. Видимое характеризует собой вишая, т. е. данные зрительного анализатора. Содержательно эти данные суть цвет и форма. Поэтому видимое как источник сознания (рупаятана) и может быть обозначено в терминах внешнего, объектного мира.

Разъясняя в автокомментарии на тринадцатую карику соотношение словоупотребления в обыденном языке и в техническом смысле, Васубандху отметил, что цвет и форма в обычном смысле всегда подразумевают материю, а не что-либо иное (АКБ, I, 13). Эта же самая материя, обладающая свойством непроницаемости (сапратигхатва), обнаруживается также в акте осязания, но только благодаря своему свойству быть видимой (санидаршана) она и может быть зафиксирована в экзистенциальных пропозициях типа «это — синее» и т. п. В силу этого цвет-форма, видимый источник сознания (рупаятана), занимает особое, главенствующее положение среди остальных.

Эти разъяснения Васубандху обладают большой ценностью именно в аспекте истории абхидхармистской мысли и ее специфического языка описания. Важнейшей заслугой буддийской традиционной психологии было то, что она впервые сформулировала парадокс описания психических процессов: описание данных зрительного анализатора (вишая) характеризует процесс зрительного восприятия, однако само описание не может быть развернуто никаким иным образом, кроме как в терминах объектов внешнего мира. Непонимание этого ключевого обстоятельства приводит к тому, что в специальной буддологической литературе сплошь и рядом происходит подмена терминов — там, где речь идет о данных органов чувств (вишая), исследователь усматривает рассуждения о внешнем мире и его объектах (васту) и на этом основании делает вывод, что в предмете дискурса лежит онтология как таковая, а не традиционный анализ психики.

Параллельно с видимым источником сознания (*рупаятана*), отражающим «грубые» материальные формы, Васубандху отмечает особое положение дхармического источника сознания. Он подробно останавливается на разъяснении термина *дхармаятана*.

Все источники сознания есть дхармы, но внутри *дхармаятана* нет однородности, поскольку этот источник сознания включает в себя множество дхарм, единственное общее между которыми состоит в том, что все они суть дхармы. Это общее и дает название *дхармаятана*. В состав дхармического источника сознания входят не только причинно обусловленные дхармы, но и абсолютное, которое в тексте автокомментария обозначается доктринальным понятием «высшая» дхарма, то есть нирвана. Включение высшей дхармы только в один источник сознания, а именно в дхармический источник и обусловливает его особое положение в списке двенадцати источников сознания.

Далее проясняется соотношение языка доктрины применительно к классификации дхарм и технического употребления терминов. Васубандху в дискуссионной форме указывает на то, что в сутрах упоминаются иные референции понятий «группа», «источник сознания», «класс элементов». Он отмечает в этой связи, что все эти референции не существуют самостоятельно, но выступают логико-семантическими соответствиями классификационных категорий «группа», «источник сознания», «класс элементов».

Вся доктрина в совокупности может быть рассмотрена как «80 тысяч групп дхарм, провозглашенных Шакьямуни» (АКБ, I, 25). Однако в зависимости от того, придерживается ли истолкователь доктрины (абхидхармист) трактовки понятия «группа дхарм» как слова (*вак*) или как «имени» (*нама*), эти группы дхарм могут быть включены либо в группу материи, либо в группу формирующих факторов. Термин «слово» подразумевает артикулируемую речь как совокупность физических звуков в момент их произнесения. Таким образом, *вак* фиксирует онтологический статус речи, а значит и тех «80 тысяч групп дхарм, которые провозглашены Шакьямуни», и поэтому эти группы дхарм включаются на основании такого истолкования в группу материи.

Те из абхидхармистов, для которых сущность Учения есть «имя» (*нама*), т. е. понятие, могущее быть зафиксированным письменно, включают эти группы в группу формирующих факторов. Это объясняется тем обстоятельством, что имя, или понятие, выступает объектом формирования определенной индивидуальной психической диспозиции, поскольку для вайбхашиков образование понятий неразрывно связано с соответствующими им представлениями. Связь между понятием и представлением, а значит, и объектом референции, понималась вайбхашиками как связь неразрывная.

Подводя итог сказанному, необходимо подчеркнуть, что лингвофилософия, будучи аспектом абхидхармистской философии, ни в коей степени не является чем-то автономным. Этот раздел философского знания возник в русле герменевтики общебуддийской доктрины применительно к ее логико-дискурсивной интерпретации и служил целям религиозной прагматики, как и другие разделы абхидхармистской философии. Функция лингвофилософии состояла в специфицировании языка описания, позволявшего упорядочить доктринальные положения в рамках логико-дискурсивного уровня системы.

Далее Васубандху раскрывает, говоря современным языком, социально-психологический смысл доктринального положения о «80 тысячах групп дхарм, провозглашенных Шакьямуни» (АКБ, I, 25). Анализ эмпирически наблюдаемого поведения позволил отождествить 80 тысяч типологических классов поведенческих реакций (*чарита*), обусловленных такими формирующими факторами, как влечение (*рага*), ненависть (*двеша*), заблуждение (*моха*), высокомерие (*мана*) и т. п. «80 тысяч групп дхарм» и представляют собой способы

нейтрализации (*пратипакша*) соответствующих им сансарных поведенческих стереотипов. Из этого фрагмента автокомментария можно заключить, что Васубандху придерживался трактовки доктринального положения о «80 тысячах групп дхарм» как «имени» (*нама*), то есть включал их в группу формирующих факторов, а следовательно, в объяснении эмпирически наблюдаемого поведения он исходил из мотивационной сферы индивида.

Васубандху отдельно рассматривает вопрос о критериях выделения (*прамана*) каждой из этих 80 тысяч групп дхарм. Наряду со своей преимущественно социально-психологической установкой он приводит и другие воззрения — некоторые абхидхармисты усматривали в качестве такового критерия соответствующий канонический текст «Дхарма-скандха», то есть сводили критерий к канонической догматике. Другие в качестве критерия выдвигали единицы языка описания, представленные в логико-дискурсивном анализе.

Таким образом, доктринальное положение о 80 тысячах групп дхарм может быть обосновано тремя способами — через каноническую догматику, через философский дискурс (опосредованные критерии) и непосредственно через социально-психологический анализ типов поведенческих реакций эмпирического индивида.

В двадцать седьмой карике Васубандху разъясняет соотношение употребления терминов «группа», «источник сознания» и «класс элементов» как классификационных категорий и как специфических единиц языка описания.

Как специфические единицы языка описания термины «группа», «источник сознания» и «класс элементов» обозначают комбинаторные соединения дхарм, приуроченные в доктринальных целях к описанию психотехнического уровня системы. Их употребление в этом смысле, следовательно, предполагает иные, нежели классификационные, контексты. Тем не менее эти комбинаторные образования следует рассматривать в составе первичных классификационных категорий — пяти групп, двенадцати источников сознания и восемнадцати классов элементов. В каждом конкретном случае корреляция осуществляется в соответствии с внутренними свойствами дхарм (*свалакшана*), входящих в данные комбинаторные образования, поскольку именно эти внутренние свойства и положены в основу первичной доктринальной классификации.

Этот принцип Васубандху разъясняет в автокомментарии на примере языка описания психотехнического уровня системы. Пять «чистых» групп — группы нравственности (*шила*), созерцания (*самадхи*), мудрости (*праджня*), освобождения (*вимукти*) и «видения знания освобождения» (*вимуктиджнянадаршана*) — описывают психофизическую структуру «очищенного» от эгоцентрации индивида. Эти пять «чистых» групп по своему объему не совпадают с пятью группами как классификационной категорией, поскольку группа нравственности по природе входящих в нее дхарм включена в группу материи, а остальные «чистые» группы суть комбинации дхарм, представляющие собой определенные психические диспозиции. Именно поэтому Васубандху подчеркивает их принадлежность к группе формирующих факторов.

Десять сфер, обозначаемых как десять источников всеобщности (*критснаятана*), характеризуют ступени йогического сосредоточения. Измененные состояния сознания на каждой из них описываются с привлечением терминов «группа», «источник», «элемент». В то же время эти специальные значения терминов могут быть подведены посредством содержательного анализа дхарм под установленные классификационные категории (САКВ, с. 53).

На основании текста автокомментария и логики изложения можно сделать вывод о принципиальном единстве языка описания — касается ли это доктринального, психотехнического или собственно логико-дискурсивного уровней системы. В каком бы отношении либо контексте ни употреблялись термины «группа», «источник сознания» и «класс элементов», посредством содержательного анализа дхарм, описываемых с их помощью, можно всегда установить эксплицитную связь этих терминов (специфических единиц языка описания) с фундаментальными классификационными категориями «пять групп», «двенадцать источников сознания», «восемнадцать классов элементов». Важно отметить также, что эти классификационные категории с необходимостью включают числовую индексацию, которая и показывает, в каком значении употребляется термин — в узко-техническом (как специфическая единица языка описания) или как классификационная категория.

Далее Васубандху объясняет употребление термина «элемент» (*дхату*) в неклассификационном значении — как это, в частности, представлено в «Бахудхатукасутре» из первого

раздела буддийского канонического корпуса (МН, III, с. 61). В этой сутре перечисляется 62 элемента, шесть из которых — земля, вода, огонь, ветер, акаша и сознание — определяются как фундаментальные. Васубандху ставит вопрос, тождествен ли элемент акаши (акашадхату) одной из трех необусловленных дхарм (*асанскрита*) — акаше, а элемент сознания — самому сознанию?

В буддийской доктрине зафиксировано 62 типа ложных воззрений на объекты внешнего и внутреннего мира (САКВ, с. 55–56). 62 элемента «Бахудхатукасутры» и представляют собой список доктринальных оппозитов, предназначенных для нейтрализации соответствующих ложных воззрений. Отсюда следует, что термин «дхату» употребляется в упомянутой сутре не как классификационная категория, но как специфическая единица языка описания.

Элемент акаши не тождествен дхарме «акаша», так как посредством первого термина передается идея полого пространства (*чхидра*). Необходимо отметить, что в буддийской философии геометрическое пространство (*диш*) не признавалось в качестве отдельной дхармы. Пространственные характеристики в философском дискурсе подводятся под определение материи (*рупа*), поскольку никаким иным способом в процессе зрительного восприятия они не могут быть учтены. Поименование пространства посредством термина акашадхату (элемент пространства) и имеет свой целью элиминировать из языка описания геометрическое пространство как таковое.

Элемент акаши определяется как полость, сопряженная с плотной материей (*агхасамантакарупа*). Свет и темнота, выступающие условиями зрительного восприятия плотной материи, одновременно определяют собой перцептивную сущность полого пространства, так как, помимо света и темноты, оно не может восприниматься. Плотная материя обладает свойством непроницаемости (*сапратигхатва*), поскольку она состоит из атомных агломератов (*санчита*), а не отдельных атомов, каждый из которых сам по себе, согласно Вайбхашикам, таким свойством не обладает. Плотная материя, таким образом, ограничивает полое пространство, и именно поэтому элемент акаши определяется как сопряженный (*самантака*) с этой материей.

На основании такого анализа Васубандху и соотносит термин акашадхату (элемента акаши) с классификационной категорией «восемнадцать классов элементов». Элемент акаши,

сопряженный с плотной материей и воспринимаемый посредством света и темноты, относится к классу видимого, цвета-формы.

Элемент сознания не тождествен «чистому» сознанию, так как термином виджняна-дхату описывается сознание, подверженное притоку аффектов (АКБ, I, 28). И следовательно, элемент сознания соответствует семи классам элементов сознания, входящих в список восемнадцати классов элементов.

Корреляция употребления термина дхату как специфической единицы языка описания с его употреблением в качестве классификационной категории (восемнадцать классов элементов) осуществляется, таким образом, через отождествление родовых характеристик (*джатиятва*) дхарм.

Абхидхармистский анализ проблематики, связанной с сознанием, неизбежно оставался бы малопонятным в свой основной направленности, если бы из историко-философского истолкования элиминировалась религиозная доктрина буддизма. Именно доктрина ставила в центр внимания абхидхармистов сознание как центральный фактор психической деятельности. А это, в свою очередь, означало, что анализ психики должен был строиться применительно к этому центральному фактору. Рассмотрение психических процессов проводилось абхидхармистами именно как рассмотрение содержательных, причинно обусловленных состояний, или явлений сознания. Такой традиционный подход устранял самое возможность функционализма — порочного по своей философской сути рассмотрения психических процессов в качестве неких функций вне субъективной целостности психики. Стремясь в психотехнической практике «преодолеть» субъективное в человеческом индивиде, теоретики Абхидхармы детально разработали философскую концепцию субъекта.

Философский понятийно-терминологический аппарат — и прежде всего классификационные категории «группа», «источник сознания», «класс элементов» — подвергается Васубандху дополнительной разработке — в связи с доктринальными контекстами употребления. Эта разработка ведется в специфическом лингвофилософском ключе. Доктринальное употребление понятий, как показывает автор «Энциклопедии Абхидхармы», полисемантично, а следовательно, требует специального философского истолкования. Лингвофилософский аспект вообще характерен для всех индийских религиозно-философских систем.

КЛАССИФИКАЦИЯ ПО КЛАССАМ ЭЛЕМЕНТОВ: ДЕТЕРМИНАНТЫ ПСИХИЧЕСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ В НЕИЗМЕНЕННЫХ И ИЗМЕНЕННЫХ СОСТОЯНИЯХ

В данном параграфе мы подробно остановимся на континуальном аспекте детерминации психической деятельности, т. е. на рассмотрении свойств дхарм применительно к классификации по классам элементов. Эта классификационная единица, как мы уже неоднократно отмечали, вводится в абхидхармистский анализ с целью подчеркнуть временную непрерывность психического. Доктринальная метафора, поясняющая смысл понятия «класс элементов», — это «род или семейство». Метафора несет в себе идею самотождественного воспроизведения дхарм во времени — в прошлом, настоящем и будущем любая дхарма была, есть и будет воспроизведена как единственно самотождественная по своей природе, признаку и форме. Дхарма «сознание», например, как онтологическая единица психики не может пребывать в трех модусах времени чем-либо иным, кроме сознания. Именно в этом аспекте дхармы и классифицируются по классам элементов.

Однако поскольку дхармы обеспечивают протекание психических процессов, то в этом континууме классы элементов будут обладать определенными свойствами, которые и выступают в роли континуальных детерминант психической деятельности.

Логика изложения материала, который мы объединили в настоящий раздел, такова: Васубандху вводит характеристики классов элементов, затем транзитивно переносит эти свойства на дхармы, входящие в классы элементов. После этого он ставит вопрос (применительно к отдельным таким свойствам) о гомогенности характеристик классов элементов. Эти характеристики имеют своей целью ответить на вопрос о связи описания психики в языке дхарм с ее описанием в объективном языке дискретных содержаний психического. Характеристики классов элементов, обеспечивающие целостность психического акта, и отвечают за объектное содержание психики и за религиозно-доктринальную оценку этого конкретного содержания.

Затем автор «Энциклопедии Абхидхармы» распространяет принципы континуального рассмотрения дхарм на стадии психотехнической процедуры. Он выделяет такие единицы

психики, которые и подвергаются йогическому преобразованию в процессе изменения состояний сознания.

Отметим специфическую функцию абхидхармистского классификационного метода. Относительно приводимого ниже материала этот метод применяется следующим образом: дается определение какого-либо свойства, затем это свойство кладется в основу классификации, а сама классификация выступает в качестве ответа на поставленную проблему. Анализ завершается таким определением рассматриваемого свойства, которое учитывает уже результаты построенной классификации.

Обратимся теперь к материалу 29–32 карик I раздела «Энциклопедии Абхидхармы».

В двадцать девятой карике рассматриваются такие свойства восемнадцати классов элементов, как видимое (*санидаршана*) и невидимое (*анидаршана*), обладание и необладание сопротивлением (*сапратигха — апратигха*) и благое, неопределенное, неблагое (*кушала, авьякрита, акушала*).

Видимое — цвет-форма, по поводу чего возможны остенсивные дескрипции «это», «здесь», «там». Соответственно, свойством видимости обладает единственно класс цвета-формы. Все остальные из восемнадцати классов элементов — невидимые.

Десять классов элементов, которые включают дхармы, одновременно входящие в другую классификационную единицу — группу материи, — это классы материальных элементов, и они определяются как обладающие свойством сопротивления. Необходимо отметить, что поскольку этим свойством обладают классы, то и дхармы, входящие в них, рассматриваются различными абхидхармистскими школами либо как обладающие этим же свойством, либо как обладающие родовой характеристикой сопротивляемости.

Сопротивление, свойство десяти классов материальных элементов, определяется как «столкновение» или «непроницаемость» (*пратигхата*). В автокомментарии Васубандху оно подвергается тернарной классификации: сопротивление — столкновение с физическим препятствием — дает нам имплицитное представление о локусе объекта, поскольку указывает на невозможность появления объекта в месте, которое уже занято другим объектом. Иными словами, сопротивление — столкновение с физическим препятствием — может быть осмыслено как ограничение физической и психической активности индивида.

Второй вид сопротивления — столкновение с чувственными объектами — касается именно сенсорной сферы психического. Термин *вишая*, как уже отмечалось, может быть передан словами «чувственный объект» или «объект органов чувств» с той существенной оговоркой и постольку, поскольку мы будем иметь в виду, что актуально он обозначает отражение парциальных характеристик внешнего физического объекта в сенсорной сфере психического и что это, прежде всего, данные органов чувств. Столкновение с чувственным объектом определяется как столкновение органов чувств с соответствующими сферами их деятельности (*гочара*). Если чувственный объект обозначается термином *вишая*, то адекватный ему сенсорный анализатор — термином *вишаин*.

Представляется немаловажным отметить, что сопротивление (столкновение) в других текстах — в частности, в канонической Праджняптишастре, к которой здесь апеллирует Васубандху, — передается глаголом *пратихан (яте)*, обозначающим действие соударения или противодействие. Этот чисто гносеологический и вовсе не филологический нюанс интересен в связи с классификацией органов чувств, приводимой Васубандху в обширной цитате из Праджняптишастры. Органы зрения разделяются здесь по признаку возникновения противодействия в воде, на суше, и в воде, и на суше, а также выделяются те органы зрения, не встречающие сопротивления ни в воде, ни на суше, которые должны были бы интерпретироваться как неспособные к зрительному восприятию. Однако Васубандху отмечает, что это именно органы зрения, объединенные в отдельный вид и не относящиеся к упомянутым выше. Следовательно, речь идет об определенном виде зрительного восприятия, а не о слепоте. Таким образом, посредством глагола *пратихан (яте)* передается не только и не столько психофизическое условие зрительного восприятия, а именно — встреча (*нипата*) органа чувств со своим объектом, но и характеристика объекта как ограничителя психической способности видения (*правритти*). Поскольку риддхические способности паранормального видения (*дивья-чакшу*) признавались всеми школами буддизма, то выделение органов зрения, не встречающих ограничения зрительного восприятия ни в воде, ни на суше, имеет в виду не фиксацию слепоты как оппозиции этому виду восприятия, а отдельный тип абсолютного зрения, доступный, по мысли идеологов буддизма, высокопродвинутым адептам учения. Аналогичным образом следует

понимать и классификацию органов зрения по признаку возникновения противодействия днем, ночью, ни днем, ни ночью.

Такова своеобразная классификация органов зрения, учитывающая и риддхические способности, вполне соответствует религиозно-доктринальной прагматике системы: в предмете учения стояло описание психофизической трансформации индивида, и язык описания подчинялся, таким образом, принципу тотального смыслового единства. В данном случае диапазон классификации с необходимостью учитывал психосоматические свойства как низших живых существ и человеческого сознания в неизмененных состояниях, так и совершенных йогинов, пребывающих в измененных состояниях сознания.

Третий вид сопротивления — столкновение сознания со своим объектом — это «столкновение» сознания и явлений сознания с соответствующим генерализованным объектом. Здесь же Васубандху обосновывает различение понятий «чувственный объект» (*вишая*) и «объект сознания» (*аламбана*). Термин «чувственный объект» фиксирует два аспекта деятельности органа чувств — содержательный (вишая как чувственные данные) и интенциальный (вишая как объект направленности действия сенсорного анализатора). Термин «объект сознания» также фиксирует оба эти аспекта применительно к сознанию и явлениям сознания. Различие здесь, однако, состоит в том, что вишая (чувственный объект) выступает коррелятом внешнего относительно психики объекта, обозначаемого *васту*. Таким образом, вишая — чувственный образ внешнего, материального объекта. Аламбана же как объект сознания состоит с *васту* как внешним объектом в отношении опосредованной корреляции. Если, согласно учению вайбхашиков, смыслообразование обнаруживается уже на уровне вишая, то аламбана представляет собой собственно целостный, а не парциальный ментальный объект.

Что же такое свойство сопротивления применительно к этим ментальным объектам? Это свойство обозначает ограничение деятельности разума тем объектом, на который направлена его познающая интенция.

Васубандху распространяет это представление о свойстве сопротивления и на деятельность органов чувств, которая также характеризуется интенциальностью по отношению к своим объектам. Именно поэтому, определяя в автокомментарии понятия чувственный объект и объект сознания, Васубандху

фиксирует интенциальный аспект деятельности как органов чувств, так и сознания.

Подводя итог описанию сопротивления как свойства десяти классов материальных элементов, необходимо отметить, что термин *обладание сопротивлением* передает, во-первых, идею непроницаемости как свойства предметного мира и, во-вторых, идею «столкновения» органов чувств и сознания с соответствующими их деятельности объектами. В данной логико-семантической разработке находит свою дальнейшую философскую конкретизацию (применительно к десяти классам материальных элементов) первичная доктринальная метафора «род, семейство» (*готра*), передающая на базовом уровне системы смысл классификационного понятия «восемнадцать классов элементов».

В связи со свойством сопротивления, присущим десяти классам материальных объектов, встает вопрос о дхармах, входящих в упомянутые классы и, соответственно, обладающих этим свойством. Васубандху формулирует его следующим образом: тождественны ли дхармы «с сопротивлением», обусловленным столкновением с чувственными объектами (вишая), дхармам «с сопротивлением», обусловленным столкновением с физическим препятствием, т. е. непроницаемостью?

Поскольку дхармы благодаря своей родовой характеристике обладания сопротивлением объединены, разбиты на соответствующие классы, то решение вопроса о тождестве дается посредством приведенной далее четырехчленной классификации дхарм, обладающих свойством сопротивления (АКБ, I, с. 19).

Семь классов сознания и та часть дхармического класса, которая связана с сознанием, обладают свойством сопротивления, обусловленным столкновением с чувственными объектами, и, соответственно, включают дхармы «с сопротивлением», обусловленным столкновением только с чувственными объектами.

Пять классов чувственных объектов (вишая) обладают свойством сопротивления, обусловленным столкновением с физическим препятствием (*аваранапратигха*), и, соответственно, включают дхармы «с сопротивлением», обусловленным только непроницаемостью.

Пять классов органов чувств обладают свойством сопротивления, обусловленным как столкновением с чувственными объектами, так и столкновением с физическими препятствиями. Они включают дхармы «с сопротивлением», обусловленным

столкновением и с чувственными объектами, и собственно непроницаемостью.

Та часть дхармического класса, которая не включает дхармы, связанные с сознанием, вообще не обладает свойством сопротивления.

Таким образом, вопрос о тождестве дхарм «с сопротивлением», обусловленным столкновением с чувственными объектами, дхармам «с сопротивлением», обусловленным непроницаемостью, решается положительно только в одном из четырех случаев. Это означает, что свойство сопротивления как родовая характеристика дхарм не является гомогенным свойством.

Аналогичный вопрос Васубандху ставит применительно к дхармам «с сопротивлением», обусловленным столкновением с чувственными объектами, и дхармам «с сопротивлением», обусловленным столкновением с объектами сознания (*аламбана*). Здесь в отличие от предыдущего случая имеет место бинарная классификация — дхармы «с сопротивлением», обусловленным столкновением с объектами сознания, тождественны дхармам «с сопротивлением», обусловленным столкновением с чувственными объектами, но это тождество неполное, поскольку дхармы пяти органов чувств обладают свойством сопротивления, обусловленным столкновением только с чувственными объектами, но не объектами сознания.

На этом Васубандху заканчивает характеристику дхарм, обладающих и не обладающих свойством сопротивления. Цитируя Кумаралату, Васубандху подводит окончательный итог определению дхарм «с сопротивлением»: сопротивление как таковое есть препятствие для возникновения сознания. Это определение свойства сопротивления представляет его в аспекте интеграции психической деятельности.

Каким же образом следует понимать определение, которое приводит здесь Васубандху? Слово «препятствие» в данном контексте трактуется не как помеха возникновению сознания, но именно как рамки процесса смыслообразования. Дхармы не гомогенны в отношении свойства сопротивления. Вместе с тем это свойство является основным относительно того, какую роль в процессе восприятия играют внешние объекты с их непроницаемостью, чувственные объекты как парциальные характеристики внешних объектов и ментальные объекты как целостные образы внешних материальных объектов. Именно поэтому все три вида сопротивления в своей совокупности выступают в целостном психическом акте препятствием для воз-

никновения сознания по поводу любого объекта, лежащего за пределами актуальной познавательной интенции.

Попытаемся суммировать изложенное выше, чтобы не упустить общую направленность классификационного анализа, приводимого автором «Энциклопедии Абхидхармы». Рассматривая такие характеристики восемнадцати классов элементов, как видимое—невидимое и обладание—необладание сопротивлением, Васубандху углубляется в детали и тонкости, могущие показаться на первый поверхностный взгляд данью общеиндийскому стилю философского изложения — стремлению к весьма громоздким многоаспектным классификациям, учитывающим всю предысторию анализа проблемы. Однако дело в данном случае не только в стиле, но в принципиальном существе вопроса. Буддийская мысль в лице носителей традиционного теоретического сознания предприняла беспрецедентную попытку создать метаязык сознания, который был бы одновременно и имманентным языком психики. Дхармы как единицы описания психической жизни одновременно рассматривались вайбхашиками и как онтологическая реальность психического. Но в таком случае возникала задача — каким образом перейти от такого «имманентного» описания психики к описанию в терминах внешнего мира, к описанию объектному?

Язык дхарм был направлен именно на преодоление неизбежного в объектном анализе овнешвления сознания, т. е. описания сознания и всех психических процессов в целом посредством объектных содержаний сознания. Сформулировав этот язык, буддийские теоретики с необходимостью должны были ответить теперь и на вопрос, каким образом дхармы связаны с актуальными содержаниями сознания, почему вообще возможен объективный язык описания психики?

Классификация восемнадцати классов элементов по основаниям *видимое—невидимое* и *обладающее—необладающее* сопротивлением и призваны ответить на этот вопрос. Класс цвета-формы, ответственный за первичные зрительные различения объектности, обладает свойством видимого и в силу этого определяется как «видимый». Остальные классы не имеют касательства к актуальному постижению зримых характеристик и поэтому относятся к «невидимым». Языковая ловушка, которую отлично понимали все абхидхармисты и которая тем не менее способна запутать европейского исследователя, состоит здесь в том, что психические процессы принципиально не могущие быть «видимыми», классифицируются именно

по такому основанию. Дело в том, что видимое выступает объектным содержанием процесса зрительного восприятия, и этим своим содержанием данный актуально протекающий процесс отличается от всего прочего в психике. Таким образом, здесь гносеологическая процедура идет следующим путем: если, говоря о психике в объектном языке, мы употребляем понятие «цвет-форма», то это означает, что в потоке психического может быть выделен класс дхарм, обладающих характеристикой «видимое». Видимое как таковое и составляет объектное содержание психики.

Характеристика «обладание—необладание сопротивлением» связывает такие две стороны психической деятельности, как ее непрерывность и возникновение тех либо иных дискретных содержаний сознания. Дхармы, классифицируемые по такому основанию, трактуются как потенциальная способность к возникновению любых объектных содержаний. Интенциальность психической деятельности обеспечивается свойством сопротивления, возникающим в актуальной ситуации целостного психического акта. Дхармы обладают либо не обладают сопротивлением в континуальности потока психической деятельности, но именно свойство сопротивления в совокупности трех своих разновидностей и обеспечивает содержательный дискретный результат целостного психического акта.

Далее в рамках этой же карики Васубандху определяет такие свойства восемнадцати классов элементов, как благое, неопределенное, неблагое. Из десяти классов материальных элементов, обладающих свойством сопротивления, восемь, за исключением цвета-формы и звука, всегда неопределенные в плане созревания кармического следствия. Иными словами, пять классов органов чувств и классы запаха, вкуса и осязаемого нейтральны относительно своего влияния на карму, поскольку они не могут быть определены как заведомо благие или неблагие. Соответственно и дхармы, конституирующие эти восемь классов, с кармической точки зрения неопределенны. К этому же виду неопределенных в плане кармического следствия дхарм относятся дхармы, не подверженные притоку аффектов (*анасрава*).

Обсуждение схемы *благое —неопределенное—неблагое* применительно к восемнадцати классам элементов и входящим в них дхармам находит свое завершение в первой части тридцатой карики.

Если восемь классов элементов, перечисленные выше, характеризуются только свойством неопределенности как относительно созревания кармического следствия, так и по шкале благое — неблагое, то остальные десять классов всегда могут быть оценены с точки зрения рассматриваемой схемы.

Семь классов сознания, связанные с не-алчностью (*алобха*), не-невежеством (*амоха*), невраждебностью (*адвеша*) и подобным, рассматриваются как благие, поскольку они фиксируют такую установку индивида по отношению к себе и к миру, которая не связана с эгоцентрацией. Если же дхарма, входящая в эти классы, связана с такими фундаментальными аффектами, как влечение, заблуждение и прочее, то эти классы сознания рассматриваются как неблагие (см. АКБ, I, с. 20). Однако поскольку характеристика благое—неблагое относится только к формированию кармических следствий, то классификация с необходимостью включает неопределенность, так как сознание обслуживает более широкую сферу жизнедеятельности индивида, охватывающую решение простейших операциональных задач, не имеющих отчетливо выраженной ценностной окрашенности.

Дхармический класс включает дхармы, неопределенные относительно свойства благое—неблагое. Это прежде всего два вида абсолютного (акаша и прекращение потока дхарм за отсутствием условий) и дхармы, не связанные с сознанием. К благому в дхармическом классе относятся четыре вида дхарм: дхармы, внутренняя сущность (*свабхава*) которых — не-алчность (*алобха*) и подобное; дхармы, связанные с ними; дхармы, возникшие на их основе, а также прекращение посредством знания как вид абсолютного. К неблагому в дхармическом классе относятся только три рода дхарм: дхармы, внутренняя сущность которых — алчность и подобное (т. е. фундаментальные и производные аффекты); дхармы, связанные с ними; дхармы, возникшие на их основе.

Оставшиеся два класса — класс цвета-формы и класс звука — определяются как благие либо неблагие в зависимости от ценностной характеристики соответствующих телесных и речевых актов (*виджняпти*), обусловленных благими или неблагими помыслами. Если же помыслы ценностно-нейтральны, а следовательно, нейтральна и деятельность, возникшая на их основе, то дхармы, входящие в классы цвета-формы и звука, рассматриваются как неопределенные.

Далее Васубандху переходит к логико-дискурсивной интерпретации психотехнического опыта в терминах восемнадцати классов элементов.

Если чувственный мир, низшая сфера психокосма, конституируется всеми дхармами, входящими в восемнадцать классов элементов, то следующая сфера — мир форм — неотделимо связана только с четырнадцатью классами элементов, за исключением классов запаха, вкуса и соответствующих им двух классов сознания, представленных обонятельными и вкусовыми восприятиями либо представлениями.

Поскольку в плане психотехнической процедуры миру форм соответствуют четыре ступени йогического сосредоточения (*дхъянани*), цель которых состоит в успокоении «жажды деятельности», присущей шести органам чувств, с необходимостью возникает вопрос: устраняется ли в мире форм одновременно с органом чувства как способностью его материальный субстрат?

Коль скоро сферы психокосма (чувственный мир, мир форм и мир не-форм) не являются для буддийской философии некоторыми спекулятивными постулатами, но представляют собой язык описания апостериорной фиксации психотехнического опыта, мы не можем рассматривать поставленный Васубандху вопрос как схоластический в оценочном смысле. Этот вопрос связан, с одной стороны, с уровнем философского дискурса системы, а с другой — с психотехнической интерпретацией доктрины.

Наличие материального субстрата органа чувств, говорит Васубандху, обусловлено тем обстоятельством, находит ли данный орган чувств свое применение (*прайоджана*). Однако в этой связи возникает вопрос чисто доктринального характера, поскольку в соответствующей сутре сказано, что те, кто достиг мира форм, обладают всеми органами без каких-либо изъянов. В приводимой в автокомментарии дискуссии Васубандху цитирует анонимного оппонента, интерпретирующего это доктринальное положение таким образом, будто бы речь идет только об органах, имеющих свое применение в мире форм. Позиция вайбхашиков тяготеет, однако, к целостному психологическому анализу, исключающему казуистические возможности решения вопроса, — субстраты органов чувств имеют место, поскольку возникновение этих субстратов обусловлено не только функциональным аспектом (применением), но также и действием закона причинности.

Если предполагать, что отсутствие объектов восприятия соответствующих органов чувств влечет за собой устранение материального субстрата этих органов, то с необходимостью напрашивается следующий вывод: объекты восприятия суть причины чувственных влечений, и если эти объекты отсутствуют, то и влечения не возникают. Но такой вывод с неизбежностью приводил бы к тотальной профанации психотехнического уровня системы. По этому поводу Васубандху в третьем разделе «Энциклопедии Абхидхармы» цитирует Шарипутру: «Если чувственные объекты мира есть влечение.., то даже учитель будет подвержен ему, видя приносящие наслаждение формы».

Чувственные объекты сами по себе нейтральны. Это положение не следует рассматривать как отрицание объективной детерминации психической жизни, поскольку чувственный объект становится объектом влечения только благодаря опосредующей роли индивидуальной мотивации субъекта, вне которой этот объект и не может быть рассмотрен в аспекте удовлетворения потребности или влечения. А поскольку цель психотехнической практики в целом, а также ее отдельных ступеней состоит в устранении влечений и, шире, аффективности сознания вообще, то и внимание направляется прежде всего на трансформацию индивидуальной психики и перестройку мотивационной сферы.

В мире форм, говорит Васубандху, пребывают те, кто не испытывают влечения к запаху и вкусу, и сама эта особая сфера психокосма не связана с классами элементов запаха и вкуса. А поскольку запах и вкус не существуют здесь как чувственные объекты, а, с другой стороны, индивид, достигший этой сферы психокосма в процессе своей психотехнической практики, уже не испытывает влечения к запаху и вкусу, то в мире форм запах и вкус отсутствуют также в качестве объектов сознания (*алямбана*) (САКВ, с. 60–61). Поэтому в данной сфере не могут возникнуть и соответствующие виды сознания (обонятельное и вкусовое). Из всего вышеизложенного и следует утверждение, что мир форм конституируется только четырнадцатью классами элементов (АКБ, I, 30).

Автокомментарий на эту карику дает материал для рассмотрения сфер психокосма с точки зрения их онтологического статуса. И хотя подробный анализ этих сфер приводится Васубандху в третьем разделе «Энциклопедии Абхидхармы», нам представляется необходимым именно здесь высказать

некоторые предварительные историко-философские соображения о двойственном характере истолкования сфер психокосма в буддийской религиозной доктрине в целом и применительно к логико-дискурсивному и психотехническому уровням системы в частности.

Для последователя буддийской доктрины как популярной религии мир форм и мир не-форм обладают таким же несомненным онтологическим статусом, как и внешний, чувственный мир, — с той лишь разницей, что существование двух высших сфер психокосма постулируется. В этом сказывается специфика буддизма как религии. Религиозно-мифологические образы населяют все три сферы психокосма. Эта религиозная мифология находит свое богатейшее выражение в буддийской иконографии. В процессе развития буддизма как популярной религии онтологизация мифологических образов сверхъестественного имела тенденцию к укреплению и расширению, в то время как в собственно философских системах буддизма идея онтологизации божественного начала отсутствует на всем протяжении их истории. Здесь онтологизируется не сверхъестественное как таковое, а собственно психика, что приводит на более поздних ступенях к появлению идеи сознания-сокровищницы (*алая-виджняна*) — совокупности психических кодов (см. ВМС, с. 35–39 и МВБ, III, с. 48–49).

Однако, хотя буддизм как философия и буддизм как религия не представляют содержательного тождества, тем не менее нельзя упускать из виду тот факт, что в основе обоих аспектов буддийской идеологии лежала единая доктрина, не допускавшая коренных расхождений в истолковании своих ведущих положений, а именно эти положения и детерминировали одновременно и религию, и весь ход философского дискурса. И поэтому необходимая для популярной религии онтологизация сверхъестественного обретала свою философскую рефлексию в онтологизации психотехнического опыта.

Для буддийского философа и религиозного практика сферы психокосма обретают свою космопсихическую топографию, обнаруживающую строгий параллелизм с религиозной иконографией как наглядной интерпретацией доктрины и с религиозной персонологией.

Становление иконографической религиозной символики было обусловлено потребностью наглядной символической интерпретации измененных состояний сознания, достигавшихся на различных ступенях медитативного сосредоточения

и строго приуроченных к реализации высшей религиозной прагматики учения. Но если для популярного религиозного сознания эта символика наделялась трансцендентным онтологическим статусом, то для теоретического сознания она носила характер проекций индивидуальной психики. Однако поэтапная реализация в ходе психотехнической процедуры всех ступеней йогического сосредоточения предполагала определенное психическое отождествление индивида с этими символическими образами.

Единство доктрины для популярной религии и для философии привело, в частности, к тому, что язык описания измененных состояний сознания с неизбежностью коррелировал с объектным языком иконографии, что выражалось в высокой метафоричности обоих этих языков. Так, например, первой ступени йогического сосредоточения соответствуют три уровня мира форм — «Сонмище Брахмы», «Жрецы Брахмы» и «Великие Брахманы».

Эта специфика языка описания психотехнического уровня системы должна всегда учитываться при истолковании соотношения мифологии и философии в буддизме. Онтологизация религиозно-мифологической символики безусловно связана с наличием элементов мифологического мышления в буддизме как религиозном мировоззрении. Но поскольку единство доктрины с необходимостью требовало единства языка описания для религии и философии, то на собственно логико-дискурсивном уровне системы эта религиозно-мифологическая символика выступает уже не как реликт мифологического мышления, но как дериват. Это — набор определенных единиц языка описания, приспособленных для реализации собственно философских задач, имеющих весьма опосредованное отношение к религиозной мифологии.

На основании этого можно с уверенностью утверждать, что подобные инкорпорации в текстах логико-дискурсивного уровня системы не должны истолковываться в духе синкретизма мифопоэтической традиции. Используемые в логико-дискурсивных текстах мифологемы представляют собой метапсихологические корреляты религиозной доктрины.

В третьем разделе «Энциклопедии Абхидхармы» Васубандху характеризует мир не-форм как не имеющий местоположения. Там же он разъясняет это утверждение применительно к дхармам, конституирующим данную сферу психокосма: «Нематериальные дхармы не обладают местоположением.

Прошедшие и будущие (материальные дхармы), непроявленное (*авиджняпти*) и нематериальные дхармы не имеют пространственного расположения (АКБ, III, с. 112).

Если в мире форм пребывают те, кто лишен влечения к запаху и вкусу как ведущим характеристикам материальной пищи, то в мире не-форм отсутствует влечение ко всему материальному вообще, и именно это обстоятельство объясняет отсутствие здесь десяти классов материальных элементов и пяти классов чувственного сознания.

Классы разума, дхармических элементов и ментального сознания, конституирующие мир не-форм, включают как дхармы, подверженные притоку аффективности, так и дхармы, этому притоку не подверженные. Три вида абсолютного и дхармы, связанные с истиной Пути, — без-аффективные. Все прочие характеризуются как дхармы с притоком аффектов.

Васубандху анализирует два определяющие свойства сознания — направленность (*витарка*) и содержательность (*вичара*).

Направленность и содержательность как отдельные дхармы относятся к явлениям сознания. При классификации дхарм по группам направленность и содержательность включаются в группу формирующих факторов. Это обстоятельство чрезвычайно важно учитывать для более полного психологического истолкования анализируемых терминов: будучи по своей сути формирующими факторами, *витарка* и *вичара* характеризуют диспозиционность сознания.

Витарка описывает интенциальный аспект сознания, его избирательность по отношению к своим объектам. Во втором разделе «Энциклопедии Васубандху» определяет *витарка* (направленность) как «грубость» сознания (*аударикатa*), поскольку при ее посредстве осуществляется простое, грубое различение объекта сознания от всего остального. *Витарка* как определенная функция сознания служит основой оценочных суждений об объекте, и поэтому применительно к чувственному мире *витарка* непосредственно связана со сферой индивидуальной мотивации.

Вичара — дхарма, обусловливающая содержательный аспект сознания. Эта функция сознания служит для уяснения целостности объекта и его внутренних свойств. Иными словами, посредством *вичара* осуществляется тонкое ментальное оперирование с объектом, и именно поэтому Васубандху называет ее «тонкостью» сознания (*сукшмата*). Связь содержательности как особого свойства сознания со сферой индивиду-

альной мотивации весьма опосредована, и поэтому суждения, возникающие на базе этого ментального свойства, не носят оценочного характера.

Рассмотрение дхарм направленности (*витарка*) и содержательности (*вичара*) в связи друг с другом позволяет нам судить о сугубо диалектическом подходе Васубандху к психологической проблематике. Действительно, эти два фундаментальные свойства сознания не могут быть адекватно поняты без рассмотрения их взаимосвязи. Пять классов чувственного сознания, на базе которого и формируются когниции (*виджняна*), связанные с восприятиями и представлениями, с необходимостью обладают обоими этими свойствами, что вполне очевидно с психологической точки зрения.

В плане классификации дхарм следует говорить о направленности и содержательности не как о свойствах сознания, а как об отдельных дхармах, сущность (*свалакшана*) которых и есть направленность и содержательность.

В отличие от пяти классов чувственного сознания классы разума, дхармических элементов и ментального сознания могут быть рассмотрены относительно дхарм направленности и содержательности трояким образом. В связи с этим Васубандху употребляет логико-семантическую переменную *пракара*. Это применительно к комбинаторному характеру наполнения данных классов может быть осмыслено как таксон, который принимает в зависимости от состояния сознания три различные вида.

При неизмененных состояниях сознания, соответствующих чувственному миру, а также на первой ступени йогического сосредоточения существуют классы разума, ментального сознания и связанные с сознанием элементы дхармического класса (исключая дхармы витарка и вичара).

Психотехническая процедура фиксирует между первой и второй ступенями йогического сосредоточения наличие особой, переходной, промежуточной стадии — состояние сознания, лишенное свойства направленности и характеризующееся только содержательностью (*авитарка вичараматра*). Это особое состояние сознания именуется *дхъянантара*, или промежуточная ступень йогического сосредоточения. Выделение такого промежуточного состояния обусловлено спецификой подхода к анализу психики, принятого в буддийской философии. Традиционный анализ рассматривает индивидуальную психику в ее динамике, а именно в силу этого здесь делается

акцент не на моментах качественной статики в описании психических процессов, а на моменте качественного перехода. Как было показано нами при описании процессов ощущений, восприятий и представлений, Васубандху нигде не рассматривает их сами по себе, как отдельные психические процессы, но всегда в их связи с сознанием, детерминирующим целостность индивидуальной психики. Динамичный анализ дается Васубандху в первую очередь за счет того, что он фиксирует свое внимание на смыслообразовании как таковом, на участии ощущений, восприятий и представлений в едином целостном психическом акте.

В этой связи особого внимания заслуживает термин «чувственное сознание». Из современного научно-психологического аппарата здесь ближе всего к оригинальному стоит термин восприятие. Тем не менее этот термин европейской научной психологии не охватывает в полном объеме тот психический процесс, который описывается Васубандху, поскольку в качестве объекта чувственного сознания здесь выступает определенный мыслеобраз, или конструированный ментальный объект — *аламбана*, что и позволяет нам передать виджняна как сознание, а *панча виджняна-каях* как пять классов чувственного сознания, объединяющие в себе восприятие и представление и интеллектуальную операцию как свои составляющие.

Динамический подход к описанию неизмененных состояний психики закономерно распространяется и на описание психотехнической процедуры, что еще более отчетливо видно при описании йогического сосредоточения, «начиная со второй ступени, и до вершины опыта».

Что касается элементов дхармического класса, не связанных с сознанием, и свойства содержательности, то на промежуточной ступени сосредоточения эти дхармы не сопровождаются направленностью и содержательностью (*авитарка-авичара*) (см. АКБ, I, с. 22). Это объясняется тем, что элементы дхармического класса, не связанные с сознанием, представляют собой бессознательные психические диспозиции, направленность которых задается только посредством сознания и в его неизмененных состояниях.

Анализ дхарм витарка и вичара Васубандху заканчивает четырехчленной классификацией комбинаторных типов дхарм, имеющих место при реализации тех состояний сознания, которым присущи свойства направленности и содержательности.

Десять классов материальных элементов не связаны с сознанием, поэтому свойства витарка и вичара на них не распространяются.

Благодаря использованию представлений о направленности и содержательности как ведущих характеристик психического опыта все уровни йогического сосредоточения оказываются преемственно связаны между собой. Такая трактовка позволяет осмыслить результаты психотехнической практики в плане философского дискурса, а именно при логико-семантическом истолковании целостности психики в трех сферах психокосма. Направленность и содержательность выступают теми определяющими чертами неизмененных состояний сознания, которые и подвергаются в буддийской культовой психотехнической практике йогическому преобразованию. Одновременно с этим фиксация того, как соотносятся направленность и содержательность на каждом этапе психотехнической процедуры, являлась средством контроля и логико-дискурсивной оценки правильности процесса протекания этой процедуры и — одновременно — средством установления доктринальной адекватности достигаемых адептом измененных состояний сознания.

* * *

Завершая данную главу, сформулируем некоторые узловые положения воззрений вайбхашиков на проблему детерминант психической деятельности как в неизмененных состояниях сознания, так и применительно к психотехническому уровню системы.

Абхидхармистский анализ психики направлен не на исследование отдельно взятых психических процессов, но на исследование целостного функционирования сознания. И в этом смысле психические процессы классифицируются таким образом, чтобы максимально отчетливо проследить этапы смыслоообразования. Последнее обстоятельство особенно характерно именно для вайбхашики, так как оно служит отличительным признаком этой школы буддийской философии.

Таким образом, существенная черта абхидхармистской концепции психики состоит в системности этой концепции.

Центральное положение сознания в абхидхармистском анализе обусловлено доктринальной приуроченностью логико-дискурсивных построений, поскольку доктрина ориентирована на перестройку именно сознания.

Анализ психики по группам, самая последовательность перечисления групп, заданная доктриной, подвергается Васубандху логико-дискурсивной интерпретации в соответствии с общерационалистической установкой абхидхармистов. Автор «Энциклопедии Абхидхармы» вводит четыре критерия, объясняющие системный характер этой последовательности: степень «грубости», т. е. элементарности свойства проявленности сознания, «загрязненность» аффектами, вовлеченность в процесс смыслообразования, коррелятивность по отношению к психотехнической процедуре.

Последовательность перечисления групп соответствует трем сферам буддийского психокосма, или «трем сферам существования». Неизмененные состояния сознания определяются приматом в психике чувственно воспринимаемых качеств материи, и в силу этого в плане абхидхармистского анализа по группам неизмененным состояниям сознания соответствует группа материи как преобладающая в первой сфере существования (исходный уровень буддийского психокосма).

Измененные в ходе психотехнической процедуры состояния сознания разделяются на восемь ступеней йогического сосредоточения, признаваемые вайбхашиками в соответствии с классической буддийской традицией. Первые четыре соответствуют уровню буддийского психокосма, называемого «миром форм», и здесь в качестве преимущественной выступает группа чувствительности. Следующие три соответствуют уровню «мира не-форм», и определяющей для них выступает группа понятий. Восьмая, последняя, ступень характеризуется неприсутствием чувственных и ментальных различений и носит наименование «вершина опыта», но поскольку здесь сохраняется установка на сосредоточение, то и доминирует группа формирующих факторов. Единство всех психокосмических миров, или «сфер существования», определяется единством сознания; именно поэтому группа сознания и завершает пятичленную классификацию по группам.

Классификация дхарм по источникам сознания позволяет установить характер внешней детерминации процесса осознавания. В этой связи весьма существенно абхидхармистское различение объекта в плане его онтологического статуса, с одной стороны, и отражения на различных психических уровнях — с другой. Объект в его преходящем, причинно-зависимом бытии признавался вайбхашиками как реально существующий, и эта реальность никогда не подвер-

галась сомнению. В этом отношении объект рассматривался как реальная детерминанта процесса осознавания, и в этом сказывалась последовательно рационалистическая установка вайбхашиков.

Однако в последующем анализе внешний объект не играл никакой роли, поскольку сфера этого анализа ограничивалась кругом интрапсихических явлений. Исходя из этого, отражение объекта в сферах действия органов чувств получило новое терминологическое обозначение — с целью маркировки предмета *философствования*.

Внешний, материальный объект обозначался термином *васту*; отражение парциальных характеристик этого объекта в сенсорной сфере обозначалось термином *вишая*, причем в качестве такого «чувственного объекта» выступал не целостный образ внешнего объекта, но именно каждая парциальная характеристика в отдельности. Централизованное отражение внешнего, материального объекта в целостном акте психики определялось как ментальный объект — *аламбана*.

Понятие в интерпретации вайбхашиков неразрывно связано с соответствующим ему представлением и — транзитивно — с объектом внешнего мира как с объектом референции. В этом отношении вайбхашики выступали последовательными номиналистами. Тем не менее этот номинализм в своем генезисе определялся целями доктринального характера. Лингвофилософское знание позволяло специфицировать язык описания таким образом, чтобы упорядочить разнородные доктринальные положения в рамках дискурсивного уровня.

Классификация дхарм по классам элементов имела своей целью объединить дхармы в соответствии с их родовыми характеристиками, развернутыми во времени. Такой подход к анализу психической деятельности позволял теоретикам Абхидхармы объяснить континуальное развертывание психики, а следовательно, временную детерминацию психической деятельности в аспекте смыслообразования.

Переход от описания психической деятельности в языке дхарм к ее описанию в языке конкретных содержаний психического осуществляется посредством введения континуальных детерминант психической деятельности — свойств классов элементов. К таким свойствам относятся характеристики классов элементов «видимое–невидимое» и «обладание–необладание сопротивлением». Свойство «видимое» закрепляет связь языка дхарм с объектным языком содержаний

психического по наиболее общему параметру актуальной фиксации материального мира в психике.

Свойство «обладание сопротивлением» характеризует объектную детерминацию развернутого во времени целостного психического акта и прежде всего акта познавательного.

Свойство «благое—неопределенное—неблагое» характеризует психическую деятельность в доктринальном аспекте — в плане «накопления кармического следствия». Здесь важно отметить, что три причинно необусловленные дхармы, которые в своей совокупности конкретизируют доктринальное понятие нирваны, не относятся ни к благому, ни к неблагому, они неопределенны с точки зрения религиозно-нравственных представлений буддизма. Это объясняется тем обстоятельством, что нирваническое состояние предполагает остановку потока причиннообусловленной психической деятельности, и в силу этого оно ценностно нейтрально, т. е. не накапливает ни благих, ни неблагих кармических следствий.

Признание объектной детерминации психической деятельности опосредовалось авторитетом доктринальных положений, замыкавших аффективную сферу не на внешний объект, а на эгоцентрированную мотивационную сферу эмпирического индивида. Вследствие этого вайбхашики признавали только аффективные препятствия на пути к просветлению. Интеллектуальная сфера рассматривалась ими как нейтральная и нацело детерминированная процессом отражения в сознании внешнего объекта.

Эта черта абхидхармистского подхода существенным образом отличает рационализм вайбхашиков от философских установок махаянских систем, подвергших сомнению гносеологическую ценность объекта и стремившихся к его элиминации из поля сознания.

Психотехническая процедура базировалась на детальном анализе психики в ее эмпирически наличном состоянии, поскольку йогическому «окультуриванию» подвергались именно присущие психике, а не трансцендентные ей, различающие способности.



ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ

АБХИДХАРМИСТСКОЕ УЧЕНИЕ О СОЗНАНИИ



4

АБХИДХАРМИСТСКОЕ УЧЕНИЕ О СОЗНАНИИ

ИСТОЧНИКИ ЛОГИЧЕСКОГО ПОЗНАНИЯ

Теория процесса осознавания разрабатывалась абхидхармистами преимущественно в рамках классификации дхарм по классам элементов. Такой путь анализа объясняется тем, что этот третий тип тернарной классификации позволяет рассматривать целостные психические акты в непрерывности процесса смыслообразования, начиная от элементарного уровня различения и вплоть до завершающего этапа целостного осознания объекта.

Рационалистическая установка вайбхашиков, выразившаяся, в частности, в признании реальности внешнего по отношению к психике объекта, последовательно проводилась ими в вопросах детерминации не только чувственного опыта как такового, но и обусловленности сознания, в свою очередь, чувственными данными. В этой связи вайбхашики ввели представление об уровнях отражения объекта в индивидуальной психике, что существенным образом пополнило их понятийный аппарат.

Сознание, согласно абхидхармистской концепции, не могло обусловливаться внешним объектом непосредственно, поскольку процесс осознания осуществлялся на основе данных чувственного опыта, т. е. на основе парциального отражения объекта по сферам модальностей органов чувств и формирования первичных различающих когниций как элементов смыслообразования. Здесь важно, однако, подчеркнуть своеобразие подхода абхидхармистов к проблеме детерминации сознания. Поскольку элементарные различающие когниции,

согласно этому подходу, формулируются уже на чувственном уровне познания, то вводится понятие о специфическом ментальном органе чувств (манендрия), ответственном за эти когниции. Абхидхармисты специфицировали различающую способность сознания по сферам действия органов чувств и обозначили эти спецификации как пять видов чувственного сознания. Эти пять видов чувственного сознания и представляют собой различающее осознавание в своей актуальности. Именно поэтому они и выступают опорами целостного осознавания объекта.

Вайбхашики здесь же ставят вопрос о характере и последовательности детерминации сознания наличием внешнего объекта. В этой связи дополнительно проясняются проблемы восприятия объекта как в аспекте его парциальных характеристик, так и в плане генерализации чувственных данных. Вайбхашики рассматривают эти вопросы не только с точки зрения традиционной концепции психики, но и в аспекте материальной структуры как внешних объектов, так и воспринимающих их органов чувств. Как мы уже отмечали, абхидхармистская философия имела свою собственную атомистическую теорию, которая, однако, специально не рассматривалась в I разделе «Энциклопедии Абхидхармы». Апелляции к этой части теории мы обнаруживаем в тексте, когда речь идет именно о структуре вещества. Можно предположить, что атомистическая теория была чем-то достаточно хорошо известным и не требовала поэтому специального изложения.

Обращаясь теперь непосредственно к реконструкции взглядов Васубандху относительно перечисленных выше проблем, начнем с карики 33, касающейся вопросов ментального конструирования.

Здесь Васубандху излагает проблему ментального конструирования (викалпа), обусловливающего смыслообразование.

В общем списке дхарм системы вайбхашики ментальное конструирование не выделяется в качестве отдельной дхармы; таким образом, за эту операцию ответственны различные дхармы и, в частности, витарка (направленность). «Пять классов чувственного сознания неизменно связаны с направленностью и содержательностью и, следовательно, включают элементы ментального конструирования, но почему же тогда они называются авикалпака (неконструирующие)?» (см.: АКБ, I, 33).

Васубандху в своем комментарии дает этому следующее разъяснение. Ментальное конструирование в общем случае

представлено тремя аспектами — прирожденное (свабхава-викалпа), предицирующее (нирупана-викалпа) и связанное с памятью (анусмарана-викалпа). Только наличие всех трех видов обусловливает вполне ментальное конструирование. Пяти классам чувственного сознания свойствен только первый вид конструирования, который и есть направленность (витарка) чувственного сознания на свой объект. Ввиду отсутствия двух других видов конструирования эти пять классов и называются неконструирующими.

Прирожденное ментальное конструирование — это первичная способность чувственного сознания различать те или иные характеристики объекта и формулировать на базе этого различения остенсивные суждения. В суждениях данного типа предикат как таковой не вычленяется. Это «указующие» суждения наличного бытия, различающие то свойство объекта, на которое направлен определенный вид чувственного сознания. Именно поэтому прирожденное ментальное конструирование и есть направленность.

Здесь представляется уместным отметить, что способность к различению выделяется вайбхашиками как прирожденное свойство психики, которое в дальнейшем — в ходе высокоформализованной психотехнической процедуры — получает свое полное и законченное развитие. Иными словами, эта система направлена на окультуривание (бхавана) присущих психике различающих способностей, которые и рассматривались именно как присущие уже неизмененным состояниям сознания, а не как нечто сверхъестественное и трансцендентное.

Два других аспекта ментального конструирования, как уже говорилось выше, — это предицирующее ментальное конструирование и память как ментальное конструирование. Предицирующее ментальное конструирование определяется как эмпирическое различающее постижение (праджня). Термин праджня мы передаем здесь словом «постижение», чтобы вычленить именно «эмпирический» характер мудрости, о которой говорит в данном контексте Васубандху. Это не та высшая, «незагрязненная» праджня как мудрость-состояние, которая и есть цель учения, но простое, интеллектуальное постижение сознанием своего объекта. Результат этого постижения — предикативные суждения, и поэтому Васубандху называет такой тип постижения рассеянным (вьягра) ментальным постижением. Рассеянное означает несконцентрированное (асамахита), т. е. не связанное с йогическим сосредоточением,

Память (смрити) как тип ментального конструирования разделяется Васубандху на сконцентрированную и на несконцентрированную. Он подчеркивает, что всякая память — ментальная, т. е. память содержит свой объект как исключительно ментальный конструкт, ментальный образ.

Отсюда становится совершенно очевидным, что пять классов чувственного сознания чужды по своей природе двум последним аспектам ментального конструирования и в силу этого характеризуются как неконструирующие.

Первый вопрос, подвергающийся рассмотрению в данной карике, это вопрос о наличии объекта сознания (аламбана), на который направлена деятельность семи классов сознания и части дхармического класса, представленной явлениями сознания (АКБ, I, 33 и САКВ, с. 65).

Пять классов чувственного сознания — зрительное и т. д. — имеют в качестве своих объектов объекты чувственные, т. е. парциальные характеристики внешних объектов, которыми и обусловливаются сферы деятельности этих видов сознания. Однако поскольку речь идет здесь не только о восприятиях, но также и о представлениях, то чувственные объекты обретают в сознании свой целостный образ (аламбана), проявление которого и обусловлено ментальным конструированием.

Ментальное сознание (мановиджняна) и разум (манас) имеют в качестве своих сфер функционирования совокупные данные органов чувств как объект ментального опыта. Процесс смыслообразования передается в тексте автокомментария посредством логико-семантической переменной грахана (схватывание). «Схватывание» есть постижение целостного смысла, и поэтому переменная грахана может интерпретироваться как смыслообразование.

Та часть дхармического класса, которая включает дхармы, связанные с сознанием, или явления сознания, называется «имеющей объект» (саламбана) по своей природе (свабхава).

Элементы дхармического класса, несвязанные с сознанием, получают название «безобъектных» (нираламбана) по определению. К «безобъектным» — в этом именно отношении — относятся также десять классов материальных элементов.

Васубандху рассматривает два новых спецификатора — упатта и анупатта, характеризующих соотношение психического и материального. Логико-семантическая переменная упатта (присвоенное) вводится в I разделе «Энциклопедии Абхидхармы» в тех случаях, когда необходимо раскрыть взаимоотношение

материального субстрата органа чувств и соответствующей ему психической способности. «Присвоенное сознанием и связанными с ним явлениями» определяется Васубандху как наличная взаимосвязь между материальным субстратом и сознанием. Эта взаимосвязь реально фиксируется посредством того обстоятельства, что «польза» или «вред», приносимые организму как материальному субстрату, находят свое непосредственное отражение в функционировании сознания и связанных с ним явлений.

Пять классов чувственного сознания, класс ментального сознания и разум, определяющиеся как «имеющие объекты», а также та часть дхармического класса, которая включает явления сознания, получают название «неприсвоенное» (анупатта), поскольку эти классы элементов по определению не могут выступать в качестве материального субстрата. Именно по этой причине и класс звука (шабда-дхату) также описывается посредством спецификатора «неприсвоенное». Таким образом, спецификатор «неприсвоенное» определяют девять классов элементов.

Остальные классы элементов специфицируются как посредством упатта, так и анупатта. Классы органов чувств в их актуальном функционировании определяются как «присвоенные», т. е. сознание и связанные с ним явления отождествляются с органами чувств в момент их функционирования. Здесь необходимо иметь в виду, что в буддийской психологии каждому органу чувств соответствует определенный вид сознания. Каждый из этих видов сознания «присваивает» себе в качестве материального субстрата соответствующий актуально функционирующий орган чувств. Когда же речь идет о деятельности органа чувств в прошлом и будущем, то имеются в виду дхармы в соответствующем модусе времени, и они не могут рассматриваться как «присвоенные»; поэтому классы органов чувств в прошлом или будущем описываются как «неприсвоенные».

Классы материальных элементов — цвет-форма, запах, вкус и осязаемое — составляющие «неотъемлемую часть» (авинирбхагини), т. е. материальную основу органа чувств, существующего в настоящем времени, специфицируются как «присвоенные». Когда элементы этих же самых классов структурируют все то в человеческом организме, что не входит в схему тела («волосы на голове и теле, ногти и зубы, за исключением их корней... и т. д.»), то они рассматриваются как «неприсвоенные».

Здесь важно отметить, что ментальное сознание в качестве своего субстрата «присваивает»все тело целиком, поскольку манас как соответствующий орган чувств (манендрия) локализуется во всем теле, а не где-либо конкретно, и, таким образом, под субстратом сознания подразумеваются как материальные органы чувств, так и все то в человеческом организме, что входит в схему тела и связано с ощущением эмпирического «Я». Именно такая материя, согласно Васубандху, в обыденном словоупотреблении называется «живой».

Введение спецификаторов «присвоенное» и «неприсвоенное» имеет определенную нагрузку в аспекте религиозной прагматики системы. Если сознание «присваивает» себе материальный субстрат только в момент актуального функционирования органов чувств и существования последних в настоящем времени, то нет никакого основания для субстанциального рассмотрения индивидуальной психики. Введение спецификаторов «присвоенное» и «неприсвоенное» служит цели элиминировать представление об индивидуальном атмане. То, что в ортодоксальных системах индийского философского реализма рассматривается как индивидуальный, «невысший» атман, определяется Васубандху как «живая» материя, — как классы элементов, существующие актуально, и в этот настоящий момент «присвоенные» сознанием (упагрихата). Но поскольку те же самые классы элементов в модусах прошедшего и будущего времени не могут быть в настоящий момент «присвоены» в качестве своего материального субстрата, то для защиты субстанциалистских представлений об индивидуальной психике не остается никакой валидной аргументации.

Васубандху рассматривает соотношение классификационной категории «восемнадцать классов элементов» и понятий «великие элементы» (махабхутани) и производная материя (бхаутика), а также касается вопросов атомарной структуры десяти классов материальных элементов (АКБ, I, 35).

Десять классов материальных элементов включают производную материю и великие элементы как таковые. Четыре великих элемента, как указывает Васубандху, ссылаясь на доктринальный авторитет, могут быть включены только в класс осязаемого, поскольку единственно осязаемое как источник сознания дает представление о четырех великих элементах как таковых.

Остальные девять классов включают только производную материю. Семь видов производной материи (мягкость, твердость и т. д.), будучи свойствами великих элементов, могут также познаваться посредством осязания, и поэтому класс осязаемого включает наряду с великими элементами производную материю. Родовая характеристика элементов, входящих в класс осязаемого, — спраштавьята (осязаемость), и, следовательно, классу осязаемого соответствует только одна дхарма (спраштавья).

Остальные девять классов элементов характеризуются как производные (бхаутика). Единственный материальный элемент дхармического класса — «непроявленное» (авиджняпти) — также относится к производному, и поскольку непроявленное по своей внутренней природе едино, то оно полностью совпадает со своей родовой характеристикой (дхарма авиджняпти).

Семь классов сознания и дхармический класс, за исключением непроявленного, по определению не имеют соотношения ни с великими элементами, ни с проявленной материей.

Здесь особый интерес представляет то обстоятельство, что дхармы, связанные с сознанием, и дхармы, не связанные с сознанием, будучи характеристиками психического, находятся в том же отношении к материи, что и сознание как центрирующий фактор психики, хотя Васубандху подчеркивает, что сознание не может быть отождествлено с явлениями сознания.

Десять классов материальных элементов — пять классов органов чувств и пять классов чувственных объектов — представляют по своей материальной структуре атомарные агломераты (санчита), однако Васубандху ничего не говорит относительно материальной структуры непроявленного (авиджняпти). Особенного внимания заслуживает характеристика чувственных объектов как скоплений «в силу агломерированности атомов» (АКБ, I, 35). Пять классов чувственных объектов есть данные пяти органов чувств, или пяти сфер их функционирования (гочара). В силу того, что объекты состоят из агломератов атомов, пять классов чувственных объектов рассматриваются как скопления. Здесь достаточно эксплицитно представлено отражение материальной структуры внешнего мира в индивидуальной психике. Однако поскольку для описания внешнего мира и психики, как правило, используется единый язык, то о чувственном объекте (вишая) вполне

закономерно говорить в терминах внешнего объекта (васту или дравья), коррелятом какой-либо характеристики которого он является.

В плане собственно историко-философском указание на атомарную структуру пяти органов чувств является материалистическим по своей сути решением проблемы субстрата сенсорных способностей.

Васубандху ставит вопрос о соотношении практического оперирования с внешними материальными объектами и отражения этого оперирования в индивидуальной психике. Он выделяет три свойства операциональной деятельности по отношению к материальным объектам: расчленение, сжигание — сгорание и взвешивание (обладание весом).

Расчленение — это разделение потока (срота) агломератов атомов, из которых и состоят материальные объекты. Но эти объекты, «называемые топор, дерево и т. п.» (АКБ, I, с. 24) делаются известными субъекту через сферы функционирования органов чувств, т. е. как четыре класса материальных элементов — цвет-форма, запах, вкус и осязаемое. Именно поэтому данные четыре класса описываются в карике посредством логико-семантической переменной бахья (внешнее). Отношение расчленять — расчленяться таково, что его члены могут меняться местами — в зависимости от того, из каких агломератов атомов состоят внешние объекты, являющиеся членами данного отношения. Таким образом, расчленение есть расчлененный носитель, и поэтому в тексте автокомментария Васубандху называет расчленение дхармой, подчеркивая в противовес установке философского реализма неразрывность носителя и свойства.

Свойство расчленения полностью отсутствует применительно к органам чувств, хотя они суть материальные образования. Но органы чувств не исчерпываются своей материальной структурой, поскольку как таковые они и есть сенсорные способности.

При нарушении физической целостности организма психические способности прекращают свое существование: «Часть тела, отделенная (от целостного организма), не обладает психическими способностями» (см.: АКБ, I, 36). В этом положении содержится нечто неизмеримо большее, нежели наивное, выведенное из практики анатомо-физиологическое наблюдение, — здесь мы имеем эксплицитное указание на принципиальную целостность психики, на нерасчлененность

психических способностей в момент расчленения тела как субстрата психики.

Психические способности ввиду связи со своими материальными субстратами и определяются как «тонкая» материя, «подобная сиянию драгоценного камня». Поэтому такая тонкая материя и не расчленяет агломераты атомов. Она также не имеет веса и не сгорает.

Что же касается сжигания и взвешивания, то относительно этих свойств, как отмечает Васубандху, существуют разногласия. Некоторые абхидхармисты полагают, что сжигает только огонь как фундаментальный — «великий» — элемент (теджодхату), а взвешивается только тяжесть как таковая. Другие же утверждают, что эти операциональные действия происходят в сферах, известных как четыре класса материальных элементов (цвет-форма и т. д.).

Подводя итог сказанному здесь, необходимо отметить, что четыре класса материальных элементов рассматриваются в «Энциклопедии Абхидхармы» не только как сферы функционирования органов чувств, но также и как сферы отражения в психике практической деятельности. Таким образом, четыре класса внешних (бахья) элементов (цвет-форма, запах, вкус и осязаемое) выступают в абхидхармистском анализе как инвариантные характеристики материальных объектов.

В языке описания, используемом при этом анализе, термин вишая (чувственный объект) представляет концептуальный коррелят термина васту (реже дравья).

Десятью классами материальных элементов адекватно описываются сенсорные способности психики, сферы функционирования этих способностей и материальный субстрат органов чувств. Психика в своей целостности обладает относительной автономностью от своего материального субстрата.

Эти развитые эксплицитные представления, сложившиеся на базе диалектического подхода к анализу психической деятельности, обладали большой эвристической ценностью и в то же время служили теоретическим оружием в борьбе с теистическими представлениями, предопределившими психологический анализ в ортодоксальных системах.

Васубандху анализирует восемнадцать классов элементов в аспекте причинности, обусловливающей как психосоматическую структуру индивида, так и соотношение индивид — психокосм.

В автокомментарии к карике 37 эксплицируются первые три вида причинности: порождение созреванием кармического следствия, накопление и естественное вытекание. Сообразно этим трем видам соответствующие им классы элементов определяются как порожденные созреванием (випакаджа), накапливающиеся (аупачаика) и естественно-вытекающие (наихшьяндика).

Пять органов чувств детерминируются двумя видами причинности, соответственно которым они описываются как порожденные созреванием и накапливающиеся.

Порождение созреванием как вид причинности связано с доктринальными представлениями о карме и ее воздействии на психосоматическую структуру индивида. Возникновение органов чувств определенного качества, соответствующих той сфере психокосма, в которой протекает сансарное бытие индивида, детерминировано совокупностью прежних действий, влияющих на кармическое следствие. Разъясняя этот вид причинности по отношению к пяти классам органов чувств, Васубандху апеллирует к доктринальному авторитету, определяя эти классы как «следствие прежней деятельности». Иными словами, выделение этого вида причинности замыкает философский дискурс непосредственно на религиозно-доктринальные представления.

Эти же пять классов органов чувств именуются Васубандху аупачаика (накапливающиеся). «Накопление» (упачая) — это употребление соответствующей чистой пищи, уход за телом, сон и в особенности практика йогического сосредоточения. Благодаря всему этому органы чувств, которые представляют собой одновременно и материальный субстрат и психическую способность, приобретают должную качественную определенность. Васубандху отмечает, что «процесс накопления служит защитой для процесса созревания». Отсюда следует, что на уровне психосоматической структуры между этими двумя видами причинности существует тесная взаимосвязь. Здесь мы отчетливо прослеживаем влияние полиморфизма системы на каузальные представления: если причинение «порождения созреванием кармического следствия» характеризует доктринальный уровень системы, то непосредственно связанное с ним причинение как «накопление» — по преимуществу психотехнический, поскольку предписания относительно накопления предопределены целями религиозной прагматики.

Пять классов органов чувств определяются посредством логико-семантической переменной адхъятма (внутреннее). Введение этой переменной способствует истолкованию доктринального положения: «Эти шесть источников контакта надо понимать как следствие прежней деятельности» (см.: СН, II, 65). Это доктринальное положение подлежит истолкованию применительно к типу причинности «порождение созреванием», о котором говорилось выше. Но поскольку в сутре речь идет об источниках контакта, то применительно к пяти классам органов чувств это интерпретируется как внутренние источники сознания.

Класс слышимого — звук — в аспекте причинности определяется как накапливающееся и естественно-вытекающее, причем Васубандху подчеркивает, что звук не порождается созреванием кармического следствия. Это последнее положение Васубандху подкрепляет цитатой из Праджняптишастры: «Божественное сладкозвучие — один из признаков великого человека — возникает благодаря сознательному отказу от грубой речи».

В плане истолкования причинности здесь содержится крайне важный показатель. Религиозная доктрина учитывает наряду с кармической причинностью мотивационную установку на реализацию религиозной прагматики. Сознательный отказ от грубой речи и представляет собой один из видов этой реализации — «правдивую речь» — как одно из предписаний восьмеричного Благородного пути. Таким образом, соотношение созревающее — накапливающееся есть диалектическое соотношение противоположных типов причинности. Кармическая причинность в данный конкретный момент не зависит от субъекта, поскольку она связана с прошлым действием. Причинность по типу «накопление» определяется исключительно сознательной мотивацией. Диалектика этих типов причинности отчетливо демонстрирует взаимосвязь доктрины и методов индивидуальной религиозно-нравственной и психотехнической реализации предписанных доктриной целей. Наличие диалектики в казуальных представлениях способствовало элиминации жесткого детерминизма. Одного этого было бы достаточно, чтобы полностью отказаться от квалификации буддизма как фаталистической религии.

Звук, дискретный по своей природе, не порождается созреванием кармического следствия и связан только с сознательной установкой на «праведную речь»; поэтому класс звука

(«слышимого») определяется как накапливающийся. Но в то же время звук есть материальный процесс, обусловленный однородной, внутренне тождественной причиной, в силу чего класс звука получает определение «естественно-вытекающий».

Восемь классов элементов, не обладающих сопротивлением (апратигха), определяются в каузальном отношении через совокупность всех трех видов причинения. Эти восемь классов включают пять классов чувственного сознания, класс разума, класс ментального сознания и ту часть дхармического класса, которая связана с сознанием. Данные классы элементов нематериальны, и в своем существовании они обусловлены однородной, самотождественной причиной и причиной универсальной. Последняя, будучи четвертым видом причинности, тотально детерминирует качественную определенность сознания. Указание на универсальную причину специфицирует причинение по типу «естественно-вытекающее» применительно к сознанию и его явлениям. Эти же восемь классов элементов детерминированы кармической причинностью, но не являются накапливающимися, поскольку элементы, входящие в данные классы, лишены свойства сопротивления, нематериальны.

Четыре класса материальных элементов (цвет-форма, запах, вкус и осязаемое) — «порожденные созреванием, накапливающиеся и естественно-вытекающие». (АКБ, I, 38). Эти классы представляют собой сферы функционирования органов чувств и, следовательно, они — «порожденные созреванием» в силу свой функциональной связи с соответствующими им чувственными анализаторами. В то же время цвет-форма, запах, вкус и осязаемое суть концептуальные корреляты материальных объектов, и именно поэтому они — «накапливающиеся» и «естественно-вытекающие».

Васубандху выделяет абсолютно-реальное как вид нольпричинности: «Один (класс) обладает абсолютно-реальным» (АКБ, I, 38). Класс дхармических элементов включает три причинно-необусловленные дхармы, которые определяют абсолютно-реальное в силу своей непреходящести, беспричинности. Поэтому дхармический класс специфицируется как дравьяван («обладающий абсолютно-реальным»).

Далее Васубандху описывает пятый, последний вид психологической причинности, обусловливающий отказ от эгоцентрированной установки сознания, т. е. прерывание его инерциального развертывания в сансаре. Совокупность дхарм,

именуемая «принятие дхармического знания страдания», была отнесена Васубандху к разряду причинно обусловленного. Под нее подводятся дхармы, имеющие причины, но не подверженные притоку аффектов (АКБ, I, 4). «Принятие дхармического знания страдания» есть первый момент (кшана) реализации пути видения Благородных истин, мгновенный инсайт, «высвечивающий» принципиальную неудовлетворительность сансарного бытия индивида и способы его преодоления. В доктринальном отношении такое внеаффективное видение знаменует собой сознательный отказ от установки на сансару.

Дхармы, обеспечивающие в психике «принятие дхармического знания страдания», включены в классы разума, ментального сознания и дхармических элементов. Следовательно, причинность, обусловливающая эту совокупность, одновременно определяет и эти три класса. Васубандху называет данный тип причинности кшаника (мгновенный). Отсюда и три упомянутых выше класса также получают наименование мгновенных.

Но прежде, рассматривая семь классов сознания и часть класса дхармических элементов в аспекте причинности, Васубандху называл их естественно-вытекающими. Такой тип причинности характерен для неизмененных состояний сознания. Но в момент «принятия дхармического знания страдания» совокупность дхарм, структурирующая это новое, неаффективное состояние, детерминирована причинностью «мгновенной». Поэтому такое «принятие дхармического знания страдания» не является естественно-вытекающим. Все прочие причинно обусловленные дхармы — естественно-вытекающие.

Состояние сознания, именуемое «принятие дхармического знания страдания», реализуется благодаря дхармам, входящим в классы разума и ментального сознания, а остальные дхармы «сосуществующие с этим состоянием сознания», относятся к классу дхармических элементов.

На этом Васубандху заканчивает анализ пяти видов психологической причинности.

* * *

Сформулируем теперь положения абхидхармистской концепции источников логического познания, как это представлено в материале карик 33–38. Прежде всего необходимо отметить, что логическое содержание сознания рассматривается

Васубандху именно как процессуально формирующееся, а не как нечто явленное сознанию в готовом виде. Процесс формирования содержаний сознания описывается прежде всего как ментальное конструирование. Такое конструирование предполагает переход от данных чувственного познания к познанию логическому. Результат этого процесса состоит в формировании как актуального объекта сознания, так и обогащения содержаний разума. Три аспекта ментального конструирования — прирожденное как способность к различающему знанию, предицирующее и память — выступают необходимыми и достаточными условиями обобщения парциальных чувственных характеристик объекта в целостный образ.

Прирожденное ментальное конструирование — это выделение объекта как будущего содержания чувственного и логического знания. В силу этого данный аспект и не может быть ничем иным, как только свойством направленности, и выражается в остенсивном суждении.

Предицирующее ментальное конструирование — это формирование в сознании ведущего признака ментального объекта; этот аспект конструирования находит свое отражение в предикативном суждении.

Память представляет собой фон прежнего логического знания, и потому она «всегда только ментальная» (Васубандху). Именно в строгой логике такой диалектики Васубандху демонстрирует гносеологическую процедуру перехода от целостного внешнего материального объекта к парциальным чувственным его характеристикам, а затем уже к формулированию существенных признаков объекта и генерализации, ведущей к воссозданию целостного образа внешнего объекта, что и именовалось абхидхармистами объектом ментальным, объектом логического познания.

Формирование содержаний сознания анализируется Васубандху не как простая операция интеллекта, а как схема процесса отражения конкретного объекта в сознании.

Введение критерия «присвоенное — неприсвоенное сознанием» служит целям прояснения соотношения психических образов и материально-физиологического субстрата. Необходимо признать, что здесь мы имеем дело со своеобразной постановкой психофизической проблемы, которая также решалась Васубандху в духе рационализма и материализма. Васубандху придерживается той позиции, что психика имеет свой материальный носитель, без посредства которого она не могла

бы существовать в чувственном мире. Без актуального функционирования материально-физиологического субстрата психики, согласно автору «Энциклопедии Абхидхармы», содержания сознания не могут быть сформированы. Васубандху, таким образом, разрабатывал представление о психике как о системной целостности, и в этом отношении предложенное в «Энциклопедии Абхидхармы» решение проблемы немеханистично по своему существу.

Важно также обратить внимание на то обстоятельство, что, говоря о чувственном уровне познания материальных объектов, Васубандху указывает на существенную роль осязания. Первенствующая роль осязания в познании материального мира экспериментально доказана и теоретически осмыслена современной научной психологией. Осязание в его концепции выступает необходимым и достаточным источником чувственного постижения онтологического статуса материальных объектов.

Указание Васубандху относительно того, что сознание никогда не присваивает такие части материально-физиологического субстрата, как «волосы на голове и теле, ногти и зубы за исключением корней», существенно для понимания предложенного в I разделе «Энциклопедии Абхидхармы» решения психофизической проблемы тем, что фиксирует границу соотношения материального и психического. Эта граница очень четко намечена Васубандху — она соответствует «границе» нервной системы, хотя представление о нервной системе как таковой и не вводится по исторически понятной причине.

Васубандху вводит в свою концепцию также проблему отражения в психике операций с материальными объектами. Как делаются известными субъекту познания материальные объекты и что именно в психике ответственно за постижение смысла операциональной деятельности? Васубандху анализирует гносеологическую процедуру, обратную ментальному конструированию, — расчленение. Именно посредством этой процедуры и происходит актуальное формирование совокупности чувственных характеристик: субъект познания расчленяет наличный ментальный образ в актуальном присутствии объекта, т. е. парциальные чувственные характеристики объекта осмысляются в непосредственном сопоставлении с целостным образом. Эта операция анализируется как расчленение посредством осознавания свойств данного объекта, а не посредством одних только чувственных восприятий.

Здесь же Васубандху говорит об относительной автономности психики от своего материально-физиологического субстрата. Психика понимается им как целостность, вне которой познавательные способности органов чувств не могут быть проявлены. В этом отношении психическая целостность связана с физической целостностью организма.

Такие операции, как сжигание и взвешивание, в гносеологическом отношении интересовали древних индийцев в весьма большой степени. Сжигание постоянно наблюдалось ими, так как кремация была единственно приемлемым — с религиозной точки зрения — способом обихода тел умерших. При этом не могла не возникнуть познавательная проблема, так как актуально уничтожался внешний объект и одновременно объект чувственный. Васубандху также касается этой проблемы, но отмечает, что относительно нее и вопроса о взвешивании нет окончательной ясности. Применительно к взвешиванию это означает, что традиционная концепция вайбхашиков не включала представлений об иных, кроме обычных пяти, чувственных анализаторах, известных научной психологии сегодня. Тем не менее Васубандху говорит, что операция взвешивания познается чувственно, а не ментально.

Автор «Энциклопедии Абхидхармы» ставит вопрос о типах причинности, обусловливающих поток дхарм.

Важно подчеркнуть, что развитие представлений о причинной обусловленности психической жизни — наряду с концепцией процессуальности ее характера — является первостепенным по своей значимости вкладом абхидхармистов не только в классическую индийскую философию, но также и во всемирный историко-философский процесс.

Автор «Энциклопедии Абхидхармы» рассматривает психику как субъективную реальность, какова она и есть в действительности. В отличие от религиозно-философских систем брахманистского направления абхидхармисты основывали свою концепцию психического на причинно-следственном рассмотрении потока психической жизни. Однако они не только утверждали, что психика подчинена действию причинения как такового, но устанавливали комплексный характер этой причинности.

Пять видов причинности, выделенные Васубандху, практически полностью исчерпывают буддийскую концепцию причинной обусловленности психического. Первый вид причинности — «порожденное созреванием кармического следствия» —

характеризует не только доктринальный уровень системы, спроецированный в плоскость философского дискурса, но именно статический аспект причинения. Второй вид — «накопление» — характеризует собой актуальное действие мотивации. Выделение этого вида причинения связано с одной из основных идей, на которых базируется психотехническая практика — изменению сознания предшествует изменение психофизической природы, однако помимо осознанной мотивации такое изменение невозможно. Третий вид причинности — причинение «естественно-вытекающее» — указывает на существование в психике самотождественной объективной причинности наряду с другими ее видами. Четвертый вид причинности — универсальная причинность — специально анализируется Васубандху во II разделе «Энциклопедии Абхидхармы».

В I разделе Васубандху лишь упоминает об этом виде причинности. Однако это упоминание очень существенно, так как тем самым субъект встраивается в систему отношений внешнего мира. Одновременно с этим, поскольку универсальное причинение рассматривается наряду с другими видами причинности, универсальная причина не отрицает и причин другого рода. Пятый вид — причинение «мгновенное» — имеет психотехнический характер, поскольку оно связано с актуальным постижением первой «Благородной истины». Здесь существенным является то обстоятельство, что этому причинению подвержены только причинно обусловленные дхармы без притока аффектов, т. е. дхармы, принципиально не связанные с эгоцентрацией.

Завершая данный параграф, отметим также идею нольпричинности, вводимую Васубандху применительно к трем причинно необусловленным дхармам, посредством которых и структурируется логико-дискурсивная интерпретация идеологемы нирвана. Поскольку метод абхидхармистских классификаций, являющий собой одновременно и схему процесса логико-дискурсивного поиска, и способ фиксации его содержательного результата, тяготел к предельной степени универсальности, с неизбежностью должна была возникнуть идея класса с нулевым наполнением. А ввиду того, что абхидхармистская теория сознания излагалась применительно к классификации по восемнадцати классам элементов, концепция причинности должна была охватывать все дхармы без исключения — как причинно обусловленные, так и причин-

но необусловленные. Именно поэтому классификация видов причинности, предполагающая осмысление классов элементов собственно в аспекте действия причины того или иного вида, и включает представление о ноль-причинности.

КОНЦЕПЦИЯ ОПОР СОЗНАНИЯ

Изложение абхидхармистского учения о сознании завершается в I разделе «Энциклопедии Абхидхармы» концепцией так называемых «опор сознания». Эта концепция представляет собой результат теоретического осмысления проблемы соотношения сознания, психических образов и субстрата этих образов.

Для обозначения взаимозависимого отношения сознания и чувственных образов, а также чувственных образов и их субстратов и вводится философское понятие «опора сознания». Учение об опорах сознания в абхидхармистской теории призвано последовательно развить и углубить процессуальные представления о психической деятельности.

Обратимся теперь непосредственно к тексту Васубандху.

В последней части карики 38 и автокомментарии к ней Васубандху рассматривает вопрос о генетическом соотношении органа чувств как сенсорной способности и соответствующего ему вида сознания на примере классов органов зрения и зрительного сознания.

Ранее Васубандху уже касался проблемы функционального соотношения и соответствующего ему субстрата (адхиштхана), отмечая то обстоятельство, что в функциональном аспекте сознание «присваивает» свой материальный субстрат. Но поскольку орган чувств есть материя, по отношению к которой собственно сенсорная способность выступает атрибутом, то с необходимостью следует вывод, что материя обладает потенцией психического, причем последняя актуализируется как «тонкая» материя (рупа-прасада), структурирующая индрии (органы чувств).

Таким образом, классы сознания, разума и дхармических элементов противопоставляются десяти материальным классам, пять из которых характеризуют психофизическую основу сознания. Следовательно, генезис различных видов сознания и должен рассматриваться в непосредственном соотношении с актуализацией органов чувств как опор (ашрая) сознания.

Согласно Васубандху, «обретение» (пратилабха) сознания может происходить как одновременно с обретением соответствующей опоры, так и по отдельности (притхак). Это положение оставалось бы совершенно непонятным, если бы в предмете был только эмпирический индивид и чувственный мир (кама-дхату). Но поскольку логико-дискурсивный уровень системы имеет своей целью истолкование не только психотехнической практики адепта учения, но также и всей религиозной персонологии, то Васубандху рассматривает генезис сознания и его опор также применительно к существам психокосма, подвергшегося в популярной религии прямой онтологизации. Аналогичным образом интерпретируются и генетические соотношения между классами сознания и классами чувственных объектов (вишая), классами органов чувств и классами, представляющими сферы их функционирования (гочара).

Далее Васубандху переходит к рассмотрению свойств материальных элементов в их отношении к классам сознания, разума и дхармического класса. Первый вопрос, на который в связи с этим дается разъяснение: сколько классов элементов могут быть определены как внутренние (адхъятмика) и сколько — как внешние (бахъя)?

Соотношение внутреннее — внешнее уже вводилось имплицитно посредством соответствующих логико-семантических переменных, однако развернутого истолкования оно не получило. Но как вообще возможна оппозиция внутреннее — внешнее в системе, отрицающей существование субстанциального атмана? Васубандху отвечает на это с помощью интерпретации употреблений личного местоимения Я в различных текстах религиозно-доктринального уровня.

Поскольку сознание, «присваивая» весь организм в целом в качестве своей опоры, создает на базе этого самоотождествления эгоцентрированные представления, то именно сознание и выступает опорой эгоцентрации. И поэтому, как отмечает Васубандху, в переносном смысле сознание может быть названо атманом, предикатом которого в обычном словоупотреблении выступает местоимение «я» (АКБ, I, 39 и ВПВ, с. 27). Такова интерпретация Васубандху синонимичности употребления личного местоимения Я и понятия сознания в текстах религиозно-доктринального уровня. Исходя из рассмотренного истолкования авторитетных высказываний, мы можем понять принцип введения дихотомии «внутреннее —

внешнее» для классификационной категории «восемнадцать классов элементов».

В данной карике двенадцать классов — шесть видов сознания и шесть опор — определяются как внутренние, а шесть классов чувственных объектов — как внешние. В дискуссии, проводимой в этой связи, задается вопрос: могут ли шесть классов сознания называться внутренними, если они служат опорой сознания, только обретя статус разума (родовую характеристику этого класса)? Васубандху разъясняет, что по определению все восемнадцать классов элементов существуют в трех формах времени и поэтому любой вид сознания уже в момент своего возникновения обретает родовую характеристику класса разума. Если бы это не соответствовало реальному процессу развертывания сознания, то было бы невозможно определить признак класса разума.

Васубандху рассматривает такие спецификации классов элементов как «сопричастные» (сабхага) и «схожие с сопричастными» (татсабхага) (см. АК, I, 39).

Свойство сопричастности указывает на включение дхарм в индивидуальный психофизический поток (сантана). Схожесть с сопричастным означает потенциальную возможность такого включения. Класс дхармических элементов обладает свойством сопричастности во всех без исключения случаях, поскольку любой чувственный объект, понимаемый как совокупность сенсорных данных, непреложно выступает объектом для сознания, т. е. по его поводу с неизбежностью возникает дистрибутивная когниция (виджняна).

Сам по себе класс дхармических элементов есть объект безграничного (ананта) ментального сознания. Это последнее положение Васубандху иллюстрирует примером: «У всех Благородных с необходимостью возникает мысль: все — дхармы, не атман» (см.: АКБ, I, 39). А это, в свою очередь, означает, что безграничное ментальное сознание, имеющее в качестве своего объекта класс дхармических элементов, не предполагает существование индивидуальной субстанциальной психики, но предполагает существование только потока дхарм.

Словом «мысль» мы передаем здесь термин читта (сознание), который в определенном смысле противостоит термину виджняна (различающее постижение), обозначающему в узкоспециальном значении дистрибутивное знание. Сознание, разум и различающее постижение тождественны только

в одном отношении — они участвуют в образовании когниций на базе чувственных данных, ибо вся психика рассматривается в абхидхармистской философии в аспекте аккумуляции осознания. Если отдельные виды сознания имеют своим результатом простейшие различения, то разум ответствен за генерализацию этих различений, а собственно сознание высокопродвинутых адептов учения представляет собой мысль, способную к диалектическим обобщениям высокой степени абстрагирования. Такая мысль абстрагируется от субстанциального характера вещей, редуцируя последние к отношениям.

Одновременно сознание есть отдельная дхарма — читта, которую можно обозначить как единицу мышления (читтакшана). И в этом смысле каждая предыдущая единица мышления выступает объектом для последующей. Так Васубандху определяет содержательную континуальность мышления, подчеркивая, что в языке описания она может быть передана только дискретным образом.

Класс дхармических элементов во всех без исключения случаях определяется как «сопричастный». Однако остальные классы могут рассматриваться и как сопричастные, и как схожие с сопричастными в зависимости от актуального развертывания потока дхарм, образующего каждый индивидуальный поток психического.

Характеризуя классы органов чувств, Васубандху устанавливает их сопричастность или схожесть с сопричастностью на основе их функционирования в составе данного психофизического потока. Так, например, орган зрения определяется как сопричастный, если он «видел, видит или будет видеть цветаформы». Аналогичным образом рассматривается свойство сопричастности и применительно к разуму.

Классы чувственных объектов есть одновременно и сферы функционирования соответствующих органов чувств, и поэтому они — сопричастные или схожие с сопричастными в зависимости от деятельности коррелирующих с ними сенсорных анализаторов.

Здесь Васубандху останавливается на уточнении сугубо гносеологического характера: сопричастность органов чувств определяется индивидуально для каждого отдельного психофизического потока, поскольку орган чувств предполагает свой индивидуальный материальный субстрат. Относительно чувственных объектов свойство сопричастности означает

вхождение определенных дхарм одновременно во многие психофизические потоки. Поэтому данное свойство устанавливается не индивидуально.

Это «участие» дхарм в индивидуальных психофизических потоках разъясняется Васубандху метафорически — «принятие доли» или «долевое участие в деятельности». Свойство «схожести с сопричастным» устанавливается через общее в родовой характеристике.

Васубандху определяет классы элементов в аспекте реализации ведущей религиозной прагматики системы — отказа от аффективной эгоцентрированной личностной установки.

Нейтрализация (прахана) такой установки осуществляется посредством психотехнической практики, именуемой «путь видения Благородных истин» и практики йогического сосредоточения.

Десять классов материальных элементов и пять классов чувственного сознания содержат дхармы, действие которых может быть нейтрализовано не одномоментно, но только посредством разветвленной и систематизированной психотехнической процедуры (см.: АКБ, I, 40). Результат такой процедуры — устранение аффективности по отношению к чувственному миру, трансформация эгоцентрированной установки в области контакта с чувственным миром в план объективации, характеризующейся опытом «видения вещей как они есть».

Классы разума, ментального сознания и дхармических элементов содержат дхармы, «работа» с которыми предполагает троякий подход в процессе психотехнической процедуры. Дхармы без притока аффектов не требуют нейтрализации по определению. Дхарма «обретение» (прапти), будучи ответственной за включение новых дхарм в индивидуальный психофизический поток, структурирует его качественно-количественую определенность. Наименование этой дхармы связано с представлением о действии кармической причинности в сфере формирования индивидуального потока дхарм; тот или иной тип данного потока задается посредством прапти. «Сопровождение» (санучара) характеризует индивидуальный поток в аспекте фундаментальных свойств — возникновения и т. д. К этой же группе дхарм относятся 98 аффективных предрасположенностей (анушая) и сосуществующие с ними явления сознания. Таким образом, эта группа дхарм представляет собой совокупное психическое образование, нейтрализация

которого может быть осуществлена посредством видения (даршана), т. е. эта нейтрализация достигается одномоментно в акте «принятия дхармического знания страдания».

Остальные дхармы с притоком аффектов, входящие в классы разума, ментального сознания и дхармических элементов, нейтрализуются только посредством практики йогического сосредоточения, т. е. не одномоментно, а процессуально (АКБ, I, с. 29).

Нейтральная по своему кармическому характеру установка на родовую характеристику «обычный человек» (притхагджанатва), свойственна, согласно Васубандху, как высокопродвинутым адептам учения (витарага), так и тем, «у кого полностью устранены корни благого». Будучи по доктринальному определению «незагрязненной», она не может быть нейтрализована посредством видения.

Телесная и словесная деятельность, категорически небезразличная в кармическом аспекте, также не может быть нейтрализована посредством одномоментного видения, поскольку она представляет материальные дхармы.

Таким образом, согласно Васубандху, одномоментное «принятие дхармического знания страдания» само по себе еще не влечет нейтрализацию аффективной окрашенности психики, но только устраняет ядро эгоцентрации, обусловленное потенциальностью аффектов. Относительно прочих дхарм с притоком аффектов доктриной постулируется необходимость применения йогического сосредоточения.

Васубандху разъясняет значение термина дришти (воззрение) применительно к классификации по восемнадцати классам элементов. Дришти — результат суждения, обусловленный предварительным размышлением. Следовательно, по определению праджня как мудрость-состояние никогда не является «воззрением». Это — кардинальное отличие в трактовке мудрости буддийскими философами от того, что принято понимать под этим словом в философиях стран средиземноморского ареала.

Мудрость-состояние, возникшая одновременно с пятью видами чувственного сознания, как и всякая другая, загрязненная (клишта) и незагрязненная мудрость, не есть результат суждения и поэтому не является воззрением по определению (АКБ, I, 41).

Орган (и психическая способность) зрения и часть дхармического класса связаны с формированием воззрений, описываемых далее в тексте автокомментария.

Васубандху выделяет восемь типов воззрений, пять из которых классифицируются как ложные, поскольку они так или иначе замыкаются на эгоцентрацию. Среди последних главное место занимает догматическая вера в субстанциальное существование Я, в реальность «личности». Три типа воззрений характеризуются как «мирское истинное видение», «чистое видение обучающихся», т. е. еще не достигших состояния архата, и «чистое видение более не обучающихся», т. е. архатов.

Воззрения шраваков (обучающихся Дхарме) и архатов, как уже говорилось, получают название чистого видения, а поскольку воззрения тождественны суждениям, то представляется логичным сделать вывод, что это «чистое видение» ответственно за истинностные суждения.

Но почему же класс органов зрения также определяется как *дришти*? *Васубандху дает на это лаконичный ответ*: «Цвета-формы видит орган зрения, а не опирающееся на него сознание» (АКБ, I, 42). Он поясняет, что акт видения свойствен не всякому органу зрения, но только такому, который есть «сопричастный». Иначе говоря, глаз видит только в том случае, если он функционирует одновременно со зрительным сознанием, но не в других обстоятельствах. Таким образом, класс органов зрения также определяется как дришти, поскольку он служит материальной опорой при формировании воззрений. Определяющим условием здесь выступает наличие синхронно функционирующего зрительного сознания.

В связи с этим Васубандху приводит развернутую дискуссию о соотношении органа зрения и, шире, органов чувств с соответствующими видами чувственного сознания. Он излагает взгляды кашмирских и западных вайбхашиков, саутрантиков и теоретические положения виджнянавады, согласно которым именно чувственное сознание ответственно за акт зрительного восприятия.

Орган зрения воспринимает цвет-форму только в том случае, если отсутствует препятствие для света. Это главное условие зрительного восприятия выступает одновременно с условием возникновения зрительного сознания. И действительно, объекты как сфера функционирования органов зрения являются одновременно и опорами зрительного сознания. Орган зрения воспринимает свой объект даже в том случае, если он заслонен таким материальным препятствием, которое не мешает проникновению света: «Он видит то, что находится за стеклом,

облаком, прозрачным покрывалом или под водой» (АКБ, I, 42). Сознание же, будучи нематериальным, вообще индифферентно по отношению к непроницаемости, и если бы видело именно сознание, а не орган зрения, то условие зрительного восприятия не было бы одновременно условием возникновения зрительного сознания.

Перед Васубандху, однако, стояла задача дать логико-дискурсивную интерпретацию авторитетным доктринальным высказываниям касательно акта видения (например, «увидев цвета-формы органом зрения»). Такого рода высказывания давали значительный простор для философского дискурса, поскольку содержали возможность как буквальной, так и метафорической интерпретации. Это последнее в конечном счете и стало решающим обстоятельством в разведении гносеологических позиций различных школ буддийской философии. Виджнянавадины делали акцент именно на метафорической трактовке, выдвигая на первый план акт различающего осознания чувственных данных, который осуществлялся синхронно с актом видения[1].

Другие теоретики буддийской философии сосредоточивали свое внимание на доктринальном определении глаза как «двери для видения цвета-формы», истолковывая орган зрения только как инструмент, и отождествляли чувственное сознание с его инструментальной причиной.

«Но если сознание видит, то что тогда выступает субъектом различения?» — ставит вопрос автор «Энциклопедии Абхидхармы».

Васубандху дает на это следующий ответ: осознание цвета-формы и есть ее видение. Он говорит: «Сказать, что некоторое различающее постижение видит, значит сказать, что оно также и различает» (АКБ, I, 42). Но орган зрения не есть орган осознания, а только его опора. И Васубандху дополняет свою позицию цитатой из Вибхаши: «Увиденным называется то, что получено органом зрения, то, что воспринято зрительным сознанием» (там же). Иными словами, орган зрения видит, но не познает, а сознание познает благодаря лишь одному факту своего наличия.

Васубандху приводит оригинальную позицию саутрантиков, решающих эту проблему посредством редукции ее к ба-

[1] См.: АКБ, I, 42 и САКВ, с. 80, где Яшомитра отождествляет приводимую концепцию с виджнянавадинской.

зовому понятию буддийской философии — дхармам. Относительно акта видения и акта зрительного осознания саутрантики говорят: «Что здесь видит и что является видимым? Здесь нет действия, а только дхармы, только причины и следствия» (см.: АКБ, I, 42 и САКВ, с. 82). В практических целях, согласно саутрантике, можно пользоваться метафорами типа «орган зрения видит, сознание осознает». Однако реальный психофизический поток есть поток дхарм, и он целостен вне зависимости от того, в каких терминах осуществляется философский дискурс.

В данной карике и автокомментарии к ней Васубандху касается проблем дистантности функционирования органов чувств. Органы зрения, слуха и разум воспринимают объект дистантно и поэтому определяются как «недостигающие его непосредственно» (АК, I, 43). Васубандху коротко останавливается на соотношении парных органов чувств и возникающего на основе их функционирования единого чувственного сознания. Согласно его концепции парность органа зрения обусловливает отчетливость зрительных восприятий. Зрительное сознание не является двойственным на том основании, что имеет двойную опору, поскольку «в отличие от материи, сознание непространственно».

Орган зрения как дистантный анализатор воспринимает объекты на расстоянии, но в то же время не воспринимает «введенное в глаз лекарство». Это последнее утверждение призвано доказать, что непосредственный контакт с органом зрения не является необходимым условием для зрительного восприятия.

В связи с интерпретацией функционирования слуха Васубандху отмечает также и иную точку зрения, принимаемую некоторыми абхидхармистами, — поскольку орган слуха воспринимает звуки и внутри самого уха, то он может быть определен также и как «достигающий объект непосредственно».

Разум, будучи нематериальным (амурта), не может «достигать свои объекты» по определению.

Органы обоняния, вкуса и осязания не дистантные, а контактные и поэтому называются «непосредственно достигающими своего объекта» (АКБ, I, 43). «Достижение», согласно Васубандху, есть состояние нераздельности. В связи с этим определением он вводит в текст автокомментария фрагменты атомистических представлений, характерных для абхидхармистских школ. Если объект воспринимается в непосредственном

контакте с органом чувств, то естественно возникает вопрос о его материальной структуре.

При интерпретации понятия «непосредственно достигающее своего объекта» возникает вопрос: соприкасаются ли между собой атомы органа чувств и атомы внешнего объекта? В приводимой дискуссии Васубандху делает акцент на позиции кашмирских вайбхашиков, утверждающих, что такое соприкосновение не имеет места (АКБ, I, 43). Если бы атомы соприкасались полностью, то произошло бы механическое «слипание» материальных структур. Если же допустить, что атомы соприкасаются отдельными сторонами, то неизбежным следствием такого допущения станет утверждение, что атомы состоят из частей. А это неверно по определению.

Позиция кашмирских вайбхашиков связана со специфическими представлениями о роли фундаментального элемента ветра (ваю-дхату) в структуре производной материи. Поскольку сущностным свойством этого элемента является движение (ирана), его функция состоит в «рассеивании» и «соединении» атомов. Именно эта функция и положена вайбхашиками в основу объяснения происхождения звука.

Относительно непосредственной контактности органа чувств и объекта они придерживались позиции здравого смысла: непосредственная контактность состоит в том, что между ними нет ничего промежуточного. Соприкосновение имеет место не между отдельными атомами органа чувств и объекта, но между атомарными совокупностями (сангхата — корпускула), которые по определению состоят из частей и, следовательно, могут соприкасаться этими частями.

Затем Васубандху переходит к анализу количественных соотношений атомов органов чувств и соответствующих воспринимаемых объектов.

Согласно концепции вайбхашиков, три класса органов чувств — обоняния, вкуса и осязания — «воспринимают объекты, равные им по величине» (АКБ, I, 44). Вайбхашики полагали, что количество атомов органа обоняния равно количеству атомов объекта, и эти атомы в момент соприкосновения в акте восприятия порождают соответствующий вид сознания. Аналогичным образом возникают вкусовое и осязательное сознания.

Относительно органов зрения и слуха, осуществляющих дистантное восприятие, нет установленной закономерности

(аниямах) — иногда количество атомов органа чувства и объекта одинаково, иногда нет. Разум, нематериальный по своей природе, в этом отношении со своим объектом не рассматривается.

Отдельная проблема возникает в связи с расположением атомов органов чувств в человеческом теле. Васубандху дает подробную топографию расположения атомов сенсорных анализаторов и излагает взгляды вайбхашиков на атомарный аспект функционирования органов чувств (АКБ, I, 43). При внимательном рассмотрении приводимой топографии можно сделать вывод, что то, что Васубандху называет атомами органов чувств, находится в прямом соответствии с современными научными представлениями о расположении рецепторов.

Известный интерес представляет то обстоятельство, что атомы органов чувств, материальных по своей природе, есть атомы психических способностей. Таким образом постулируется материальный характер субстрата психики на атомарном уровне.

Васубандху отмечает, что не все атомы органа чувств функционируют одновременно — в то время как функционирует одна часть, другая может и не функционировать. Это относится по преимуществу к органу осязания. Согласно Васубандху, один атом органа чувств, входя в соприкосновение с одним атомом объекта (для контактных анализаторов), не способен породить соответствующий вид чувственного сознания: «Пять видов чувственного сознания возникают, имея в качестве опоры и объекта только совокупности атомов».

Отдельно Васубандху ставит вопрос о том, что представляет собой опора сознания в аспекте ее обусловливающего влияния на возникновение этого сознания. Объекты пяти видов чувственного сознания — в трех формах времени, однако существование опор сознания отлично от существования его объектов.

Опора ментального сознания — разум, т. е. состояние сознания, прекратившее свое актуальное существование. Что касается опор пяти классов чувственного сознания, то они двойственны. Актуальная опора — это орган чувств в его синхронном функционировании; одновременно разум также выступает опорой пяти классов чувственного сознания. Но поскольку разум — это состояние сознания, утратившее свою актуальность, «ставшее прошлым», то он как опора чувственного сознания получает наименование «прошедшая опора».

На примере зрительного сознания Васубандху рассматривает опоры наряду с условиями возникновения этого сознания. Он выделяет четыре условия: наличие органа зрения как синхронно возникающей опоры зрительного сознания; часть дхармического класса, представляющая собой явления сознания, прекратившие свое актуальное существование, как однородное и предшествующее условие возникновения зрительного сознания; разум, который выступает одновременно и опорой, и однородным предшествующим условием; дхармы, не относящиеся к уже определенным условиям.

Другие четыре вида чувственного сознания в своем возникновении должны, согласно Васубандху, также рассматриваться аналогичным образом. Применительно к ментальному сознанию разум, представляющий его опору, есть предшествующее условие возникновения этого вида сознания. Однако часть дхармического класса, включающая явления сознания, переставшие существовать, рассматривается как однородное и предшествующее условие возникновения ментального сознания, но не как его опора.

Почему опорой сознания выступают именно органы чувств, но не чувственные объекты, от которых также зависит возникновение сознания?

Васубандху указывает две причины. Во-первых, от состояния органа чувств (материального субстрата и психической способности) непосредственно зависит как сам факт возникновения сознания, так и качество этого сознания. Изменения же в чувственных объектах не влияют ни на качество, ни на процесс возникновения сознания. Во-вторых, сознание по своей природе специфично (асандхарана). Если чувственные объекты выступают одновременно объектами для возникновения и чувственного и ментального сознания, то орган чувств специфицирует возникновение только соответствующего вида сознания.

Кроме того, орган чувств одного индивида не может служить опорой для возникновения соответствующего вида сознания у другого индивида. Что же касается чувственных объектов, то они детерминируют возникновение сознания у любого индивида и поэтому также не могут определяться как опоры.

Далее Васубандху предлагает развернутую спецификацию видов сознания и соответствующих им органов чувств, чувственных объектов и материального субстрата в целом (тело

как организм) применительно к различным ступеням йогического сосредоточения и сферам психокосма.

Определенное затруднение здесь представляет интерпретация дескрипций типа «орган зрения первой ступени йогического сосредоточения» (АКБ, I, 46). Для правильного понимания стоящего за этой дескрипцией содержания необходимо постоянно иметь в виду, что речь идет не о «субстантивированном» индивиде, но о психофизическом потоке дхарм (праваха). В процессе психотехнической процедуры происходит качественное изменение этого потока, и поэтому философская интенция Васубандху фиксируется прежде всего на функциональном аспекте органа чувств, а не на его субстратности, на психической способности как таковой. Эта психическая способность, согласно смыслу психотехнической процедуры, подвергается качественному изменению, что и отражается в языке описания соответствующей дескрипцией.

Аналогичным образом следует интерпретировать дескрипции, относящиеся к телу как к организму, также представляющему составную часть потока дхарм.

Сознание же специфицируется как бы вторичным образом — в зависимости от спецификации своих опор.

Объекты в этой связи следует рассматривать, по-видимому, в двух смыслах — как качественно изменяющиеся сферы функционирования модифицирующей сенсорной способности и как специфическое наполнение сфер психокосма в аспекте религиозной мифологии.

Васубандху предлагает развернутый анализ специфики функционирования органов чувств в различных сферах психокосма.

Орган зрения, объекты или, точнее, сферы его функционирования (вишая в значении гочара), а также тело в целом «могут принадлежать к пяти сферам существования — к чувственному миру (камавачарани) и т. д., вплоть до четвертой ступени йогического сосредоточения включительно». Таким образом, в процессе психотехнической практики, согласно Васубандху, происходит не только трансформация зрения как психической способности, но и изменение сферы функционирования этой способности. Здесь необходимо отметить доктринальный аспект истолкования термина вишая применительно к различным сферам психокосма. Утверждается, что цвета-формы как объект зрительного восприятия могут принадлежать к различным сферам, но возможность стать

чувственными данными зависит от уровня развития органа зрения, и поэтому орган зрения, обладающий психической способностью, соответствующей определенной ступени йогического сосредоточения, не может видеть объекты, принадлежащие к более высокой сфере. Именно это обстоятельство и отражено в тексте карики формулой — «объект не выше, чем орган зрения».

Поскольку орган зрения выступает опорой зрительного сознания, то в плане сфер психокосма уровень зрительного сознания соответствует степени трансформации зрительной способности. Здесь имеется существенное ограничение: зрительная способность трансформируется до четвертой ступени йогического сосредоточения включительно, а зрительное сознание функционирует только в чувственном мире и в первой дхъяне. В дальнейшей процедуре трансформации психики зрительное сознание как таковое не участвует.

Зрительная способность принадлежит либо к той же самой сфере психокосма, что и тело в целом, либо к более высокой. Это означает, что трансформация психической способности в процессе психотехнической процедуры осуществляется быстрее, чем трансформация физического субстрата. Именно это и отражено в формуле Васубандху — «орган зрения не ниже, чем тело».

Относительно объектов зрительного сознания утверждается, что они, как и самое сознание, по отношению к телу могут принадлежать как к более высокой, так и к более низкой сфере существования.

Аналогичным образом рассматривается и орган слуха, чему посвящена первая часть данной карики.

Что касается органов обоняния, вкуса и осязания, контактных по своей природе, то в аспекте трансформации эти способности определяются ступенью тела; ему в тексте соответствует дескрипция — «собственная сфера существования». Обонятельное, вкусовое и осязательное виды сознания функционируют в той же самой сфере, что и их опоры. То же самое говорится и об объекте. Относительно осязательного сознания делается уточнение: оно может функционировать также и в более низкой сфере.

Для класса разума закономерность этих корреляций не установлена. Иногда разум функционирует в той же самой сфере существования, что и тело, ментальное сознание и дхармический класс. Иногда — в более высокой или более низкой сферах.

Васубандху отмечает в этой связи: «При теле, принадлежащем к пяти сферам существования, разум и прочие (т. е. класс ментального сознания и дхармический класс) могут принадлежать ко всем сферам в зависимости от времени пребывания в йогическом сосредоточении (или) рождения» (АКБ, I, 47). Пять сфер существования, как говорилось выше, включают чувственный мир и четыре ступени йогического сосредоточения, известные в доктрине под названием «мир форм». За пределами этих пяти сфер, в мире не-форм, тела как такового не существует по определению, и поэтому разъяснение Васубандху касается только чувственного мира и мира форм.

Особого внимания заслуживают термины самапатти и упапатти. Первым термином в общем случае описывается вхождение адепта в состояние йогического сосредоточения и пребывание на определенной его ступени, т. е. этот термин касается собственно психотехнической процедуры и принадлежит ко второму, психотехническому уровню системы.

Термин упапатти характеризует так называемые формы рождения религиозно-мифологических существ, которые, согласно доктрине и ее интерпретации в популярной религии, населяют сферы онтологизированного психокосма. Таким образом, термин упапатти в своем специальном значении всецело принадлежит к доктринальному уровню системы. Но поскольку Васубандху дает в «Энциклопедии Абхидхармы» полный анализ, то в область логико-дискурсивного истолкования с неизбежностью должны были войти и религиозно-мифологические представления, обусловленные доктриной.

Философский дискурс не элиминировал доктрину и не ставил целью подменить эту доктрину философией. Именно в силу этого обстоятельства на область религиозной мифологии с неизбежностью экстраполировались все абхидхармистские интерпретации, предметом которых выступала человеческая психика.

Абхидхармисты строго различали собственную сферу анализа, а именно — описание процесса трансформации индивидуальной психики в ходе реализации религиозной прагматики системы, и в этой связи употребляли термин самапатти[2].

[2] Восьмой раздел «Энциклопедии Абхидхармы» носит название «Самапатти-нирдеша» (Учение о йогическом сосредоточении), т. е. анализ трансформации психики.

В последней карике I раздела «Энциклопедии Абхидхармы» Васубандху завершает анализ классификации дхарм по восемнадцати классам элементов.

Первый вопрос, который ставится в этой карике, касается познавательной способности сознания: какими из шести видов сознания познаются восемнадцать классов элементов (см.: АКБ, I, 48). Такая постановка проблемы интересна прежде всего тем, что по восемнадцати классам элементов классифицируются дхармы, входящие в индивидуальный психофизический поток (сантана), и, следовательно, сознание познает только то, что входит в состав этого потока как коррелят внешнего объекта. Таким образом, в сферу познавательного функционирования сознания вводятся не внешние объекты сами по себе, но только вишая. Наряду с этим сознание осуществляет свою познавательную интенцию по отношению к явлениям, сопровождающим сознание.

Эта характерная для абхидхармистской философии гносеологическая установка направлена исключительно на познание психики и в известной степени абстрагировала себя от внешнего мира. Такая специфическая ориентация гносеологии только и могла развиться именно в рамках религиозно-философской системы, весь философский дискурс которой был подчинен целям анализа психической деятельности в измененных и неизмененных состояниях.

Пять классов элементов, определенные как внешние, — цвет-форма, звук, запах, вкус и осязаемое — познаются двумя видами сознания: соответствующий вид чувственного сознания фиксирует ощущение и восприятие, а ментальное сознание осуществляет генерализацию и целостное смыслообразование.

Остальные тринадцать классов элементов могут быть познаны только одним видом сознания — ментальным.

Васубандху вводит такую характеристику классов элементов, как вечное и невечное. Поскольку абсолютные причинно необусловленные дхармы выступают единственным неизменным элементом психофизического потока, то часть дхармического класса, представленная этими дхармами, — вечная. Все прочие классы элементов — преходящие, или невечные.

Васубандху завершает анализ классов элементов введением предикации «психическая способность». Введение этой предикации как «доминирующего фактора» обусловлено тем,

что именно психические способности в своем функционировании определяют психофизический статус индивида.

В освященном доктриной списке психических способностей содержится 22 названия, включающие наряду с элементарными сенсорными способностями способность завершенного знания (аджнятавиндрия). Васубандху относит эти 22 способности к части дхармического класса и к двенадцати классам элементов, определяемым как внутренние.

В аспекте архитектоники «Энциклопедии Абхидхармы» введение списка психических способностей представляет переход к ее второму разделу — Индрия-нирдеша («Учение о факторах доминирования в психике»).

* * *

Подведем краткий итог абхидхармистской концепции опор сознания. Эта концепция с необходимостью должна рассматриваться в историко-философском анализе в двух взаимосвязанных отношениях. В плане полемики с брахманистскими религиозно-философскими системами концепция опор сознания призвана окончательно преодолеть идею субстанциального атмана применительно к анализу содержаний сознания. Одновременно с этим в рамках абхидхармистского учения о сознании концепция опор сознания не может быть осмыслена иначе как попытка расчленить внешние и внутренние условия формирования содержаний сознания.

Чувственное сознание, согласно Васубандху, детерминировано двояко — логическим результатом сенсорного постижения внешнего объекта и эмпирически наличным состоянием органа чувств индивида. В этой связи хочется отметить указание Васубандху на то, что одни и те же чувственные объекты могут актуально выступать опорами чувственного сознания различных индивидов, познающих эти объекты одновременно. Вместе с тем Васубандху подчеркивает, что орган чувств одного индивида не может выступать опорой сознания для другого индивида. Это очень важное замечание в гносеологическом смысле, поскольку оно позволяет избежать неверной трактовки абхидхармистской философии в духе основоположений эмпириокритицизма или субъективного идеализма. Рационализм вайбхашиков отчетливо проявляется в концепции опор сознания — парциальные характеристики внешних материальных объектов не претерпевают искажения в процессе чувственного познания и в ходе своего

отражения в психике различных индивидов выражаются в форме одного и того же результата, когда этот процесс осуществляется посредством индивидуальных органов чувств.

Завершая данную главу, отметим характерную черту, свойственную абхидхармистской философии в целом. Рамки этой философии предопределены основоположниками буддийской доктрины, и, следовательно, философская трактовка субъекта как такового не могла осуществляться иначе, как только в контексте психотехнической практики, имевшей своей целью нейтрализацию индивидуальной субъективности. Именно поэтому анализу субъективности абхидхармисты уделяли самое пристальное внимание. Эта установка привела к очень тонкому вычленению целого ряда проблем, связанных с сознанием. Таким образом, учение о человеческой субъективности представляет наиболее сильную сторону абхидхармистской философии.





ГЛАВА ПЯТАЯ

ФАКТОРЫ ДОМИНИРОВАНИЯ В ПСИХИКЕ



5

ФАКТОРЫ ДОМИНИРОВАНИЯ В ПСИХИКЕ

Второй важнейший аспект абхидхармистской теории сознания представлен учением о факторах доминирования в психике — психических способностях (индрия). Обращаясь к анализу этого учения, мы прежде всего должны остановиться на проблеме абхидхармистской семантики понятия indriya. Данное понятие в значении «орган чувств» известно каждому, кто сталкивается с эпистемологическими сочинениями индийских мыслителей, к какой бы школе и философскому направлению они ни принадлежали.

Автор «Энциклопедии Абхидхармы», разъясняя общее значение этого понятия, трактует его как парамайшварья — фактор господства, доминирующий фактор (АКБ, II, 1). Но почему же в таком случае индрия применяется для обозначения органа чувств и способности чувственного восприятия в пяти его модальностях — зрение, слух, обоняние, вкус, осязание? В процессе возникновения актуальных содержаний сознания, опирающихся на данные восприятия, органы чувств выступают в роли доминирующих факторов, так как помимо функционирования способностей чувственного восприятия сознание бессильно в постижении объектов внешнего мира — оно не располагает данными для ментального конструирования образов этих объектов. Именно поэтому частное значение понятия «индрия» — «орган чувств» — охватывается общим значением — «фактор доминирования», т. е. содержание понятия «индрия» не исчерпывается «органом чувств».

Итак, помимо процесса чувственного восприятия сознание не способно сделать внешний объект своим достоянием. В области восприятия такой парциальной характеристики объекта, как звук, безраздельно господствует слух, и зрение здесь бессильно. Но в области осознавания слышимого и видимого, двух различных по модальности характеристик, которые могут принадлежать одному и тому же объекту, господствует разум (манас). А это, в свою очередь, означает, что понятие «индрия» имеет более широкий объем, нежели «орган чувств».

Абхидхармистский анализ факторов доминирования в психике всецело базируется на матричном списке двадцати двух индрий, т. е. перечне, освященном буддийской канонической традицией. В нем зафиксированы не только те индрии, которыми оперируют живые существа в своей обыденной практике, но также и те, которые актуализируются в процессе достижения Просветления. Данный матричный список включает следующую номенклатуру: зрение, слух, обоняние, вкус, осязание, разум, женственность/мужественность, жизнеспособность, способности удовольствия/страдания, удовлетворения/неудовлетворения, невозмутимости, веры, энергии, памяти (мудрости), познания еще не познанного, глубинное знание и совершенное знание. Три последние индрии именуются чистыми, т. е. не подверженными притоку аффектов. Они представляют собой факторы, которые последовательно доминируют на соответствующих стадиях пути достижения архатства. Иными словами, три чистые индрии возникают в психике только в процессе ее направленного преобразования.

Как мы помним, живое существо, с точки зрения теории дхарм, есть процессуальная совокупность причинно обусловленных элементарных состояний (дхарм) и дхарм необусловленных, абсолютных. Развертывание причинно обусловленных дхарм, стимулируемое притоком аффектов (клеша) и закономерностями созревания кармического следствия, неизбежно приводит к старению и смерти, а затем и к новому рождению в соответствии с фундаментальным законом взаимозависимого возникновения. Это сансарное существование, в пределах которого сознание является рабом аффектов, прежде всего ложных эгоцентрированных воззрений и кармических результатов прошлой деятельности. Такое самовоспроизводящееся рабство может быть преодолено лишь

в том случае, если будет достигнута остановка потока причинно обусловленных дхарм. Необходимым условием Просветления выступает нейтрализация аффектов, что, в свою очередь, приводит к редукции потока дхарм к абсолютным (причинно необусловленным) состояниям. Абхидхармистский анализ доминирующих факторов и строится с учетом этой общей перспективы преобразования психики.

Логика анализа эксплицирована самим Васубандху, что и позволяет выделить три основные группы вопросов, рассматриваемые в учении о двадцати двух индриях:

— определение областей, в которых доминируют вышеперечисленные двадцать два фактора, дефиниции, классификации и типологии индрий (АКБ, II, 1–21);

— феноменологические закономерности совместного возникновения причинно обусловленных дхарм — материальных; дхарм сознания и явлений сознания; формирующих факторов, дхарм, не связанных с сознанием, но и не материальных (АКБ, II, 22–48);

— причины и условия функционирования психики в неизмененных и измененных (направленных на достижение Просветления) состояниях сознания (АКБ, II, 49–74).

Второй раздел «Энциклопедии Абхидхармы», посвященный учению о факторах доминирования в психике, весьма интересен в плане выявления базовых различий между школами вайбхашика и саутрантика. Васубандху преподавал систему абхидхармистской философии весьма продвинутым ученикам, глубоко знавшим каноническую традицию, буддийскую религиозную доктрину. В пользу этого свидетельствует текст автокомментария, насыщенный фрагментами нормативных дискуссий, содержащими различные точки зрения относительно философской интерпретации тех либо иных доктринальных положений, непосредственно связанных с проблемой анализа индрий.

Как правило, приводимые Васубандху дискуссии — это споры между строгими вайбхашиками и саутрантиками. Различие между этими двумя абхидхармистскими школами, как мы уже об этом говорили, касаются в основном интерпретации принятой номенклатуры дхарм. Вайбхашики утверждали, что все без исключения дхармы обладают онтологическим статусом, т. е. они есть «реальные сущности». Именно в данном отношении как синоним «дхармы» активно использовался термин дравья, за которым в брахманистской философии закре-

пилось основное значение «субстанция». Абхидхармисты же употребляют этот термин только для указания на онтологический статус, реальное бытие дхарм — проявленных в трех модусах времени элементарных состояний. Вайбхашики проводили свою позицию бескомпромиссно: все дхармы реальны, будь то материальные дхармы (соматический аспект психической деятельности), сознание и явления сознания (нематериальные дхармы) или дхармы — формирующие факторы (санскары — не связанные с сознанием нематериальные дхармы, обусловливающие целостность психической деятельности), и, разумеется, дхармы абсолютные. Саутрантики, напротив, отказывали в реальном существовании дхармам, не связанным с сознанием. Формирующие факторы (санскара) для саутрантиков — это не более чем системные концептуальные единицы описания, не обладающие онтологической референцией.

Особенность дискуссий между вайбхашиками и саутрантиками, которые мы обнаруживаем во втором разделе «Энциклопедии Абхидхармы», состоит в том, что, обмениваясь аргументацией и контраргументацией, противники никогда не приходят к общей точке зрения. Как правило, спор завершается тем, с чего он и начинался, — позиция вайбхашиков по конкретной проблеме либо провозглашается «соответствующей системе воззрений в целом», либо говорится, что эта позиция «соответствует истине». Нормативная структура дискуссий имеет следующий вид: вайбхашики предлагают цепь аргументов, но они, эти аргументы, не принимаются саутрантиками в качестве однозначно доказывающих реальность всех дхарм; контраргументация саутрантиков, в свою очередь, оказывается логически бессильной разбить исходный тезис вайбхашиков.

В этой связи возникают однако, как минимум, два вопроса. Во-первых, что представляет собой «последний аргумент» вайбхашиков (верность какого-либо конкретного философского положения системе умозрения в целом, «соответствие истине»)? Почему этот логически бессодержательный и декларативный «последний аргумент» не отвергается оппонентом-саутрантиком? Во-вторых, если дискуссии вайбхашиков и саутрантиков бесплодны, если спорящие ничего не могут друг другу доказать, то с какой целью Васубандху включил подобные диспутальные фрагменты в текст трактата?

Ответ на первый вопрос заставляет нас вспомнить, что кашмирские вайбхашики (сарвастивадины) возводили истоки своей

школы к легендарным составителям Абхидхарма-махавибхаша-шастры, очень авторитетного пространного комментария к Джнянапрастхане, одному из семи трактатов канонической Абхидхармы сарвастивадинов. Согласно преданию, заслуга создания этого комментария принадлежит «архатам Кашмира». В контексте буддийской религиозно-философской традиции этот факт означает, что истинность умозрения школы вайбхашиков подтверждается совершенным знанием, которым располагали древние учителя, разработавшие теоретические основы этого умозрения. Таким образом, тезис «все дхармы существуют (сарвасти)» может быть использован в дискуссии как логически валидный аргумент.

С другой стороны, когда мы говорим о школьных интерпретациях принятой абхидхармистами номенклатуры дхарм, необходимо иметь в виду генезис этой номенклатуры. Список дхарм — результат определенной теоретической работы над первым разделом канона, т. е. собранием сутр — бесед и поучений Бхагавана, отнюдь не имевших в качестве специальной цели экспликацию номенклатуры дхарм. Проиллюстрируем это на характерном примере. В сутре сказано: «По причине порождения, обретения и обладания десятью дхармами «тех, кому более нечему учиться» (т. е. десятью дхармами архатов), он становится благородным...» Что означают в данном контексте слова «обретение» и «обладание»? Нужно ли толковать их терминологически — как наименование определенной, реально существующей дхармы или эти слова следует понимать нетерминологически, по аналогии с другим, зафиксированным в сутре высказыванием: «О, монахи! Царь-чакравартин (буддийский благородный Властелин вселенной) обладает семью драгоценностями...»? Кашмирские вайбхашики поступили следующим образом: они выбрали все контексты, где слово «обладание» употребляется в связи с характеристикой психической деятельности и применительно к совокупности этих контекстов закрепили за «обладанием» (прапти) статус термина, т. е. слова со строго фиксированным техническим значением. В остальных контекстах, где имеется в виду обладание объектами внешнего мира, данное слово теряет признаки термина, в частности, строго ограниченную предметную область значения. Терминологически «обладание» означает факт включения в индивидуальный набор дхарм какого-либо нового элементарного состояния («обретение» новой дхармы) и функционирование этого или како-

го-либо другого элементарного состояния в индивидуальном потоке дхарм («владение» дхармой в прошлом, настоящем и будущем). Таким образом, вайбхашики толковали «обладание» («обретение» и «владение») как специфическое реальное элементарное состояние психики, ответственное за формирование индивидуального потока дхарм. «Обладание» они относили к нематериальным дхармам, не связанным с сознанием, т. е. к самскарам.

Такая трактовка вызывала решительные возражения со стороны саутрантиков. Прежде всего они указывали на тот факт, что в сутрах ничего не говорится относительно онтологического статуса «обладания». А это, в свою очередь, дает основания трактовать его лишь как элемент словесного описания процесса формирования индивидуального потока, но не в качестве реальной сущности. Кроме того, саутрантики усматривали в рассуждениях вайбхашиков о формировании индивидуального потока дхарм логически ущербную тенденцию к дурной бесконечности: если какая-либо дхарма включается в поток вместе с «обладанием» этой дхармой, то сама дхарма «обладание» потребует еще одного «обладания» и т. д. В ответ на эти возражения вайбхашики излагали логико-дискурсивную процедуру, исключающую бесконечное умножение числа «обладаний», необходимых для функционирования индивидуального потока дхарм в прошлом, настоящем и будущем.

Таким образом, соответствие данной трактовки «обладания» истине, во-первых, и системе вайбхашиков, во-вторых, означает апелляцию к Абхидхарма-махавибхаша-шастре, обусловившей своим содержанием структуру проблематики и направление ее разработки в «Энциклопедии Абхидхармы».

Васубандху скрупулезно фиксирует не только конкретные пункты расхождений между вайбхашиками и саутрантиками, но и частные точки зрения так называемых иноземных учителей, в частности, абхидхармистов, учивших за пределами западных границ Кашмира. В числе студентов Васубандху были и вайбхашики, и саутрантики, и, возможно, последователи иноземных наставников. Получая наставления в Абхидхарме, они оттачивали в кратких дискуссиях с учителем свои собственные школьные позиции, а не пассивно усваивали единую точку зрения. Все ученики Васубандху чтили Слово Будды и монашескую дисциплину, и это служило необходимым

и достаточным условием их принадлежности к Дхарме. В аспекте философского осмысления религиозной доктрины и теоретического истолкования психотехнической практики последователи Дхармы располагали интеллектуальной свободой в выборе определенной школьной традиции. И вайбхашики, и саутрантики, и последователи иноземных учителей видели смысл своей монашеской жизни и изучения Абхидхармы в продвижении к идеалу архатства, в достижении совершенного знания. Учитель Васубандху, оберегая интеллектуальную свободу своих учеников, сохранял тем самым единство и целостность абхидхармистского направления в буддийской религиозной философии.

Несколько слов необходимо сказать и о стилистике дискуссий. Как правило, в этих дискуссиях не обнаруживаются развернутые силлогизмы, что чрезвычайно затрудняет понимание хода рассуждений для читателя, не знакомого с теорией индийского пятичленного силлогизма[1] и базовым делением логического вывода на умозаключение-для-себя и умозаключение-для-других. Умозаключение-для-себя — это первичный по отношению к словесной демонстрации интеллектуальный процесс постижения связи между объектами на основе усмотрения признака, манифестирующего эту связь. Умозаключение-для-другого — это силлогизм в собственном смысле слова, т. е. вербальная демонстрация, позволяющая оппоненту осуществить идентичный интеллектуальный процесс.

Операция «усмотрения признака» выступает связующим звеном между этими двумя видами умозаключения. Умозаключение-для-другого в эпоху создания «Энциклопедии Абхидхармы» еще не было преобразовано в трехчленный силлогизм, соотносимый с аристотелевским, и имело характер традиционного индийского пятичленного доказательства. Первый его член представляет собой операцию простого приписывания — соотношение предиката с субъектом (проблематичным локусом предицирования); второй — это приписывание локусу признака, манифестирующего предикат, т. е. того самого признака, усмотрение которого и обнаруживает на логическом уровне реальную связь между объектами.

[1] На русском языке эта теория подробно изложена в трудах Ф. И. Щербатского, а также в исследованиях, сопровождающих публикацию перевода трактатов индийского логика и гносеолога Аннамбхатты (см. раздел «Литература» настоящей монографии).

Третий, четвертый и пятый члены силлогизма, в отличие от двух первых, — утверждения, а не приписывания. Так, третий член — гомогенный пример — демонстрирует связь субъекта и предиката применительно к непроблематичному локусу, т. е. такому локусу, где эта связь обладает природой неизменного сопутствования, где она для всех очевидна. Четвертый и пятый член отождествляет характер связи субъекта и предиката в проблематичном и непроблематичном локусах.

Важно подчеркнуть, что в дискуссиях, включенных в «Энциклопедию Абхидхармы», пятичленные силлогизмы никогда не приводятся в полном объеме: дискутирующие обычно ограничиваются приведением гомогенных примеров или их оспариванием, демонстрируя тем самым ошибочность логического основания вывода. Подобная стилистика дискуссий свидетельствует в пользу того, что к изучению Абхидхармы допускались лишь ученики, хорошо подготовленные в области логики и гносеологии. Вне знания теории пятичленного силлогизма абхидхармистские дискуссии, касающиеся теории дхарм, не могут быть правильно поняты и представляются весьма темными, и наступает неизбежная утрата предмета рассуждения.

Изложение учения об индриях в «Энциклопедии Абхидхармы», исключительно богатое теоретическим анализом измененных состояний сознания, йогического созерцательного опыта, полностью опровергает укоренившееся, к сожалению, в нашей культуре мнение, что буддийская традиция в целом чужда интеллектуальному, бесформенна, интуитивна. Результаты познания, согласно абхидхармистской методологической установке, могут и должны быть адекватно выражены в словах и вполне доступны логико-дискурсивному анализу.

Содержательно невыразимо в словах только состояние нирваны, ибо оно предполагает полное прекращение процесса развертывания потока сознания во времени. Однако анализу подлежит путь достижения этого состояния. Относительно нирванического состояния абхидхармистские теоретики придерживались позиции конструированного определения, развернутого концепцией пути-результата: нирвана есть то, что может быть достигнуто совокупностью определенных практик. В этом аспекте абхидхармистская философия может быть осмыслена как теоретическая пропедевтика

Просветления. Рациональному анализу, определению, классификации, выяснению альтернативных случаев подлежит все, что способствует или препятствует Просветлению, перспектива Просветления структурирует предмет философствования в целом и отдельные его аспекты.

* * *

Как уже отмечалось выше, рассмотрение абхидхармистского учения об индриях Васубандху построил в форме анализа факторов, доминирование которых актуализируется в психике адепта, ориентированного на Просветление. Структура и внутренняя связь основных понятий, используемых в этом анализе, эксплицируется нами следующим образом.

Васубандху рассматривает две различные типологии индрий внутри двадцатидвухчленного списка (АКБ, II, 1). Первая из них вычленяет сначала пять индрий (зрение, слух, обоняние, вкус, осязание), господство которых проявляется, согласно этой типологии, в четырех отношениях — телесное анатомо-физиологическое совершенство, защита тела и поддержание жизнедеятельности, функции чувственного восприятия, спецификация восприятия относительно соответствующих пяти чувственных модальностей. Затем вычленяются следующие четыре — женственность/мужественность, жизнеспособность и манас. Каждая из них доминирует в двух отношениях, но здесь важна лишь числовая индексация, поскольку данные индрии господствуют как над процессом загрязнения потока сознания (это — индрии удовольствия/страдания, удовлетворения/неудовлетворения, невозмутимости), так и над процессом очищения этого потока (индрии веры, энергии, памяти, различающего постижения, йогического сосредоточения, познания еще не познанного, глубинного знания, совершенного знания).

Другая типология объединяет первые пять индрий и манас (разум) на том основании, что все они господствуют в процессе восприятия объектов и их парциальных чувственных характеристик. В отдельную группы выделяются женственность/мужественность, поскольку только они доминируют в становлении женской и мужской природы (АКБ, II, 2). В следующую типологическую группу объединены индрии жизнеспособности, удовольствия/страдания, удовлетворения/неудовлетворения, невозмутимости, веры, энергии, памяти, различающего постижения, йогического сосредоточения, ибо они обнару-

живают свое господство в длительности существования самотождественного индивидуального потока дхарм, в загрязнении и в очищении этого потока. И наконец, три последние индрии (способность познания еще не познанного, глубинного знания и совершенного знания) доминируют в процессе достижения все более и более высоких результатов на пути к Просветлению — вплоть до нирваны (АКБ, II, 3–4).

Здесь важно отметить, что цель первой типологии — указать на сферы актуализации факторов доминирования. Вторая же типология имеет целью показать, что в двадцатидвухчленный список включены именно факторы, превалирующие в протекании процессов, хорошо известных из опыта, — в процессе познания, в процессе психосоматического становления и жизнедеятельности индивида, в его обыденной и религиозной жизни, на пути к архатству. Таким образом, вторая типология предлагает функциональное определение индрий.

Васубандху дает общее сущностное определение факторов доминирования: индрия — это опора сознания, его спецификация, сохранение, подготовка к очищению и самоочищение, и затем обращается к более частным, конкретным определениям отдельных групп индрий (АКБ, II, 5–9). Однако из этой череды дефиниций исключены определения жизнеспособности, которая специально рассматривается в дальнейшем — в связи с анализом дхарм, не связанных с сознанием, а также способности веры, энергии, памяти, различающего постижения и йогического сосредоточения.

Следующая за дефинициями индрий проблема состоит в выявлении кармического аспекта факторов доминирования (АКБ, II, 10–11). Космологический аспект их функционирования представлен Васубандху в классификации процесса актуализации индрий в соответствии с тремя сферами существования (чувственный мир, мир форм и мир не-форм) и населяющими эти сферы живыми существами (АКБ, II, 12).

Следует акцентировать то обстоятельство, что три чистых индрии (способности познания еще не познанного, глубинного знания и знания совершенного) от природы не присущи никому из живых существ в этих трех мирах, поскольку исходно сознание не может быть свободным от притока аффектов. Эти чистые индрии могут быть обретены только на стадиях направленного очищения сознания, т. е. только на пути к архатству.

Поскольку за исключением чистых индрий факторы, доминирующие в психике, подвержены притоку аффектов, по мере продвижения к идеалу архатства деятельность этих факторов должна быть нейтрализована. В этом контексте Васубандху приводит типологию индрий, указывающую на психотехнические способы прекращения их аффектированной активности (АКБ, II, 13).

Отдельно рассматривается проблема очередности возникновения индрий при рождении и их исчезновения при наступлении смерти различных живых существ, населяющих буддийский космос. Васубандху отмечает, что данная классификация возникновения и разрушения индрий принята в системе вайбхашиков, для которой характерно сопряжение анализа факторов доминирования с подробной характеристикой всех их свойств (АКБ, II, 15–16).

Васубандху указывает на те индрии, которые играют решающую роль в процессе достижения плодов шраманства, т. е. монашеской религиозной жизни. Основная проблема здесь — представить типологию факторов доминирования в контексте концепции путь-результат (АКБ, II, 17).

Таким образом, обзор структуры и внутренних связей основных понятий абхидхармистского учения о факторах доминирования в психике учитывает, как минимум, четыре аспекта анализа — психика в неизмененных состояниях сознания и процессе жизнедеятельности, кармический аспект, космологический аспект и, наконец, аспект направленной трансформации сознания.

* * *

Проблематика учения об индриях может быть адекватно понята только в тесной связи с теорией дхарм и, в первую очередь, с одной из трех базовых абхидхармистских классификаций — классификацией дхарм по классам элементов. Рассмотрим эту связь более подробно.

Классификация по классам элементов интересна прежде всего тем, что она позволяет анализировать дхармы, входящие в индивидуальный поток (сантана), и отвечает на вопрос, что же именно выступает познавательным материалом для сознания? Как уже говорилось выше, внешний объект (васту) делается объектом мыслительной деятельности только благодаря функциональной активности органов чувств. Каждый из пяти чувственных анализаторов «схватывает»

только ту парциальную характеристику внешнего объекта, которая соответствует его модальности (гочара) — зрение познает цвет-форму, слух — звуковые характеристики и т. д. Эти парциальные характеристики, будучи воспринятыми (или находясь в актуальном процессе восприятия), получают название чувственных объектов (вишая). Иначе говоря, целостный внешний объект, попадая в перцептивное поле познающего субъекта, как бы расщепляется на несколько «чувственных объектов» в соответствии с модальностями воспринимающих его органов чувств. В предельно наполненной перцептуальной ситуации внешний объект (васту) расщепляется на пять чувственных объектов (visaya). В сферу познавательного функционирования сознания вводится, таким образом, не целостный внешний объект, но только совокупность вишая.

С точки зрения классификации по классам элементов цвет-форма, звук, запах, вкус и осязание определяются как пять «внешних» классов элементов, которые познаются двумя видами сознания: соответствующий по модальности вид чувственного сознания фиксирует данные восприятия (что может быть выражено в остенсивных определениях типа «это — черное» и т. д.), а ментальное сознание (мановиджняна) осуществляет ментальное конструирование — генерализацию и целостное смыслообразование.

Остальные тринадцать классов элементов — это пять классов органов чувств, семь классов сознания (зрительное, слуховое, обонятельное, вкусовое, осязательное — пять классов чувственного сознания, ментальное сознание и манас) и дхармический класс. Напомним, что дхармический класс включает в себя те же самые причинно обусловленные дхармы, которые в классификации по группам входят в группу чувствительности, в группу понятий, в группу формирующих факторов. Кроме перечисленных, в дхармический класс включены непроявленный элемент (авиджняпти) и три абсолютные дхармы.

Классы элементов определяются Васубандху как роды, или семейства (готра), дхарм, обнаруживаемых в составе непрерывного потока индивидуального существования. Это восемнадцать «шахт, или месторождений», в которых под воздействием однородной причинности (сабхагахету) возникают дхармы, обладающие одной и той же родовой характеристикой.

Абсолютные дхармы принадлежат к классификации по классам элементов (а именно к дхармическому классу), поскольку они есть «месторождение» сознания и явлений сознания (см.: ЭА, I, с. 63).

Индрии как факторы доминирования определяются Васубандху именно на базе классификации по классам элементов. Факторы доминирования — это часть дхармического класса, и те двенадцать классов, которые именуются внутренними (пять классов органов чувств, семь классов сознания).

Канонический перечень двадцати двух индрий мы уже приводили выше. Однако абхидхармисты несколько изменили порядок перечисления. В каноническом перечне, обусловленном классификацией по источникам сознания, первыми называются зрение, слух, обоняние, вкус, осязание, разум, женственность/мужественность, жизнеспособность и т. д. Абхидхармисты, опирающиеся в своем анализе психики на классификации по классам элементов, перечисляют разум после жизнеспособности.

Дело в том, что классификация по восемнадцати классам элементов разрабатывалась теоретиками Абхидхармы с целью установить, что именно выступает опорой для шестого вида сознания — ментального. Первые пять индрий названы собственными именами первых пяти внутренних классов элементов. Женственность/мужественность относится к классу органов осязания.

Жизнеспособность, будучи составляющей дхармического класса, обусловливает самотождественность разума в пределах данного рождения. Класс ментального сознания не имеет иной опоры, кроме себя самого. Поэтому, говорит Васубандху, для того чтобы установить опору ментального сознания, разум определяется как орган ментального сознания (см.: ЭА, I, с. 60).

Индрия разума, согласно классификации по восемнадцати классам элементов, представляет семь классов сознания. Часть дхармического класса представлена, как мы уже сказали, индрией жизнеспособности, а кроме этого, индриями удовольствия/страдания, удовлетворения/неудовлетворения, невозмутимости, веры, энергии, памяти, йогического сосредоточения, различающего постижения.

В связи с дхармическим классом также следует особо подчеркнуть, что некоторые компоненты трех последних — чистых — индрий составляют часть элементов этого класса.

Свойство быть индрией (фактором, доминирующим в индивидуальном потоке существования) определяется наличием функции господства в том или ином отношении, в той или иной сферах проявления живого существа. Но без дополнительной спецификации это определение фиксирует лишь необходимое условие. Достаточное условие реализуется в такой важной спецификации, как то, что индрия есть, во-первых, опора сознания (шесть внутренних источников сознания — базовый субстрат живого существа, способного достичь Просветления), во-вторых, различение сознания по половой принадлежности, в-третьих, сохранение длительности самотождественного существования, в-четвертых, загряз-нение сознания ввиду наличия группы чувствительности, в-пятых, подготовка сознания к очищению (пять индрий — вера и пр.) и, наконец, в-шестых, очищение благодаря трем чистым способностям.

Особенность этих определений состоит в том, что господство — необходимый функциональный признак любой индрии, а спецификация (достаточный признак) указывает на конкретную область этого господства для отдельных групп индрий относительно сознания.

Важно подчеркнуть, что необходимое условие в определении индрий — господство — признавалось всеми абхидхармистами. Дискутировались только содержательные аспекты этого господства. Что же касается достаточного условия, то наряду с изложенной точкой зрения существовала и иная. Согласно ей, четырнадцать первых индрий есть факторы доминирования потому, что они ответственны за вовлеченность сознания в сансару (это шесть первых индрий), за возникновение этой вовлеченности (индрии женственности/мужественности), за сохранение вовлеченности (жизнеспособность), за наслаждение пребыванием в сансаре или же за чувственный сансарный опыт, вызывающий жажду испытывать наслаждение снова и снова (индрии чувствительности). Остальные восемь также суть индрии, поскольку они господствуют в процессе отвержения вовлеченности в сансарное существование и достижении Просветления.

Все прочие способности — владение речью, координация движений, моторные и физиологические акты — не могут быть причислены к индриям как на основании первой, так и на основании второй точки зрения, поскольку прочие способности не удовлетворяют необходимому и достаточному условию отнесения к факторам доминирования.

Из обоих определений ясно, что внутри двадцатидвухчленного списка выделяются типологические группы индрий, благодаря которым осуществляются подготовка к очищению и само очищение сознания (или, иначе говоря, делается возможным отвержение сансарного существования, разрушается вовлеченность в сансару).

Попутно отметим, что «отвержение» не есть род пассивного отказа, как раз наоборот — это решительнейшая мотивация к победе над сансарой, побуждающая адепта достичь Просветления. Согласно первой абхидхармистской точке зрения, приводимой Васубандху, пять индрий — вера, энергия, память, йогическое сосредоточение и различающее постижение — превалируют в индивидуальном потоке существования именно тогда, когда адепт очищает свое сознание от аффектов. Благодаря действию этих индрий возникают препятствия для аффектов и облегчается вступление на Благородный путь.

Три чистых индрии, завершающих двадцатидвухчленный перечень, — способности познания еще не познанного, глубинного знания и знания совершенного — доминируют в процессе достижения все более и более высоких результатов (плодов пути) вплоть до нирваны. Индрия познания еще не познанного доминирует в индивидуальном потоке существования, когда адепт стремится достичь глубинного знания, повторно познавая то, что уже было познано. Индрия глубинного знания, в свою очередь, господствует на стадии овладения знанием совершенным. А доминирование совершенного знания способствует полному освобождению сознания от последних следов аффективности и тем самым — достижению нирваны.

Другая точка зрения, объясняющая три чистых индрии, делает акцент на роли этих индрий в процессе нейтрализации аффектов. Индрия познания еще не познанного господствует при нейтрализации тех аффектов, которые устранимы благодаря практике «видения Благородных истин», т. е. сосредоточенного постижения абсолютной приложимости этих истин к сансарному существованию. Индрия глубинного знания господствует в практике йогического созерцания. Индрия совершенного знания выступает доминирующим фактором на той стадии религиозного опыта, когда адепт испытывает блаженство и радость при избавлении от аффектов.

Но что же представляют собой эти индрии, свободные от притока аффектов? Три чистые индрии — это комплексные комбинаторные образования из девяти единичных факторов доминирования: разума, удовольствия, удовлетворения, невозмутимости, веры, энергии, памяти, йогического сосредоточения и различающего постижения.

Касательно первых четырнадцати индрий из абхидхармистского двадцатидвухчленного матричного списка необходимо указать, что актуализация этих факторов доминирования свидетельствует о факте включенности в сансарное существование и выступает предпосылкой принятия первой Благородной истины. Из них индрии чувствований — удовольствия/страдания, удовлетворения/неудовлетворения и невозмутимости — требуют особенно внимательного анализа, поскольку именно они играют решающую роль при загрязнении потока сознания аффектами. Но в то же самое время многие из них используются в йогической практике, имеющей своей главной целью устранение аффектов.

Индрии чувствований связаны с группой чувствительности (*ведана-скандха*). Васубандху разъясняет, что в эту группу включены три вида ощущений — приятные, неприятные и нейтральные. Далее *ведана-скандха* подразделяется на шесть видов ощущений, порождаемых контактом органов чувств и «органа» разума с их объектами. Эти ощущения могут распределяться по шкале приятное—неприятное—нейтральное (см.: ЭА, I, с. 58). Из сказанного становится понятным, почему в учении об индриях Васубандху определяет пять доминирующих чувствований как факторы, господствующие при загрязнении потока сознания «вследствие их предрасположенности к страстному влечению и другим аффектам» (АКБ, II, 1).

Но среди абхидхармистов бытовала и другая точка зрения, согласно которой, чувствования удовольствия и прочего делают сознание сосредоточенным, что, в свою очередь, позволяет говорить о принципиальной приложимости этих индрий к практике очищения.

Именно в связи с тем, что индрии господствуют при загрязнении и очищении потока сознания, неизбежно встает вопрос, какие из них подвержены притоку аффектов, а какие — нет и, кроме того, есть ли индрии, которые могут осуществлять свое господство либо с притоком, либо без притока аффектов.

Другой важный аспект анализа индрий связан со шкалой благое—неблагое—нейтральное, поскольку эта шкала позволяет нам осмыслить факторы доминирования с точки зрения доктринальной прагматики — достижения Просветления.

Индрии — это инструменты сознания. Но если сознание устремлено к достижению нирванического состояния, то возникает проблема постадийной дезактуализации факторов доминирования, ибо при активных индриях развертывание потока сознания неизбежно, а его остановка невозможна. Васубандху дает типологию индрий относительно йогических процедур, необходимых для устранения их активности. При этом указывается, что три чистых индрии принципиально не могут быть нейтрализованы, так как «то, что не имеет изъянов [т. е. не подвержено притоку аффектов], не подлежит устранению» (АКБ, II, 12).

* * *

Проблема описания феноменологических закономерностей совместного возникновения причинно-обусловленных дхарм важна для прояснения дхармической природы факторов доминирования.

Это описание базируется на классификации дхарм по пяти видам: материальные дхармы; дхармы сознания и явлений сознания; дхармы нематериальные, но и не связанные с сознанием, и, наконец, абсолютные дхармы (они не рассматриваются, поскольку не принадлежат к тому, что возникает под воздействием причин).

Анализ совместного возникновения материальных дхарм разворачивается Васубандху в контексте абхидхармистской атомистической концепции (АКБ, II, 22).

Философия Абхидхармы, подобно абсолютному большинству индийских религиозно-философских школ, стояла на позициях атомистических представлений о строении материи. Уже из общей теории дхарм мы узнаем, что органы чувств имеют атомарную природу (см.: ЭА, I, с. 96). Васубандху дает подробную топографию атомов чувственных анализаторов и излагает воззрения вайбхашиков на атомарный аспект функционирования органов чувств. Атомы, конституирующие органы чувств, материальны по своей природе, и одновременно они являются носителями психических способностей. Согласно Васубандху, один атом органа чувств, входя в соприкосновение с одним атомом объекта (если речь

идет о недистанционных, контактных органах чувств — таких как вкус, например), не способен породить соответствующий вид чувственного сознания. Пять видов чувственного сознания могут возникнуть только в том случае, если они имеют в качестве своей опоры и в качестве своего объекта скопления атомов (*самгхатапараману*).

Подчеркнем, что Васубандху определяет атом как «самое тонкое из всех скоплений материи», ибо неизвестно что-либо иное столь же тонкое. Из этого определения видно разительное отличие абхидхармистских представлений об атоме от тех, которые сложились в античном Средиземноморье, где атом выступает пределом делимости материи, сам будучи неделимым.

В чувственном мире, утверждает Васубандху, атом состоит не менее чем из восьми субстанций: земля, вода, огонь, ветер и четыре вида производной материи — цвет-форма, запах, вкус, осязаемое. Таким образом, в абхидхармистской атомистике речь идет не о предельной неделимости вещества, но о количественно минимальной совокупности субстанциальных компонент, обеспечивающих качественную определенность материи (АКБ, II, 22).

Васубандху анализирует проблему включенности психических способностей в совокупности, называемые атомами, и рассматривает типологию атомов, обладающих способностями чувственных восприятий.

Сознание и явления сознания — это нематериальные дхармы, с необходимостью существующие только вместе (АКБ, II, 23). Васубандху указывает на основную методологическую установку вайбхашики: все дхармы с необходимостью существуют совместно со своими причинно обусловливающими свойствами, будь то материя, сознание, явления сознания или нематериальные дхармы, не связанные с сознанием. Автор «Энциклопедии Абхидхармы» указывает на фундаментальное различие между понятием «живое существо» и всем остальным, не включенным в объем и содержание этого понятия: живое существо рождается с дхармой «обладание», которая фиксирует включение сознания и явлений сознания в индивидуальный поток существования.

Принципиально важна приводимая Васубандху типология фундаментальных явлений сознания (АКБ, II, 23–27). Эта типология позволяет перейти к рассмотрению следующих вопросов: какие дхармы присутствуют всегда при наличии

сознания как такового? какие дхармы актуализируются при благом состоянии сознания? каковы те дхармы, которые всегда сопутствуют загрязненному сознанию? что такое шесть базовых аффектов, характерных только для загрязненного сознания? и наконец, что такое аффекты, имеющие так называемую малую сферу распространения?

Все эти вопросы важны прежде всего потому, что позволяют представить характерное для абхидхармистской философии феноменологическое описание сознания. Сознание и явления сознания в своем актуальном существовании «опираются» друг на друга. Но в то же самое время они не есть нечто тождественное. Сознание — это центральный фактор индивидуального потока существования, однако в процессе самонаблюдения индивид фиксирует присутствие сознания лишь благодаря наличию актуальных, качественно определенных явлений сознания, т. е. дхарм, связанных с сознанием (*сампраюкта*).

Сознание, как уже отмечалось, в сфере своей познавательной активности сталкивается не с внешними объектами (*васту*), а с их чувственными парциальными характеристиками, посредством органов чувств. Наряду с этим сознание способно осуществить свою познавательную интенцию и по отношению к явлениям сознания. Этому различающему постижению дхарм, связанных с сознанием, абхидхармисты предпосылают четкие дефиниции явлений сознания в ракурсе их доктринальной оценки (благое—неблагое—нейтральное). Различение явлений сознания с опорой на эти дефиниции способствовало становлению и развитию у адептов специфически буддийского самосознания.

Анализ дхарм, связанных с сознанием, позволяет показать место индрий — явлений сознания среди других явлений сознания, не выступающих в функции факторов доминирования.

Подводя итог рассмотрению сознания и явлений сознания, Васубандху проводит следующую методологически важную аналогию. Известно, что разум (*манас*), сознание как таковое (*читта*) и каждый из семи видов различающего сознания (*виджняна*) означают одно и то же. Подобно этому, сознание и явления сознания тождественны в четырех аспектах — в том, что они обладают опорой («опираются» на органы чувств); «схватывают» в своей функциональной активности соответствующий объект; оформлены, т. е. приобретают специфичес-

кие свойства своих объектов, и, наконец, «связаны между собой», т. е. симметрично соединены друг с другом и равноправны в этом соединении (АКБ, II, 34). Сознание и явления сознания, таким образом, связаны между собой тождеством опоры, объекта, формы, времени и конкретной сущности. Феноменологически данное тождество выражается в возникновении только одного состояния сознания и только одного связанного с ним явления сознания в каждый конкретный момент времени.

Васубандху уделяет внимание анализу таких дхарм, не связанных с сознанием, как «обладание»/«необладание», «сходство», «бессознательное», два типа сосредоточения, «жизнеспособность», «всеобщие свойства», а также совокупность имен и прочее.

Подводя итог рассмотрению сознания и явлений сознания, Васубандху проводит следующую методологически важную аналогию. Известно, что разум (манас), сознание как таковое (читта) и каждый из семи видов различающего сознания (виджняна) означают одно и то же. Подобно этому, сознание и явления сознания тождественны в четырех аспектах — в том, что они обладают опорой («опираются» на органы чувств); «схватывают» в своей функциональной активности соответствующий объект; оформлены, т. е. приобретают специфические свойства своих объектов, и, наконец, «связаны между собой», т. е. симметрично соединены друг с другом и равноправны в этом соединении (АКБ, II, 34). Сознание и явления сознания, таким образом, связаны между собой тождеством опоры, объекта, формы, времени и конкретной сущности. Феноменологически данное тождество выражается в возникновении только одного состояния сознания и только одного связанного с ним явления сознания в каждый конкретный момент времени.

Васубандху уделяет внимание анализу таких дхарм, не связанных с сознанием, как «обладание»/«необладание», «сходство», «бессознательное», два типа сосредоточения, «жизнеспособность», «всеобщие свойства», а также совокупность имен и прочее.

Абхидхармистская интерпретация дхармы «сходство» состояла, в частности, в том, что обладание этой дхармой позволяет причислить живое существо к определенному классу и тем самым отличить от других живых существ (АКБ, II, 41). Говоря более пространно, сходство — это формирующий

фактор, структурирующий индивидуальный поток существования таким образом, что применительно к этому потоку можно судить в категориях общего и особенного.

Определение дхармы «бессознательное» указывает на ее функцию — прекращение процесса развертывания сознания и явлений сознания у тех, кто обретает новое рождение среди бессознательных существ, т. е. в тех горних космических сферах, где обитают боги, пребывающие в бессознательном состоянии[2].

В связи с дхармой «бессознательное» Васубандху разъясняет проблему двух типов сосредоточения — бессознательное сосредоточение и сосредоточение, при котором достигается остановка сознания (АКБ, II, 42–44). Проблема типологического различия этих двух сосредоточений принципиально важна, поскольку как бессознательное сосредоточение, так и стремление к нему возникают у адепта из желания освободиться от круговорота новых рождений, но отсутствует понимания истинной природы этого сосредоточения. Следствие практики бессознательного сосредоточения не есть освобождение от сансары, поскольку данный тип сосредоточения с необходимостью обусловливает новое рождение в особой космологической сфере, где и обитают бессознательные существа.

Другой тип — сосредоточение, при котором специально, направленным усилием достигается остановка сознания. Такое сосредоточение практикуется Благородными буддийскими личностями с целью полного успокоения и не предваряется мыслью об освобождении. Васубандху дает подробный типологический анализ различия этих двух типов сосредоточения, сопровождая его экспозицией нескольких точек зрения на проблему. Особый интерес представляет дискуссия о бессознательном (АКБ, II, 44). В этой дискуссии обсуждается вопрос, что есть дхарма «бессознательное» — реальная сущность, не связанная с сознанием, или такое состояние сознания, при котором блокируется его дальнейшее развертывание.

---

[2] Когда мы употребляем термин «бессознательное» для обозначения такого элемента индивидуального психо-соматического потока, который прекращает, подобно плотине, на некоторое время процесс развертывания сознания и явлений сознания, то этот термин следует соотносить с буддийской космологической сферой, населенной бессознательными существами, а не с предметной областью значения «бессознательного» в современной научной психологии.

Весьма существенна для уяснения воззрений вайбхашиков их трактовка таких не связанных с сознанием дхарм, как жизнеспособность и общие свойства всего причинно обусловленного — возникновение, старение, длительность, непостоянство.

Жизнеспособность рассматривается в сопоставлении с «теплом и сознанием» как проявлениями жизни, при этом точка зрения вайбхашиков на дхарму жизнеспособности следующая: «жизнеспособность есть [особая] субстанция, существующая сама в себе» (АКБ, II, 45).

Анализ четырех общих свойств всего причинно обусловленного весьма интересен уже тем, что Васубандху вскрывает связь философского и религиозно-доктринального уровней абхидхармистской системы, анализируя толкование этих свойств в шастрах и сутрах и смысловое единство этих толкований, обусловленное строгой ориентированностью системы на Просветление. Он доказывает, что данных свойств именно четыре.

Васубандху объясняет функционирование индивидуального потока причинно обусловленных дхарм через посредство этих четырех общих свойств. Вайбхашики строго квалифицировали всеобщие свойства причинно обусловленного — возникновение, старение, длительность, непостоянство как реально существующие дхармы, ибо в противном случае система абхидхармистского философствования утрачивает свое отличие от концептуальной и религиозно-гносеологической неопределенности ньяя-вайшешики — брахманистской школы, выступавшей в роли бескомпромиссного оппонента. Мыслители этой школы придерживались идеи реальности «личности» — вечного, неизменного атмана. Абхидхармистская логико-дискурсивная концепция процессуальности психики, ее необратимости во времени опиралась именно на онтологическую интерпретацию свойств «возникновение», «старение», «длительность», «непостоянство» и на утверждение всеобщности этих свойств для всего, что возникает в причинной зависимости.

Васубандху рассматривает также и лингво-философские вопросы — что есть «собрание имен», т. е. слова, предложения и фонемы? Позиция вайбхашиков состоит в том, что собрание слов, предложения и фонемы есть дхармы, не связанные с сознанием, они существуют реально и входят в группу формирующих факторов. Но прежде, нежели Васубандху

заявляет эту позицию, он обращает внимание на такие проблемы, как соотношение произносимого звука и буквы алфавита; вопрос материальности слов, предложений и звуков как обладающих природой речи; соотнесение слова и обозначаемого им объекта; а также и на то, порождено ли слово речевым актом, возникает ли оно вместе со своим значением. Автор «Энциклопедии Абхидхармы» указывает, что слова, предложения и фонемы в космологическом отношении принадлежат живым существам, обитающим в чувственном мире и мире форм (АКБ, II, 48).

Совокупность вышеизложенной проблематики позволяет составить представление о феноменологии «совместного возникновения» (Васубандху) причинно обусловленных дхарм — материальных, сознания и явлений сознания, а также тех, которые, будучи реальными сущностями, не связаны с сознанием, но и не относятся к дхармам материальным.

* * *

Учение об индриях сопровождается анализом причин и условий, благодаря которым «порождение, порождающее и то, что должно возникнуть» (Васубандху) получает возможность своей актуализации. Этот анализ представляет собой подробное разъяснение причин, действующих в сфере психического.

Васубандху, рассматривая структуру понятия «причина», указывает, что причина бывает шести видов: общая, сосуществующая, однородная, соединенная, универсальная (всепроникающая) и та, что именуется соединенной (АКБ, II, 49). Затем каждый из этих видов причины анализируется отдельно.

Общая причина определяется как совокупность всех дхарм. Эта дефиниция подразумевает, что все причинно обусловленные дхармы выступают общей причиной возникновения каждой из них в отдельности, но за исключением ее самое, поскольку они не есть препятствие для возникновения любой из причинно обусловленных дхарм.

Не следует оценивать подобный способ определения как схоластический в современном оценочном смысле этого слова или как бессодержательный. Васубандху указывает, что общая причина возникновения причинно обусловленных дхарм не должна истолковываться как агент действия, ибо она по своей сущности есть лишь принципиальное отсутствие

препятствия в акте возникновения. Однако это не равносильно отсутствию акта причинения, поскольку без существования индивидуального потока причинно обусловленных дхарм не может актуализироваться и какая-нибудь отдельная дхарма. Другая точка зрения на сущность общей причины, приводимая Васубандху, состоит в том, что это причина, которая действует через опосредованную связь причин (АКБ, II, 50).

Сосуществующая причина — это дхармы, которые выступают следствием друг друга, т. е. в функции взаимного причинения. (Таковы четыре великих элемента, сознание и дхармы, сопровождающие сознание.) Все причинно обусловленное, говорит Васубандху, есть соответственно обстоятельствам сосуществующая причина. Отношение причины к следствию рассматривается через свойство быть связанным с наличием и отсутствием. «Если при существовании или несуществовании одного с неизменностью наличествует или отсутствует другое, то первое есть причина, а второе — то, что имеет причину» (АКБ, II, 51). В аспекте психического это означает, что при наличии одной из сосуществующих дхарм актуализированы и все остальные из данного набора, а при отсутствии одной нет и всего набора. Таково содержание определения причинно-следственной связи в психическом, согласно Васубандху.

Однородная причина — это причина возникновения взаимно сходных дхарм. Например, дхармы с притоком аффектов выступают однородной причиной актуализации дхарм с притоком аффектов, т. е. загрязненных. Важная особенность однородной причины состоит в том, что она характерна не только для процесса причинения в сфере психического, но распространяется и на внешние объекты: рис есть причина возникновения риса, ячмень — однородная причина порождения ячменя и т. д.

Специфика действия однородной причины в сфере психического заключается, однако, в том, что не все сходные между собой дхармы выступают в функции однородной причины. В такой функции могут выступать лишь дхармы, относящиеся к одной и той же категории (а этих категорий пять) и к одной и той же сфере (это девять сфер существования — чувственный мир и восемь сфер йогического сосредоточения мира форм и мира не-форм). Подчеркнем, что разделение дхарм на пять категорий строится в соответствии с тем,

каким способом прекращается актуализация этих дхарм в процессе достижения Просветления. Таким образом, анализ причинности в сфере психического проводится исключительно в перспективе Просветления, что и соответствует всему замыслу учения об индриях.

То, что в функции однородной причины могут выступать дхармы, принадлежащие к одной и той же сфере существования, есть, согласно Васубандху, общая закономерность для всех дхарм с притоком аффектов. Однако Истина пути также рассматривается как однородная причина, но дхармы, образующие Истину пути, возникают на каждой из ступеней йогического сосредоточения сами по себе, поскольку ни одна из них не включена в соответствующие сферы существования. Эти дхармы принципиально не могут быть ассимилированы аффективными влечениями, которые присущи каждой из девяти сфер (АКБ, II, 52).

Васубандху разъясняет действие однородной причинности в психике, обусловленное слушанием Учения, размышлением по поводу услышанного и йогическим сосредоточением сознания. Благодаря слушанию Учения и прочему в индивидуальном потоке возникают такие дхармы, которые следует интерпретировать как новое качество психики. Они и выступают однородной причиной для возникновения равных себе или более высоких качеств, но никогда — более низких.

Тема причинности в сфере психического представляет особенную значимость, поскольку причины рассматриваются Васубандху в совокупности с порождаемыми результатами. Укажем в этой связи на весьма существенную для понимания абхидхармистской концепции сознания трактовку причины, называемой «соединенная». В функции таковой могут выступать лишь дхармы сознания и явлений сознания, но при том условии, что они обладают «одним и тем же субстратом».

Возникает вопрос, о каком же субстрате речь, если сознание и явления сознания — это дхармы, т. е. ни к чему другому принципиально не сводимые элементарные состояния? Субстрат в данном случае это «момент» — наименьшая единица времени в существовании индрии, обусловливающий конкретное содержание сознания. Таким образом, можно говорить об определенной соприродности сознания и времени, о «квантах» сознания.

Логика изложения концепции причинения в сфере психического продиктована необходимостью объяснить абсолютные, т. е. необусловленные причинно-следственной связью, дхармы. Акаша и два вида прекращения развертывания потока сознания — прекращение посредством знания и прекращение за отсутствием условий (т. е. прекращение не посредством знания) — присутствуют в психике изначально. Но два «прекращения» не связаны с сознанием дхармой «обладания», поэтому и происходит процесс его развертывания. Абсолютные дхармы не возникают и не уничтожаются. Но здесь встает вопрос, почему же два вида прекращения потока причинно обусловленных дхарм не блокируют изначально процесс развертывания сознания, почему изначально сознание «не обладает» прекращениями? Эта проблема — решающая для логико-дискурсивного объяснения нирваны (АКБ, II, 55).

Характеризуя абсолютное в психике, Васубандху исходит из того, что причины и следствия есть только у причинно обусловленных дхарм. Относительно абсолютных дхарм невозможно говорить ни о шести видах причин, ни о пяти видах следствий, из этих причин происходящих. Разъединение с дхармами, которые подвержены притоку аффектов, — это прекращение посредством знания, т. е. абсолютная дхарма. Оно и есть нирвана — реальная сущность, вечная и благая по своей природе, отличная от всего существующего. Только это и может быть сказано на словах о прекращении посредством знания, подчеркивает Васубандху. Внутренняя природа этой дхармы постигается Благородными буддийскими личностями в практике достижения освобождения. Только реализация Пути приносит в качестве своего плода дхарму «обладание» прекращением посредством знания (АКБ, II, 54).

Дискуссия между абхидхармистскими школами о нирване как реальной сущности обусловлена религиозно-доктринальным определением нирваны — «то, что есть полное устранение, оставление, исчерпание, угасание, отрешение, прекращение, успокоение малейшего [следа] страдания и непорождение, неприятие, непоявление, невозникновение нового страдания, — это и есть полное успокоение, это и есть высшее, а именно — отбрасывание всех оков, привязывающих к непрерывному существованию, исчерпание жажды, бесстрастие, прекращение — Нирвана» (АКБ, II, 55). Позиция

саутрантиков в дискуссии основана на следующей логико-дискурсивной трактовке: нирвана есть невозникновение, т. е. отсутствие, негация, а следовательно, она и не может интерпретироваться как реальная сущность. Позиция вайбхашиков состоит в онтологическом истолковании нирваны, поскольку она прекращает страдание в настоящем и будущем, обрывает круговорот рождений.

В канонической Абхидхарме сказано, что абсолютные дхармы — это те, которые не обладают предметной реальностью. Из этого саутрантики опять-таки делают вывод: что не обладает предметной реальностью (т. е. нирвана), не может толковаться онтологически.

Вайбхашики, защищая свою позицию, обращаются к пяти принятым определениям реального — реальное как внутренняя сущность; реальное как объект сознания; реальное как оковы привязанности; реальное как причина; и наконец, реальное как предмет присвоения. Они утверждают, что в цитате из канонической Абхидхармы «предметная реальность» обозначает «причину», и в этом смысле нирвана не обладает предметной реальностью, ибо прекращение посредством знания — это причинно необусловленная дхарма. На этом традиционном несближении позиций вайбхашиков и саутрантиков дискуссия о нирване как реальной сущности и завершается (АКБ, II, 55).

Последняя проблема, связанная с учением об индриях, — это проблема анализа условий (пратьяя) возникновения дхарм. Концепция пратьяя восходит к религиозно-доктринальному положению, которое гласит, что все существующее порождается благодаря условиям.

Развиваемая Васубандху концепция условий порождения всего существующего представляет собой логико-дискурсивную абхидхармистскую разработку этого освященного традицией положения.

Автор «Энциклопедии Абхидхармы» опирается на канонически закрепленную (т. е. присутствующую в литературе сутр, а не шастр) типологию условий. Данная типология включает причинные условия, непосредственные условия, условия-объект и доминирующие условия.

Причинные условия — это пять рассмотренных выше причин, кроме так называемой общей причины.

Непосредственные условия — это состояния сознания и явления сознания (кроме последних состояний сознания ар-

хата, непосредственно предшествующих нирване), которые непосредственно предшествуют порождению гомогенных им состояний и явлений сознания.

Условия-объект — это все дхармы, взятые как объект сознания.

Доминирующие условия — это общая причина, известная также и как доминирующая (другое название общей причины).

Однако, говорит Васубандху, возможны дхармы, которые не выступают в функции какого-либо из перечисленных четырех условий.

Васубандху указывает, что сознание и явления сознания порождаются благодаря всем четырем условиям. Такие не связанные с сознанием дхармы, как бессознательное сосредоточение и сосредоточение, прекращающее поток сознания, порождаются тремя условиями (исключается условие-объект), ибо сознание не функционирует. Другие, не связанные с сознанием, дхармы и дхармы материальные порождаются условиями-причинами и доминирующими условиями.

Из этого рассмотрения делается вывод, что в мире нет ничего, что имело бы своей причиной Ишвару (божественного творца), Пурушу (абсолютное сознание) или Прадхану (первоматерию). Таким образом, Васубандху указывает на несостоятельность брахманистских школ ньяя-вайшешика и санкхья-йога, придерживающихся иных воззрений на процесс порождения Вселенной.

Подчеркнем, что Васубандху не отрицает существование Ишвары как таковое, не затрагивает доктринальных положений брахманизма впрямую. Большее, что этот крупнейший буддийский идеолог позволяет себе, — это сарказм относительно прославляющих предикаций разрушительной космологической ипостаси Ишвары-Рудры. Основной прием Васубандху — это философская дискуссия, демонстрирующая несостоятельность логико-дискурсивных аргументов, выдвигаемых брахманистами в защиту божественного творца Вселенной (АКБ, II, 54).

Проблема, анализом которой и завершается учение об индриях, — это вопрос о классификации двенадцати состояний сознания. Васубандху формулирует общее правило, выражающее закономерность возникновения одних состояний после других, уже имевших место.

Закономерность возникновения одних состояний после реализации тех, которые качественно им предшествуют, — это

и есть концептуально-типологическое формулирование проблемы «условий», т. е. обусловленности протекания сознания. Выделяя двенадцать базовых типов сознания, Васубандху соотносит десять из них со сферами психокосма. Так, в чувственном мире могут быть реализованы четыре типа сознания — благое, неблагое, затемненное-неопределенное и незатемненное-неопределенное. В мире форм — те же три, но исключено неблагое, в мире не-форм могут возникать тоже только эти три типа сознания. Итак, в соответствии с тремя психокосмическими сферами следует говорить о десяти состояниях сознания, и все эти состояния не являются чистыми, ибо они принципиально подвержены притоку аффектов.

Чистое сознание, не затронутое даже малейшими следами аффективности, может быть обретено только благодаря формированию в психике трех чистых индрий, последовательно сменяющих друг друга. Благодаря этому процессу чистое сознание и образует два типа — сознание того адепта, который находится на стадии обучения (этому соответствуют индрии познания еще не познанного и глубинного знания), и сознание адепта, чье обучение завершено (т. е. индрия совершенного знания полностью реализовала свое господство в его психике).

* * *

Необходимо в связи с учением об индриях кратко остановиться на вопросе о конечной цели следования путем Дхармы, т. е. о доктринальной прагматике абхидхармистского философствования. В наших собственных рассуждениях об этом предмете мы широко пользуемся словом «просветление». Тем не менее, строго говоря, в тексте второго раздела «Энциклопедии Абхидхармы» оригинальный термин бодхи (просветление) отсутствует.

Васубандху говорит о нирване, обретении архатства, т. е. состояния завершенности обучения, о «прекращении посредством знания», т. е. разъединении с дхармами, доступными притоку аффектов. Именно это поле доктринальных смыслов мы и имеем в виду, лишь условно, нетерминологически, именуя его Просветлением.

Что же мы узнаем о конечной религиозной прагматике из учения об индриях?

Прежде всего следует указать на три последние фактора доминирования (индрии) из двадцатидвухчленного списка:

способность познавать еще не познанное, способность глубинного знания и способность совершенного знания, актуализация которой и соответствует статусу архата. Эти три способности не соотносятся ни с одной из сфер психокосма — ни с чувственным миром, ни с миром форм, ни с миром не-форм. Иными словами, рождение в любой из этих сфер автоматически не влечет за собой актуализацию данных факторов доминирования в психике. Эти способности обретаются лишь в результате сознательного вступления на Путь и приложения соответствующих усилий.

Статусу архата соответствует состояние сознания, называемое чистым, т. е. лишенным притока аффектов. Но и это состояние сознания не соотносимо ни с одной из психокосмических сфер, не доступно оно и богам-небожителям, пребывающим в блаженстве. Чистое сознание — это удел человека, реализовавшего цель Учения, и в этом смысле следует говорить о религиозном антропоцентризме буддийской доктрины: только человек, преобразующий себя в соответствии с глубинным пониманием Благородных истин, способен победить страдание, победить смерть как условие нового рождения в сансаре.

Победа над смертью применительно к статусу архата имеет и еще одно — более частное — значение (АКБ, II, 45). Архат может принять решение о продлении своего физического существования или прекратить его до срока. Если он не имеет достойного последователя в деле распространения Дхармы и помощи живым существам, если враги Учения сильны, то жизнь архата должна продолжаться, ибо в противном случае прервется традиция передачи Дхармы. Если же религиозный долг архата достойно исполнен и болезни подточили физическое тело, то он вправе оставить мир. Буддийская религиозная практика предусматривает оба эти случая, располагая соответствующей психотехнической процедурой произвольного продления жизнеспособности либо прерывания бесполезного существования. Эта процедура доступна только архату, поскольку он победил смерть, т. е. обрел способность сознательного управления индрией жизнеспособности. Подчеркнем, что эта победа не освобождает тело архата от немощей и болезней, но они не вызывают притока аффектов.

Разъединение с неблагими дхармами, «прекращение посредством знания» развертывания причинно обусловленных

дхарм с притоком аффектов — вот фактор, актуализация которого и представляет собой достижение архатства. В этом пункте, как мы уже говорили выше, абхидхармистские школы вайбхашиков (сарвативадинов) и саутрантиков придерживались различных позиций. Для саутрантиков абсолютные дхармы (акаша, два вида прекращения) — это чистая негация, отсутствие. Соответственно и нирвана для них — это прежде всего отрицание, угасание и т. п. Для вайбхашиков абсолютные дхармы — это позитивная психическая реальность. Разница в позициях двух школ обусловлена, как мы уже отмечали, спецификой школьных истолкований Слова Будды и их последующей логико-дискурсивной концептуализации.



ГЛАВА ШЕСТАЯ

МЕСТО УЧЕНИЯ ОБ АФФЕКТАХ В АБХИДХАРМИСТСКОЙ ТЕОРИИ СОЗНАНИЯ

6

МЕСТО УЧЕНИЯ ОБ АФФЕКТАХ В АБХИДХАРМИСТСКОЙ ТЕОРИИ СОЗНАНИЯ

Учение об аффектах — третий аспект теории сознания, излагаемой Васубандху в «Энциклопедии Абхидхармы».

Знакомство с абхидхармистским учением об аффектах в его классической форме исключительно важно не только в целях восполнения пробелов историко-философского знания относительно столь мощной южно-азиатской мыслительной традиции, каковую являли собой школы постканонической Абхидхармы. Не в меньшей степени это важно и для выявления типологических черт сходства и различия в подходах к исследованию человеческой природы, развивавшихся в рамках христианских и исламских антропологических концепций. Все три мировые религии — и буддизм здесь не исключение — рассматривали человеческую природу в контексте принципа антропологического пессимизма: человек в его земном качестве исходно неудовлетворителен, ибо он не может реализовать высшие цели религиозной жизни помимо преобразования своей природы. Особое значение в этой связи придавалось анализу аффективного аспекта человеческой мотивации.

Мыслительные традиции, возникшие в русле теоцентрических мировых религий, — будь то христианская древнецерковная антропология или исламские науки о вере — пристально исследовали аффективную сферу жизнедеятельности человека, поскольку одержимость страстями выступала в роли фактора, привлекающего к мирским ценностям, безусловная ложность которых постулировалась на уровне рели-

гиозных доктрин. Показательно в этом отношении определение страсти, сформулированное христианским церковным аскетом св. Исааком Сирином (VIII в.): «Мир есть имя собирательное, обнимающее собою страсти <...> И когда хотим наименовать страсти, называем их миром, а когда хотим различить их, то называем их страстями <...> Страсти же суть части преемственности течения мира»[1]. Для святоотческой традиции весьма характерна тенденция полного отождествления понятий «мир» и «страсти»: прекращение страстей означало бы конец этого мира и наступление нового века, мира иного, подвижническое отрешение от мира и есть отрешение от страстей и наоборот. Страсти — принципиально неприемлемый результат нарушения исходной теофилии — любви человека к Богу как основы райского бытия. Отклонение от Божественного Эроса (извращенный человеческий эрос не только подчиняет человека низшей природе, но и провоцирует космофилию — любовь к миру, мирским объектам, заботу о мирском.

Космофилия, в свою очередь, порождает в человеке самоуверенность, доверие к себе, гордость своими достижениями — аффективный фундамент «плотского делания», противостоящего по своей ценностной направленности деланию духовному.

Космофилия рассматривалась св. апостолами и отцами Церкви также и в качестве основы «плотской мудрости», т. е. метафизической потребности, ментальной страсти проникнуть в сферу тайн духа посредством силы душевного разума. Этому состоянию «опьянения миром» противопоставляется религиозная задача трезвления, радикального отказа от космофилии.

Идея необходимости преобразования человеческой природы, предполагающего устранение дурной аффективности, в неменьшей мере свойственна и исламской традиции. Связанная с этой идеей отчетливая философская рефлексия прослеживается, в частности, в воззрениях одного из самых авторитетных мыслителей мусульманского средневековья — Газали (1058–59 — 1111), стремившегося в своих антропологических построениях соединить принципы суннитской догматики и суфийские ценности. В своем базовом труде «Воскрешение наук

[1] Цит. по кн.: Позов А. Основы древнецерковной антропологии. М., 1994. С. 351.

о вере»[2] (в разделе «Книга о покаянии») Газали рассматривает четыре качества человеческой природы, ответственные за проявления дурной аффективности: животность, дикость, склонность к безбожной, кощунственной гордости и склонность приписывать себе обладание высшей силой. Животность порождает страсть к чревоугодию, ярость, пьянство, половую распущенность, воровство, расхищение имущества сирот, страсть к накоплению богатства. Дикость есть причина гнева, насилия, расточительности и т. п. Склонность к безбожной гордости провоцирует обман, предательство, вероломство, лицемерие, подстрекательство к ересям и заблуждениям. Склонность приписывать себе обладание высшей силой находит свое выражение в гордости, заносчивости и самомнении, эгоистическом разглагольствовании в принципиально мирском духе[3].

Мотив запрета на любовь к миру отчетливо присутствует в философском наследии Газали: любовь к миру и любовь к Аллаху взаимоисключаются, и отречение от мира выступает в функции религиозного императива, исполнение которого способно очистить намерения человека от аффективного извращающего компонента.

Однако, теоцентрические мировые религии и соответственно возникшие в их русле антропологические учения существенно отличны от буддизма как минимум в трех отношениях:

— процессы становления больших традиционных идеологий, какими и явились христианство и ислам, протекали на Ближнем Востоке в значительно более поздний исторический период, нежели эпоха формирования школ и направлений буддизма в Южной Азии: классическая буддийская философия — философия постканонической Абхидхармы, предстающая перед нами в труде Васубандху, — являет собой на рубеже IV–V вв. весьма зрелую, высокодифференцированную интеллектуальную конструкцию, чуждую в аспекте анализа аффективной сферы какому бы то ни было смешению моральных, юридических и религиозных факторов (что еще характерно, в частности, для исламской мыслительной традиции X–XI вв.);

---

[2] См.: Аб Хмид ал-Газали. Воскрешение наук о вере. Избранные главы. Перевод с арабского, исследование и комментарий В. В. Наумкина. М., 1980.

[3] Там же, С. 67.

— христианская древнецерковная антропология и антропология исламская весьма тесно связаны с целым рядом философских идей, сложившихся в Средиземноморском культурно-цивилизационном очаге в период античности: здесь прежде всего следует указать на идеи параллелизма макрокосма и микрокосма, трехчастности, «тримерии» человеческого существа — дух, душа, тело; буддийская религиозная доктрина и философская ее интерпретация, возникнув в Южно-Азиатском культурно-цивилизационном очаге, непосредственно не испытали идейного влияния средиземноморской античности — буддийская философская антропология и прежде всего учение об аффектах складывалось в ином идейно-идеологическом контексте, принципиально исключающем прямые аналогии (но, разумеется, предполагающем типологические сопоставления культурных контекстов);

— в отличие от христианства и ислама буддизм является единственной мировой религией, относящейся к разряду антропоцентрических: в буддизме отсутствует трансцендентный творящий субъект, а безначальный космос представляет собой причинно-зависимый процесс воспроизведения неизменной соотнесенности форм существования сознания с соответствующими космологическими сферами; подчиненность сознания этому процессу, будучи результатом функционирования аффектов, и есть страдание, к победе над которым и призывает буддийская религиозная доктрина.

Буддийское учение об аффектах представлено Васубандху именно в контексте только что сказанного: архитектоника «Энциклопедии Абхидхармы» организована таким образом, чтобы первоначально ознакомить читателя с общей теорией функционирования сознания в потоке психо-соматической жизнедеятельности и указать на функциональную роль аффектов как факторов, «загрязняющих» сознание, затем рассмотреть психические способности в аспекте формирования установки на обретение совершенного знания и устранение аффектов. Только после этого дается развернутая космологическая картина различных форм существования сознания и причинной обусловленности нового рождения, если аффекты не устранены благодаря обращению к буддийской практике возделывания психики. Только после этого автор «Энциклопедии Абхидхармы» обращается к изложению собственно теории аффектов.

Пятый раздел трактата называется Анушая-нирдеша, и этот заголовок требует ряда дополнительных пояснений.

В философии постканонической Абхидхармы аффекты (клеша) рассматриваются в тесной связи с теорией действия (карма): действие, будучи сознательным целенаправленным актом, определяло процесс реализации причинно-следственной связи, приводящей к новому рождению, только в том случае, если действие это было изначально обусловлено аффективной загрязненностью сознания. Таким образом, клеша уподоблялись корню, который поддерживает и питает сансару — «безличную массу страдания».

Поскольку в отношении религиозной оценки кармического следствия все действия квалифицировались как благие, неблагие либо нейтральные, правомерно ставился вопрос о корнях собственно неблагого действия, т. е. о тех «корневых», фундаментальных аффектах (мула-клеша), которые в конечном итоге и ответственны за дурные действия. Канонические тексты указывают на три корня неблагого (акушала-мула) — жадность/стяжательство (лобха), ненависть/вражда (двеша) и невежество/тупость (моха). Любое неблагое действие находит свою опору в каком-либо одном из этих аффектов.

Концепция благого действия исходила из принципа воздержания от безнравственности, что приводит к развитию корней благого (кушала-мула) — не-жадность (алобха), не-вражда (адвеша), не-тупость (амоха). Корни благого и корни неблагого взаимно несовместимы и соответственно одновременно не мотивируют действие.

Три корня неблагого не могут быть устранены на ранних ступенях религиозной жизни, ибо интенсивность проявления аффекта имеет девять градаций: основные три — сильная, средняя и слабая — и по три таких же градации внутри каждой названной позиции. Практика преобразования психики постадийно устраняет высокую и среднюю интенсивность аффективных проявлений, и только после этого осуществляется нейтрализация слабых степеней аффективности (что, однако, требует изощренных, «сильных» методов)[4].

[4] Типичная буддийская метафора, разъясняющая эту особенность процесса преобразования сознания, уподобляет аффектированное сознание загрязненной ткани, а методы нейтрализации аффектов — процедуре чистки и стирки: комья грязи, прилипшие к ткани, достаточно лишь стряхнуть с нее, но едва заметные пятна отстирываются с большим трудом.

Только достижение совершенного знания, т. е. обретение статуса архата, соответствует полному устранению корней неблагого, и тем самым прекращается процесс накопления кармического следствия, пресекается блуждание сознания в различных формах существования.

Но в этой связи возникает серьезная теоретическая проблема: как объяснить на логико-дискурсивном уровне возможность функционирования корней благого, если корни неблагого не могут быть полностью уничтожены до момента обретения совершенного знания?

В силу своей контрарности кушала-мула и акушала-мула не действуют одновременно. Но исключается также и возможность их функционирования, распределенного во временной последовательности, поскольку последовательность нуждается в гомогенном по своему качеству элементе между прошлым и будущим моментами. Так, если бы благое состояние сознания непосредственно следовало в потоке элементарных психосоматических состояний (дхарм) за неблагим состоянием, то это привело бы к абсурдному выводу, что благое возникает из неблагого.

Теоретики тхеравады, стремясь преодолеть это затруднение, утверждали, что ввиду своей качественной разнонаправленности благие и неблагие состояния сознания никогда не сменяют друг друга непосредственно. Между ними обязательно возникает такое состояние, которое само по себе уже является продуктом прошлой деятельности, ее «созревшим» кармическим следствием и в силу этого квалифицируется как неопределенное.

Вайбхашики (сарвастивадины) в своем анализе исходили из базового школьного принципа «все дхармы существуют как реальные сущности»: поток психо-соматических элементарных состояний содержит в своем составе такие нематериальные, но и не связанные с сознанием дхармы, как прапти (обретение/обладание) и апрапти (не-обретение/не-обладание), — когда функционирует благое состояние сознания, это обусловлено актуализацией фактора обладания благими дхармами и фактора не-обладания неблагими. Таким образом, формирующие актуальное состояние потока факторы прапти/апрапти и отвечают за смену благого и неблагого сознания.

Саутрантики полагали оба эти концептуальные значения неадекватными проблеме. Идея тхеравадинов относительно

неопределенного состояния сознания, разделяющего моменты актуализации благого и неблагого, представлялась им логически невалидной: неопределенное состояние сознания (авьякрита-читта) точно так же не может служить производящей причиной благого, как и неблагое состояние. Иными словами, идея тхеравадинов не преодолевает проблему качественной неоднородности. Относительно позиции вайбхашиков саутрантики придерживались негативной точки зрения, полагая, что сам школьный принцип «все дхармы существуют как реальные сущности» ошибочен: дхармы, не связанные с сознанием и выступающие факторами формирования потока — это не более чем умозрительные единицы описания, не имеющие реальной референции. (Диспутальные фрагменты на эту тему обширно представлены Васубандху во втором разделе «Энциклопедии Абхидхармы».)

Собственное решение саутрантиков состояло в том, что деятельность благих и неблагих дхарм обусловлена соответствующими «тонкими» состояниями потока, которые именовались саутрантиками биджа (семена). Кроме благих и неблагих, саутрантики говорили о неопределенных семенах. Так, неблагие семена (акушала-биджа) отождествлялись ими с термином, встречающимся в литературе сутр и вызывавшим споры среди буддийских теоретиков, — анушая, который трактовался как аффективная предрасположенность к взрывному проявлению. Благие семена (кушала-биджа) определялись буквально — кушала-дхарма-биджа (семена благих дхарм).

Использование термина анушая было принципиально важным уже потому, что в канонических источниках говорится о необходимости уничтожения клеша вкупе с анушая, т. е. о нейтрализации аффектов и потенциальной тенденции к ее актуализации. А это, в свою очередь, означало необходимость интерпретации данного положения на уровне философского дискурса. Канонические тексты содержат матричный список, включающий семь анушая: страсть к чувственному миру (влечение к чувственным объектам), страсть к существованию (т. е. к измененным состояниям сознания, соответствующим высшим космологическим сферам — миру форм и миру не-форм), отвращение, ложные воззрения, сомнения, гордыня, неведение. Переход этих латентных аффективных диспозиций во взрывное, проявленное состояние рассматривался как одержимость (парьявастхана).

Вайбхашики придерживались своей трактовки как понятия одержимости, так и списка состояний одержимости, который в их школьной традиции включает перечисление не этих семи аффектов, а десяти явлений сознания, характеризующихся вторичной аффективной загрязненностью (лицемерие, зависть, бесстыдство, неприличие, уныние, расслабленность, возбужденность, чувство вины). Согласно вайбхашикам, сознание неблагое только в момент активного действия аффектов и вторичных аффектированных явлений сознания, выступающих в качестве формирующих факторов (т. е. в составе группы самскар).

Саутрантики не считали анушая отдельными реальными сущностями (впрочем, их школьная традиция вовсе не требовала указания на подобную реальную сущность). Они полагали анушая способными провоцировать состояние одержимости, но в той же самой степени кушала-дхарма-биджа оказывались провокантами благих состояний сознания.

Васубандху солидаризировался с представлениями саутрантиков относительно данной проблемы. Но поскольку основная цель трактата — изложить воззрения вайбхашиков и лишь в качестве диспутального аккомпанемента представить позиции школы саутрантика, автор «Энциклопедии Абхидхармы» ориентируется на анализ матричных списков вайбхашиков в первую очередь.

Термин анушая вынесен в заголовок пятого раздела трактата как наиболее важный и репрезентативный в концептуальном отношении. Аффективные предрасположенности, чреватые взрывными проявлениями, определяются Васубандху как «корень бытия», отсечение которого и есть победа над страданием.

* * *

Теперь необходимо сказать несколько слов о традиции употребления слова «аффект» применительно к интерпретации санскритских терминов клеша и анушая.

Исторически латинским affectus (волнение, страсть) передавался в переводах термин греческих философских текстов «пафос». Элеаты и стоики обозначали этим термином неразумные и неумеренные движения души. Позднее Аристотель указал на связь пафосных состояний с изменением состояний телесных. В Новое время Декарт, а затем и Спиноза, активно используя понятие аффекта, в основном следовали

стоической традиции его истолкования. Так, Декарт говорил об аффектах как о простых движениях души, отмечая их связь с чувствами удовольствия и страдания.

Развивая идеи Декарта в своей «Этике», Спиноза рассматривает аффекты в качестве пассивных состояний души — в то время как активным ее состоянием выступает мышление. Практически отождествляя понятия страсти и аффекта, Спиноза подчеркивает происхождение страсти-аффекта от «недостаточного представления». Все многообразие страстей-аффектов он свел к двум — радости и печали. Психологическая основа, благодаря которой психика функционирует в режиме аффективности, согласно Спинозе, — это инстинкт самоутверждения и самосохранения, сущностный для человека. Именно эта картезианско-спинозистская интерпретация семантики термина «аффект» и была ассимилирована сначала научной психологией[5], а затем и в практике буддологических исследований, причем акцент был сделан не на предложенной Спинозой классификации и номенклатуре аффектов (ввиду произвольности того и другого), а на связи аффективности с недостаточностью представлений, со стремлением к самоутверждению, на элементарности аффективных состояний, их обусловленности удовольствием/страданием.

Буддийский термин клеша указывает на активно проявленные, взрывные аффекты. Однако здесь необходимо отделить строгую семантику термина клеша от попыток подменить ее обыденными представлениями (аффекты вовсе не обязательно предполагают резко выраженную мимику и пантомимику, смех, плач, крики и т. п.). Клеша определяет собой все содержание сознания в данный момент, его конкретную нацеленность на объект, направленность потока сознания.

В целом, традиция передачи санскритских терминов клеша и анушая соответственно как «аффект» и «аффективная

---

[5] В современной научной психологии понятие аффекта определяется как *стремительно, бурно протекающая эмоция взрывного свойства, неподконтрольная сознанию и способная переходить в патологическое качество* (обусловливающее временную невменяемость). Аффект суживает поле сознания, возбуждает или подавляет течение представлений, определенным образом влияет на характер физиологических реакций организма. Однако непатологический аффект может быть удержан в своем взрывном развитии благодаря волевому усилию. Подчеркнем, что строгая дифференциация таких понятий, как «эмоция», «чувство», «аффект», «страсть» в целом не разработана и до сих пор это различение имеет весьма условный характер.

предрасположенность» не свободна от некоторой степени условности, и в будущем — по мере развития понятийного аппарата философской антропологии — не исключена ее корректировка. Однако на сегодняшний день мы не видим достаточного основания для подобной ревизии.

* * *

Обратимся к краткому обзору проблематики, рассматриваемой Васубандху в связи с учением об аффектах, и способа ее изложения.

В четвертом разделе «Энциклопедии Абхидхармы» (карики 126–127) дается определение предмета абхидхармистской философии — это исчисление (санкхья) дхарм с целью их классификации в соответствии со следующими тремя структурными позициями:

— «загрязненные» дхармы, т. е. элементарные состояния, сопряженные с аффективными предрасположенностями (это характерно для религиозно «невозделанной» психики или «возделанной» не полностью);

— «благие» дхармы и «средние» (те, что не могут быть отнесены ни к «запятнанным», ни к «благим»);

— причинно обусловленные дхармы, «приносящие благой плод», т. е. дхармы, обретаемые в процессе реализации религиозной практики и приводящие в конечном итоге к обретению совершенного знания.

Граница философствования — аналитического исчисления дхарм — совпадает с заданным буддийской религиозной доктриной пределом самопреобразования адепта: это причинно необусловленные дхармы, абсолютные, не связанные с пространственно-временными характеристиками. Эти дхармы есть «нирвана, вечное, наивысшее благо», они недоступны на уровне философского дискурса. Таким образом, философия не предназначена для невежд, не желающих возделывать свое сознание, освобождая его от воздействия аффектов, но не предназначена она и для тех, чье знание совершенно, ибо эти просветленные мудрецы сами в ней более уже не нуждаются.

«Исчисление» дхарм — это аналитическое рассмотрение списков соответствующих состояний, причем списков, зафиксированных в каноне и носящих название «матрика». Каждый такой матричный список индексировался определенным числом (указывающим на количество содержащихся в нем

номенклатурных единиц) и подразумевал определенную концептуализацию. Иными словами, матрика — это кратчайший конспект. Школьные традиции истолкования канонических матричных списков отнюдь не всегда совпадали, и различия в интерпретациях обусловливались исходной (для каждой школы) трактовкой объема и содержания базовых терминов.

Кроме канонических матрик, школьные традиции создавали и свои собственные матричные списки, что характерно для постканонической Абхидхармы. Создание собственных матричных списков являлось результатом разработки новых философских концепций. Например, как мы уже упоминали, канонический матричный список «7 состояний одержимости» воспроизводил семь наименований списка аффективных предрасположенностей — с той лишь разницей, что в данном случае указывалось на активную форму их проявления, а школьный список вайбхашиков насчитывал десять состояний одержимости, и их номенклатура уже была иной — в силу того, что понятие одержимости трактовалось вайбхашиками по-новому.

Учение об аффектах и построено в соответствии с задачей анализа тех матричных списков — канонических и сугубо школьных, которые характеризуют воззрения школы вайбхашика (сарвастивада).

В автокомментарии Васубандху излагает также и позицию саутрантиков, используя для этого форму межшкольной дискуссии по отдельным проблемам и привлекая попутно точки зрения иных буддийских школ. Такая форма подачи материала позволяет увидеть узловые вопросы, вызывавшие споры и тем самым маркировавшие различия в школьных подходах к их решению. Эти различия, однако, отнюдь не расценивались как нечто еретическое, поскольку еретиками считались лишь те мыслители, которые не придерживались буддийской религиозной доктрины. Под разряд ереси подводились все религиозные и религиозно-философские воззрения, которые исключали достижение совершенного знания, а базой такого знания для буддистов выступали только Благородные истины, провозглашенные Бхагаваном Буддой.

Совершенное знание предполагало полное устранение всех аффектов не только во взрывном, но и в латентном состоянии (анушая). Искоренение аффективных предрасполо-

женностей означало, что новое рождение в сансаре уже никогда не состоится.

В этой связи зачастую возникает недоумение чисто культурологического характера — к чему в конечном счете призывает буддийская религиозная доктрина? Разумеется, она не есть апология смерти, ибо сказано, что Победивший страдание одержал победу и над злом смерти, поскольку смерть — лишь звено в цепи причинно-зависимого возникновения, лишь предвестница нового рождения в сансаре. Однако не следует рассматривать чисто негативную характеристику нирваны («разъединение с неблагими дхармами») как нечто экстраординарное относительно формулировки высшей религиозной цели в двух других мировых религиях. Христианское спасение души, если отвлечься от религиозно-мифологического аспекта, оказывается столь же недоступным философскому дискурсу, особенно в перспективе Страшного суда.

Откровение Иоанна Богослова, первый дошедший до нас собственно христианский текст, не подлежит по самому своему существу логико-дискурсивным спекулятивным толкованиям. Различие состоит лишь в том, что христианин имеет возможность опираться на свидетельства Святых отцов и Учителей церкви о спасении души как состоянии высшего блаженства, буддийская же религия не предполагает подобные свидетельства в связи с нирваной. О ней известно лишь одно: нирвана несовместима с аффектированным сознанием и тем самым абсолютно чужда страданию, т. е. развертыванию цепи причин и следствий.

Васубандху указывает, что действие, необусловленное аффективной предрасположенностью, не порождает в качестве своего следствия новое существование, и поэтому аффективные предрасположенности есть «корень бытия».

Анализу собственно анушая посвящены в пятом разделе «Энциклопедии Абхидхармы» карики 1–32. Концептуализация понятия анушая осуществляется следующим образом: сначала устанавливаются десять деструктивных в религиозном отношении функций проявленного аффекта; затем приводится список шести аффективных предрасположенностей, которые, переходя в активное состояние, и обнаруживают эти десять функций. Шесть анушая включают страсть, отвращение, гордыню, неведение, ложное воззрение и сомнение.

Однако этот список в дальнейшем подвергается расширению за счет внутренней дифференциации отдельных номенклатурных единиц. Так, страсть подразделяется на влечение к чувственному миру (т. е. страстное влечение к чувственным объектам) и «страсть к существованию» как влечение к состояниям, соответствующим высшим космологическим сферам — миру форм и миру не-форм. Таким способом и разъясняется присутствующий в канонических текстах матричный список «7 анушая». После этого семичленный список опять подвергается преобразованию за счет различения пяти категорий, образующих номенклатурную единицу «ложное воззрение»: ложные взгляды относительно реальности личности, собственно ложные взгляды, ересь привязанности к крайним точкам зрения (т. е. убежденность либо в полной гибели, небытии после смерти организма, либо в неуничтожимости, вечности субстрата, образующего Я), привязанность к еретическим воззрениям, привязанность к ложной (т. е. не ведущей к освобождению от страдания) практике обетов и ритуалов. Такая интерпретация списка «7 анушая» также является канонической, поскольку перечисленные типы аффективно окрашенных мировоззренческих установок названы Бхагаваном в качестве ложного воззрения. Это именно типы убеждений, которые сильнейшим образом искажают индоктринированное сознание и соответственно выступают провокантами деятельности, препятствующей обретению совершенного знания.

Список «10 анушая», с которым дальше и проводит аналитическую работу Васубандху, образован именно таким путем.

Далее автор «Энциклопедии Абхидхармы» анализирует эти десять аффективных предрасположенностей под углом зрения практики их устранения — применительно к чувственному миру, миру форм и миру не-форм. Эти три космологические сферы имеют свой коррелят в виде стадий изменения сознания — начиная от сознания неизмененного и заканчивая «вершиной бытия» (предельная граница психотехнического опыта)[6].

В самом общем плане вся собственно буддийская практика возделывания психики подразделяется на два класса — практику видения Благородных истин и собственно созерца-

[6] В этом ракурсе рассмотрения буддийский космос предстает как психокосм, о чем подробно говорится в следующих разделах настоящей монографии.

тельную практику. В частности, практика видения Истины страдания позволяет принять факт подчиненности работы психики в каждой из сфер психокосма закону причинно-следственной зависимости, а видение Истины возникновения страдания указывает адепту на аффективные предрасположенности как на источник этой зависимости. Таким образом, практика «видения» — это, разумеется, определенная психотехническая процедура, предполагающая концентрацию сознания, результатом чего и выступает взрыв архетипа обыденного мировосприятия, его радикальный слом.

Часть аффективных предрасположенностей устраняется именно благодаря видению Истин (они не были бы Истинами, если бы не содержали в себе потенциал очищения сознания). Практика йогического созерцания закрепляет то, что было достигнуто посредством видения Истин. Однако некоторые аффективные предрасположенности могут быть нейтрализованы только методом созерцания («возделывания» психики).

Рассмотрев таким способом десять анушая, Васубандху суммирует общее число конкретных видов их устранения по всем трем сферам психокосма. Это суммарное число определяется как «98 анушая» — список, фиксирующий анализ сансары в аспекте элиминации «корня бытия», устранения аффектов.

* * *

Отдельно следует отметить вопросы, особенно значимые в историко-философском плане и рассматриваемые в связи с анализом аффектов. Васубандху дает определение принадлежности к школам вайбхашика (сарвастивада) и саутрантика: «Те, кто утверждает, что все, то есть прошлое, будущее и настоящее, существует реально, [называются] последователями теории существования всех [дхарм], или сарвастивадинами. Те, кто, проводя различие, считают, что некоторые [дхармы] существуют реально — настоящие, а также прошлое действие, не оставившее свой плод, а некоторые не существуют — прошлое [действие], принесшее свой плод, и будущие [дхармы], — называются последователями теории различения» (АКБ, V, 25).

В связи с определением, маркирующим базовое различие между двумя школами, Васубандху анализирует четыре концепции сарвастивадинских учителей, в каждой из которых

предлагается философское обоснование принципа «все дхармы реально существуют», и выявляет характерные для сарвастивады затруднения в связи с толкованием трех модусов времени (АКБ, V, 26).

Анализ собственно аффективных предрасположенностей завершается изложением последовательности возникновения «10 анушая» в индивидуальном функционировании сознания. Исходным в этом процессе выступает неведение, поскольку именно оно и провоцирует заблуждение относительно Благородных истин, далее следуют сомнение; принятие базового ложного воззрения («страдания не существует» и т. п.); вера в реальность «личности»; приверженность какой-либо из крайних точек зрения («личность» уничтожается после смерти тела/«личность» вечна); привязанность к ложной вотивно-ритуальной практике (которая соответствует экстремальной позиции, избранной ранее); привязанность к еретическому догматизму (абсолютизация своей вотивно-ритуальной практики как высшего способа очищения); гордыня как результат догматической косности, обусловливающая собой враждебность (отвращение) ко всем прочим. В этой последовательности страсть не упоминается, ибо именно она определяет обращенность сознания всецело вовне — к объектам чувственного мира, способным по видимости приносить наслаждение (АКБ, V, 32–33).

Следующая крупная тема — аффекты в проявленной, взрывной форме и их соотношение с аффективными предрасположенностями в контексте канонической герменевтики, т. е. логико-дискурсивного истолкования метафор, использующихся в литературе сутр для обозначения воздействия аффективной сферы на сознание. Она крайне важна для понимания внутренней семантической связи буддийской проповеди и философии постканонической Абхидхармы.

Кроме проявленных аффектов и аффективных предрасположенностей Васубандху подвергает анализу те состояния сознания, которые представляют собой вторичные аффекты и состояния одержимости. В этом же контексте излагается концепция связи аффективной сферы с шестью модальностями сознания (зрительного, слухового, осязательного, обонятельного, вкусового и собственно ментального) и психическими способностями разума и чувствительности (способности различать удовольствие/страдание, безразличие, т. е. переживание нейтрального характера, удовлетворение/неудовлетворение).

* * *

В состав пятого раздела «Энциклопедии Абхидхармы» входит проблема, номинально известная как историкам европейской философии, так и культурологам. Она породила мнение о стремлении буддийских мыслителей уклоняться от решения метафизических вопросов, составляющих якобы собственно предмет философии. Это проблема так называемых буддийских антиномий (АКБ, V, 21–22). К их разряду относятся вопросы, которые не подлежат ответу в силу своей нерелевантности. Например, может ли понятие «мир» предицироваться терминами «вечен», «невечен», «вечен и невечен», «ни вечен, ни невечен»? Или такими — «конечен», «бесконечен», «конечен и бесконечен», «ни конечен, ни бесконечен»?

На первый взгляд, приведенные вопросы должны относиться непосредственно к сфере философии — ведь проблемы вечности/невечности мира и его конечности/бесконечности занимали собой лучшие умы греческой античности. Эти вопросы и сегодня стоят на повестке дня перед исследователями онтологической проблематики в сфере естествознания. Отказ от их разрешения представляется европейскому разуму полной капитуляцией философского мышления. Почему же буддийская философия, располагавшая вполне достаточным логико-эпистемологическим инструментарием (отнюдь не уступавшим древнегреческим достижениям в этой области), принципиально отказывалась от рассмотрения подобных проблем?

Нельзя сказать, что формулировка приведенных нами «неуместных» (Васубандху) вопросов была логически ущербной. Как раз наоборот — указание четырех возможных предикатов вполне соответствовало абхидхармистским требованиям рассмотрения каждой проблемы в соответствии со схемой четырех альтернатив (чатушкотика), принятой в буддийской логике. Но адекватность эта на поверку оказывалась полностью лишенной какого бы то ни было содержания в контексте того реального предмета буддийской философии, который конституировался четырьмя Благородными истинами.

«Мир» в данном контексте — это причинно обусловленные дхармы с притоком аффектов, и этот «мир» ни в каком случае не может быть предицирован посредством предложенных четырех альтернатив. С другой стороны, одержимость метафизической любознательностью вовсе не свидетельствует

о глубоком гносеологическом запросе, ибо в ней отсутствует необходимая рефлексия относительно процедуры получения знания — вечность/невечность, конечность/бесконечность мира не может быть установлена ни посредством презентативного знания (в восприятии), ни посредством дедукции. Ответ, таким образом, мог представлять собой лишь манифестацию спекулятивных воззрений и быть принят на веру. Принципы абхидхармистской эпистемологии исключали подобную парадигму философствования.

Отказ теоретиков постканонической Абхидхармы в удовлетворении метафизического любопытства оппонентов или невежественных неофитов, если рассматривать этот отказ именно в историко-философском ключе, следует осознать как паузу в речи, необходимую нам для проникновения в предмет той мыслительной традиции, которая, возникнув на Южно-Азиатском субконтиненте в глубокой древности, с порога отвергла трансцендентное и поставила в центр своего философского внимания человека.

ГЛАВА СЕДЬМАЯ

ПСИХОКОСМ. КОНЦЕПЦИЯ НЕИЗМЕННОЙ СООТНЕСЕННОСТИ СОЗНАНИЯ И СФЕР ЕГО СУЩЕСТВОВАНИЯ

7

ПСИХОКОСМ. КОНЦЕПЦИЯ НЕИЗМЕННОЙ СООТНЕСЕННОСТИ СОЗНАНИЯ И СФЕР ЕГО СУЩЕСТВОВАНИЯ

В предыдущих разделах читатель имел возможность познакомиться с абхидхармистскими воззрениями на природу реальности. Согласно этим воззрениям, три мира, образующие буддийскую Вселенную, — чувственный мир, мир форм и мир не-форм — неизменно соотносятся с причинно-обусловленным процессом развертывания сознания живых существ. Абхидхармистское учение о Вселенной представляет собой не что иное, как психокосмическую концепцию, в основе которой лежит идея имманентности сознания миру.

Теперь мы непосредственно обратимся к рассмотрению этой имманентной философской конструкции.

СОЗНАНИЕ В ТРЕХ КОСМОЛОГИЧЕСКИХ СФЕРАХ СУЩЕСТВОВАНИЯ

Абхидхармистское учение о психокосме открывается определениями каждой из трех космологических сфер — чувственного мира, мира форм и мира не-форм (АКБ, III, 1–4).

Чувственный мир (камалока) рассматривается Васубандху в двух аспектах — в аспекте типологии живых существ, сознание которых соотнесено именно с данной, а не какой-либо иной космологической сферой, и в аспекте локализации этих типов живых существ.

Типология живых существ, чье сознание функционирует в чувственном мире, включает пять классов. Каждый из этих классов характеризуется связью с определенным чувствен-

но воспринимаемым местопребыванием, т. е. с «миром-вместилищем» (бхаджналока). Васубандху перечисляет типологические классы живых существ в канонической последовательности: обитатели ада (нараки), голодные духи (преты), животные, люди и боги-обитатели небес. Перечисление построено в соответствии с космологической вертикалью от подземных, кромешных местопребываний до божественных, горних.

Второй аспект определения непосредственно связан с указанием на иерархический характер космологической конструкции миров-вместилищ, исчерпывающих объем понятия «чувственный мир». Небожители делятся на шесть классов, локализованных по вертикальному принципу. Нараки, их сознание соотносятся с восемью великими адами, вертикально расположенными один под другим. Люди реализуют потенциал своего сознания, пребывая на земной поверхности. В этой связи Васубандху перечисляет четыре континента, населенные людьми, — Джамбудвипа и другие. Животные и преты — и это особенно примечательно — рассматриваются Васубандху как «местопребывания». Он буквально говорит следующее: «Эти [ады и континенты], а также перечисленные выше классы богов, животные и преты [и составляют в сумме] двадцать местопребываний» (АКБ, III, 1). Животные населяют землю, воздух и воду, а преты, первоначально обитавшие под землей, явились на ее поверхности, путешествуя по руслу подземной реки. Важная черта стиля буддийского космологического конструирования состоит в принципиальном указании на определяющую роль сознания: типологические классы живых существ жестко замкнуты на свои психокосмические ниши, поскольку эти ниши возникают в процессе космогенеза как результат прошлой деятельности сознания.

Итак, чувственный мир по вертикали завершается местопребыванием богов, носящих имя Контролирующие наслаждения, магически созданные другими, и достигает своих кромешных глубин на дне самого зловещего ада Авичи («Без избавления»), где мучения непрерывны и пламенем которого еще при жизни был объят злой Мара, искуситель Будды и бодхисаттв.

Выше чувственного мира располагается вторая психокосмическая сфера — мир форм. Васубандху характеризует мир форм в аспекте буддийской психотехнической практики: это

семнадцать местопребываний, неизменно соотнесенных со ступенями йогического сосредоточения сознания, т. е. со стадиями созерцательной практики (дхъяна). Абхидхармисты выделяли четыре последовательных состояния йогического сосредоточения, реализующихся в мире форм. Первые три состояния включают в себя по три ступени каждое, а четвертое состояние — восемь ступеней. Эти ступени представляют собой, как указывает комментарий Яшомитры, уровни интенсивности сосредоточения сознания, соответствующие характеристикам местопребываний богов мира форм (САКВ, с. 254–255).

Таким образом, мир форм определяется как семнадцать ступеней йогического сосредоточения, соответствующих семнадцати психокосмическим нишам, населенным богами этой сферы существования. Васубандху отмечает, что позиция кашмирских вайбхашиков в этом вопросе была особой: они признавали лишь шестнадцать местопребываний, конституирующих мир форм.

Представляется уместным подчеркнуть в связи с вышесказанным, что буддийская психотехническая процедура изменения состояний сознания имеет отчетливую вертикальную координату: четыре состояния йогического сосредоточения обладают характеристиками семнадцати последовательно сменяющих друг друга божественных местопребываний.

Третья сфера существования сознания — мир не-форм (арупьялока). Главное определение мира не-форм — «без местопребывания», и в этой связи необходимо иметь в виду, что, согласно буддийской доктрине, факт рождения (упапатти) в третьей сфере существования обусловлен определенными видами концентрации сознания, обозначаемыми общим термином самапатти. Таким образом, в мире не-форм актуализируются только те дхармы, которые не имеют определенного положения в пространстве (астхана). В связи с определением мира не-форм как структурируемого через местопребывания Васубандху перечисляет следующие дхармы: прошлые (те, которые уже прекратили свое существование, но через кармическое следствие обусловили рождение в мире не-форм); будущие; непроявленное (авиджняпти) и нематериальные. Отдельно следует сказать о дхарме авиджняпти. Эта дхарма хотя и относится к материальным, но по своему определению непространственна. Она есть тончайший вид материи, порожденный сознанием и обусловливающий процесс созревания кармического следствия. В автокомментарии к данной кари-

ке Васубандху причисляет непроявленное к третьей сфере существования, однако в восьмом разделе «Энциклопедии Абхидхармы», посвященном учению об измененных состояниях сознания, он приводит абхидхармистскую дискуссию относительно возможности актуализации этой дхармы в мире не-форм (См.: АКБ, VIII, 3, с. 434–435).

Васубандху указывает также и на вторую важнейшую характеристику мира не-форм — он может быть представлен в четырех видах в зависимости от способа возникновения (упапатти). Иными словами, каким способом сознание и сопутствующие ему нематериальные дхармы актуализируют себя на третьем уровне психокосма, таковым предстает и мир не-форм: Сфера бесконечного пространства, Сфера бесконечного сознания, Сфера ничто, Сфера, где нет ни восприятия, ни невосприятия. Эти «сферы» суть четыре высшие ступени йогического сосредоточения сознания, которыми в классической буддийской психотехнике и характеризуется мир не-форм. Они, если можно так выразиться, суть разновидности виртуальной психической реальности, конституирующей один и тот же космологический уровень.

Однако неизбежно возникает вопрос: благодаря чему возможна самотождественность сознания существ мира не-форм? Иными словами, почему вообще делается возможным говорить о каких бы то ни было «существах» применительно к космологическому уровню «без местопребываний?», что это за «существа», если они не определены в пространстве?

Самотождественность сознания (читтасамтати) — это синоним сантаны, непрерывного потока состояний сознания, благодаря чему осуществляется самоидентификация живого существа, в частности, человеческого индивида. В мире форм (и в чувственном мире) условием функционирования сознания выступает наличие физического тела — такова позиция абхидхармистов (САКВ, с. 256). Для мыслителей брахманистской ориентации проблема самотождественности сознания не вставала, поскольку исходное доктринальное положение брахманизма состояло в признании существования атмана как вечной и неизменной психической субстанции.

В мире не-форм физическое тело как опора сознания отсутствует. Однако в этой сфере психокосма актуализируются такие две дхармы, выступающие факторами сохранения самотождественности сознания, как принадлежность к роду

(сабхагата) и жизнеспособность (дживитендрия). Принадлежность к роду — это дхарма, не связанная с сознанием (читтавипраюкта), функция которой состоит в обеспечении сопричастности данного потока дхарм определенному классу живых существ, т. е. роду.

Жизнеспособность — это индрия, фактор доминирования в психике. Поскольку существование в мире не-форм опосредовано специфическим состоянием йогического сосредоточения, дхармы принадлежности к роду и жизнеспособности служат взаимной опорой. Йогическое сосредоточение, устраняющее какое-либо представление о материи, усиливает энергетический аспект сантаны.

Васубандху отмечает отличие в этом вопросе позиции саутрантиков, которые полагали, что самотождественность сознания в мире не-форм не имеет иной опоры, кроме себя самой.

Особенно важно подчеркнуть, что Васубандху рассматривает базовые космологические понятия «чувственный мир», «мир форм», «мир не-форм» в аспекте их концептуальной обоснованности (АКБ, III, 3). Каждый из трех миров выступает носителем своего собственного маркирующего признака, на основании чего и обретает соответствующее наименование.

Мир, опосредованный привязанностью к чувственности, — это чувственный мир. Каноническая традиция называет чувственный мир сферой, которая служит вместилищем желаний. Но чувственные объекты, говорит Васубандху, не тождественны желаниям и не способны порождать их. Корень желаний — страстное влечение (т. е. клеша, аффект), побуждаемое воображением. Если бы объекты обладали свойством пробуждать желания, то даже Учитель оказался бы подверженным желанию при виде объектов наслаждения. Иными словами, присутствие в чувственном мире объектов наслаждения не есть препятствие на пути Просветления. Таким препятствием всегда выступают лишь аффекты, но абсолютная возможность их полной нейтрализации подтверждена примером учителя, т. е. Будды Бхагавана, архата, победившего «врагов» — аффекты.

Мир, привязанный к формам, — это мир форм, где господствует материальное, обладающее свойством сопротивления. Применительно к космологическому уровню, где отсутствует характеристика материальности, следует говорить о сфере не-форм.

В аспекте теории дхарм маркирующие признаки каждого из трех миров следующие: с каждой из этих сфер неотъемлемо связаны только те дхармы, в которых, как говорит Васубандху, «существует предрасположенность к влечениям, [характерным для] миров чувственности, форм и не-форм». Это утверждение очень важно для понимания роли аффектов (клеша) в буддийской теории психокосма. Аффекты, в частности, страстные влечения, как бы «прилипают» к причинно обусловленным дхармам — таково базовое свойство клеш. Но «прилипают» они только к тем дхармам, тем элементарным состояниям, в которых они могут обрести подкрепление. Если в составе индивидуального потока дхарм присутствует дхарма, предрасполагающая к актуализации влечения к местопребываниям чувственного мира, то именно эта, а не иная дхарма неотъемлемо связана с чувственной сферой существования. Аналогично этому следует рассуждать и о тех дхармах, которые имманентны миру форм и миру не-форм.

Рассмотрение психокосма в аспекте характеристики влечений, присущих каждой из трех сфер существования, строится Васубандху следующим образом: влечение живых существ, пребывающих вне состояния йогического сосредоточения, есть аффект, имманентный чувственному миру; влечения, присущие семнадцати (у вайбхашиков — шестнадцати) ступеням йогического сосредоточения мира форм и четырем высшим ступеням сосредоточения мира не-форм, соответственно имманентны миру форм и миру не-форм.

Таким образом, все три сферы психокосма, которые в своей совокупности и есть сансара — безначальный круговорот рождений и смертей, опираются в своем бытии на аффекты и на те причинно обусловленные дхармы в индивидуальных потоках психосоматической жизни, которые предрасположены к актуализации аффектов. Анализ определений трех космологических уровней — чувственного мира, мира форм и мира не-форм, — проведенный Васубандху, позволяет установить, что сансара как одна из системообразующих категорий буддийского мировоззрения связывает в единое смысловое целое теорию дхарм — учение об элементарных состояниях, конституирующих индивидуальный поток психосоматической жизни, теорию сознания — учение о сознании как центральном факторе существования и теорию аффектов.

* * *

Представляется важным отметить абхидхармистскую позицию относительно проблемы множественности миров. Васубандху отмечает, что тройственный психокосм, рассмотренный выше, не является единственным, эти психокосмические миры неисчислимы, хотя во Вселенной не рождаются живые существа, которые не жили прежде. Однако относительно множественности психокосмов существует, как указывает Васубандху, следующая закономерность: те живые существа, которые преодолели влечение к чувственной сфере существования в одном психокосме, лишены этого влечения и к соответствующей сфере всех других психокосмов. Аналогичное справедливо и относительно влечений к миру форм и миру не-форм. Таким образом, множественные психокосмические миры параллельны и гомологичны относительно индивидуального продвижения адепта к состоянию нирваны: побеждая аффекты в одном психокосме, индивид не может сделаться их пленником в параллельной сфере другого психокосма; принцип страдания тотален, но и победа над страданием тотальна.

* * *

Пять типологических классов живых существ, населяющих чувственный мир, рассматривались буддийскими теоретиками как пять форм существования. Каждая из этих форм функционирования сознания в сансаре имеет свое обозначение. Это обитатели адов, животные, преты (голодные духи), боги и люди. Иными словами, эти типологические единицы характеризуются онтологическим статусом, и нельзя быть животным в одной ситуации, а богом — в другой[1]. Если некто — человек, то назвать его голодным духом можно лишь метафорически. Чувственному миру соответствуют четыре первых типологических класса живых существ и часть пятого — шесть подклассов богов-небожителей. Миру форм соответствует оставшаяся часть класса богов — боги мира форм.

Можно говорить, отмечает Васубандху, и о мирах без форм существования, когда речь идет об индивидуализированном мире психической жизни: это психика, характеризующаяся

[1] Как мы увидим из дальнейшего изложения, эта абхидхармистская позиция будет подвергнута ревизии в период позднего средневековья в дальневосточной традиции и в традиции, утвердившейся в Юго-Восточной Азии.

благой установкой сознания (безошибочность, эффективность, положительная результативность), и психика, пронизанная неблагой установкой, т. е. подверженная аффективности; кроме того, это миры-вместилища, взятые сами по себе и по определению не являющиеся формой существования, и промежуточное существование (антарабхава) — состояние между смертью и новым рождением, когда говорить о наличии живого существа беспредметно (сознание идет от смерти к новому рождению, подобно свету лампы, проходящему сквозь тьму).

Формы существования характеризуются как «незагрязненно-неопределенные» (аклиштавьякрита) и «известные по названиям живых существ». Чтобы адекватно понять смысл этого определения, необходимо иметь в виду разработанную вайбхашиками концепцию формирования индивидуального потока дхарм (изложенную в кариках 37–39 второго раздела «Энциклопедии Абхидхармы»). Дхармы включаются в поток благодаря действию таких формирующих факторов (самскар), как прапти (обретение) и апрапти (необретение). Принадлежность к одной из пяти форм существования подразумевает одновременную непринадлежность ни к какой иной форме. Это означает, что в состав индивидуального потока, принадлежащего к одному из пяти классов живых существ, обязательно входит дхарма «необретение», ответственная за невключение в данный поток тех дхарм, которые свойственны другим формам существования. Подчеркнем, что дхармы прапти и апрапти рассматривались вайбхашиками как реально существующие, а не номинальные, т. е. не только в качестве единиц языка описания, но и как онтологические «кванты» психики. Дхарма апрапти по своей природе, утверждали вайбхашики, всегда незагрязненная и кармически неопределенная. Именно поэтому формы существования незагрязненно-неопределенные. Кроме того, самотождественность сознания, свойственная индивидам каждой из форм существования, обусловлена фактором «обретения/обладания» (прапти), который также в данном случае квалифицируется как незагрязненно-неопределенный.

Формы существования, рассмотренные в качестве процессуальных наборов дхарм (потоков) в аспекте причинности, есть «беспрепятственно-неопределенные» (анвиритавьякрита). Поскольку обретение одной из пяти форм существования выступает результатом деятельности в прошлых рождениях

(т. е. «порождено определенным действием» — вьякрита), созревание кармического следствия (випака) — это беспрепятственно-неопределенная дхарма, с необходимостью включающаяся в поток, характеризующий наличную форму существования. Действие, приводящее к рождению в данной форме существования, носит название определенного, поскольку с непременной закономерностью ведет к конкретному кармическому следствию.

Формы существования по своей природе не есть существование промежуточное, т. е. неоформленное, ибо они представляют собой тот результат, к которому движется сознание в соответствии с законом созревания кармического следствия.

Что же касается промежуточного существования, разделяющего смерть и новое рождение, то оно возникает в той же самой космологической сфере, где живое существо было настигнуто смертью, но характеристика самотождественности сознания в промежуточном существовании отсутствует.

Что можно сказать о количестве устойчивых состояний сознания, характеризующих психокосм, и о зависимости этой характеристики от соотнесенности телесных сходств/различий и сходств/различий в представлениях живых существ?

Под «представлениями» имеются в виду, во-первых, чувственно-эмоциональные (приятные, неприятные, нейтральные), а во-вторых, содержательно-когнитивные.

Первое устойчивое состояние сознания охватывает людей и богов первой ступени йогического сосредоточения, за исключением богов, появляющихся в первом цикле (кальпе) возникновения мироздания (эти божества именуются Принадлежащими к сонмищу Брахмы). Все эти существа материальны и имеют телесные различия (цвет, признаки, формы) и представления их неодинаковы в эмоционально-чувственном отношении (приятные, неприятные, нейтральные).

Второе устойчивое состояние сознания характерно только для богов, Принадлежащих к сонмищу Брахмы и возникших в первой кальпе. Их тела материальны и обладают различиями, но представления едины и касаются их генезиса: «Все мы сотворены им, Брахмой». (Брахма, в свою очередь, также обладает идентичным представлением о происхождении богов в первой кальпе.)

Третье устойчивое состояние сознания присуще богам второй ступени йогического сосредоточения, т. е. относится к миру форм. Эти боги материальны, но не имеют различий в сво-

ей телесности, различия касаются лишь эмоционально-ментального фона их представлений. Характерные для них представления могут быть либо приятными, либо нейтральными. Васубандху говорит в этой связи, что, пресытившись ментальным удовлетворением, свойственным второй ступени йогического сосредоточения, боги погружаются в состояние невозмутимости, сопутствующее сосредоточению пограничному. Именно такие представления взаимно сменяют друг друга.

Васубандху отмечает, что саутрантики иначе трактовали различия в представлениях богов второй ступени йогического сосредоточения, связывая эти представления с чувством страха перед огнем, разрушающим нижележащие космологические уровни в периоды циклической гибели мироздания, и сменяющим этот страх бесстрашием, когда они узнают, что эсхатологический огонь, опустошающий дворец Брахмы, там и угаснет и не коснется их местопребываний.

Четвертое устойчивое состояние сознания также разворачивается в мире форм, но на более высоком уровне (по психокосмической вертикали) и носители этого состояния — боги сферы Совершенной ауры (сферы Совершенного, или Целостного, блаженства). Ни их тела, ни их представления (блаженство) не имеют различий.

По какой причине существа, населяющие психокосмические уровни, пребывают либо в первом, либо во втором, либо в третьем состоянии йогического сосредоточения? В первом — в силу загрязненности сознания, обусловленной, как утверждает комментатор Яшомитра, привязанностью к определенной практике ритуалов, порождающей единство представлений (САКВ, с. 262). Во втором — по причине благого сознания, обретенного вследствие йогической практики, ведущей к последовательно сменяющим друг друга ощущениям удовлетворения и невозмутимости. В третьем — благодаря созданию такого кармического следствия, которое порождает тождество представлений (совершенное блаженство).

Итак, в чувственном мире и мире форм последовательно реализуются четыре устойчивых состояния сознания, причем в чувственном мире возможна актуализация эмоционально отрицательных представлений, связанных с переживанием страдания, а в мире форм такие представления не возникают, хотя тотальный принцип страдания как претерпевания кармического следствия, связанного с реализацией определенной формы существования, продолжает действовать.

В мире не-форм развертываются еще три устойчивые состояния сознания. Это два устойчивых состояния сознания, характерные для йогической практики, поэтому говорится о «пяти группах, связанных с чувственным миром», и устойчивое состояние сознания существ, возникших в мире не-форм, т. е. не обладающих первой группой дхарм (группой материи). О телесных различиях применительно к миру не-форм говорить бессмысленно.

Однако эти три устойчивых состояния сознания не охватывают мир не-форм полностью, ибо здесь есть разрывы — четвертая ступень йогического сосредоточения мира не-форм, называемая бессознательным сосредоточением, и сосредоточение «остановки сознания», называемое вершиной опыта, или вершиной бытия (бхавагра), для которой характерна остановка развертывания сознания, т. е. полное отсутствие каких-либо представлений.

Разрывы в континууме семи устойчивых состояний сознания характерны не только для мира не-форм. Васубандху подчеркивает, что устойчивые состояния сознания желанны для живых существ. Но есть дурные формы существования (дургати) — обитатели ада, животные, преты. Развертываясь в этих дурных формах существования, сознание претерпевает разрывы, обусловленные страданием, преобладающим в их психической жизни. Иными словами, устойчивые состояния сознания не присущи дурным формам существования.

По собственному желанию живые существа стремятся лишь к благим пребываниям, где сознание не испытывает страдания. Таких состояний девять: это семь устойчивых состояний сознания, состояние остановки сознания (вершина опыта) и бессознательное сосредоточение (АКБ, III, 6).

Дурные формы существования — неблагие. Их реализация есть следствие действий в прошлых рождениях, а не собственное воление живых существ. Буддийские ады Васубандху уподобляет узилищу, тюрьме, и как тюрьма не может рассматриваться в качестве достойного места для человеческой жизни, так и ады не являются достойными местопребываниями живых существ.

Абхидхармистские теоретики разрабатывали и другую — четырехчленную — типологию устойчивых состояний сознания, также зафиксированную в канонической литературе сутр. Какова внутренняя природа таких устойчивых состоя-

ний? Это состояния сознания, соответственно устремленные к материи; ощущениям; понятиям и представлениям; формирующим факторам. Их внутренняя природа состоит в устремленности сознания (пятой группы) на первые четыре и такая устремленность обусловлена притоком аффектов. Эти четыре группы — группы материи, чувствительности, понятий и представлений, формирующих факторов — функционируют исключительно на той же самой ступени, на которой функционирует и устремленное к ним сознание, ибо побуждаемое жаждой чувственного опыта сознание никогда не опирается на группы дхарм, относящиеся к другим ступеням существования.

Сознание — это центральный фактор в потоке психосоматической жизни, поэтому именно сознание приводит в движение другие дхармы, «как бы оседлав их» (АКБ, III, 7). Дхармы, приводимые в движение сознанием, называются опорой сознания. Вайбхашики строго придерживались данной позиции и на этом основании утверждали, что одно состояние сознания само по себе может направлять другое состояние сознания, оседлав его. Итак, взятое само по себе, сознание не может быть рассмотрено как синхронная опора для самого себя.

Приводимая в сутрах — наряду с семичленной — четырехчленная типология устойчивых состояний сознания базируется на концепции четырех групп как опор сознания. Но включены ли четыре опоры сознания в семь устойчивых состояний или же наоборот: семь устойчивых состояний сознания включаются в четыре опоры сознания? Отметим, что данный вопрос представляет собой проблему соотнесенности этих двух типологий. Эта проблема важна не только сама по себе, но и в контексте установления системной логической консистентности материала, изложенного в канонической литературе сутр.

* * *

Каким образом живые существа рождаются в сансаре? Этот вопрос интересовал буддийских теоретиков прежде всего потому, что момент рождения предполагал соединение сознания с материей, если речь идет о чувственном мире и мире форм, а применительно к миру не-форм момент рождения означал исходную точку самоидентификации существа мира не-форм.

Васубандху обращается в этой связи к канонической четырехчленной типологии рождений: рождение из яйца, из лона (т. е. из материнской матки), из испарений великих элементов, саморождение.

Свойство быть рожденным, «рождение» фиксирует общность факта появления живых существ в сансаре, т. е. это общее свойство живых существ.

Васубандху ставит вопрос о связи типов рождения и форм существования.

Говоря о людях как форме существования, Васубандху указывает, что по способу появления в мире люди относятся ко всем четырем типологическим классам рождений, поскольку и сами люди также четырех типов (АКБ, III, 9). Буддийские легенды и предания повествуют о человеческих существах, которые были рождены либо из яйца, либо из «выпота» великих элементов (земли, воды, огня и ветра). «Нынешние люди», как утверждает традиция, как и люди всех прошлых кальп (за исключением первой), относятся к классу рожденных из лона. А существа первой космической кальпы, чьи тела не имели половых различий, светились внутренним светом и чьей пищей была радость, относятся к типологическому классу саморождающихся людей.

Животные также четырех типов — рожденные из яйца, из лона, из испарений великих элементов и саморождающиеся. К последнему классу причислены такие персонажи буддийской мифологии, как змеи наги (хранители праджняпарамитских текстов), орлы гаруды и прочие.

Обитатели ада (нараки) и боги принадлежат к классу саморождающихся. Здесь же упоминаются те, кто пребывает в промежуточном существовании, хотя они не относятся к пятичленной типологии форм существования.

Голодные духи (преты) охватывают два типа рождений: саморождение и рождение из лона.

Бодхисаттва, т. е. Будда Шакьямуни, в своем последнем существовании осознанно избирает для себя тип рождения из лона, хотя, подобно богам, обладает способностью саморождения. Самим фактом появления в воинском клане Шакьев Бодхисаттва предрасполагает членов клана к принятию Дхармы. Указывая на благотворность для человеческого сообщества этого факта рождения, Васубандху говорит: «...признавая в нем члена семьи чакравартинов, другие [люди] испытывают к нему особое уважение» (АКБ, III, 9).

Чакравартин в буддийском социально-политическом учении — *это вселенский правитель, справедливый, чуждый насилию* как инструменту расширения империи. Власть, обретаемая вселенским правителем, сакральна по своей природе и желанна для малых государей, с готовностью присоединяющих свои владения к царству Чакравартина. Родовой клан Бодхисаттвы, как утверждает буддийское предание, уже был известен в качестве «семьи чакравартинов».

Последнее рождение Бодхисаттвы вполне соотносимо с идеей анагамина-архата, для которого данное рождение также последнее. Подчеркнем, что в хинаянских канонических сутрах титулатура Будды содержит оба термина — и Бодхисаттва, и Архат.

Рождение Бодхисаттвы из лона рассматривается и в качестве религиозно-пропагандистского фактора: буддийские адепты вдохновляются тем, что рожденный матерью — и в этом смысле подобный миллионам других — человек может достичь высшего духовного совершенства.

Определенно укажем на концепцию тела Бодхисаттвы как вотивного объекта: Бодхисаттва рождается из материнского лона с целью сохранить свое тело в качестве объекта почитания, ибо, совершая акты почитания, «люди и другие существа тысячами достигают неба и освобождения» (АКБ, III, 9). Буддийское предание сохранило сюжет раздела и передачи в качестве религиозной реликвии кремационных останков Бхагавана четырем древнеиндийским государствам — Кошала, Магадха, Ватса и Аванти, — где Дхарма располагала наиболее преданными последователями. Эти и другие буддийские реликвии (принадлежавшая Бодхисаттве чаша для сбора подаяния, лоскутья его монашеского одеяния, следы его ног, впечатавшиеся в глину, и т. п.) размещались в специальных сооружениях — ступах, служивших местами паломничества.

Небеса (сварга) и достижение освобождения (апаваргам) как результат почитания подобных вотивных объектов (чайтья) — цель жизни благочестивого буддиста-мирянина. Термины сварга и апаваргам, вообще говоря, принадлежат к корпусу идеологической лексики брахманистской доктрины. В контексте махаянистской идеологии и популярного (народного) буддизма «небеса» означают новое рождение в божественных космологических сферах («райская земля» Тушита), обретаемое благодаря праведному образу жизни в настоящем рождении. Такая цель была понятна мирянам,

не связанным напрямую с изучением письменной буддийской традиции и монастырской жизнью.

Говоря о саморождении, четвертом типе появления в сансарном мире, Васубандху замечает, что тела саморожденных после их смерти, возможно, бесследно исчезают. Однако в среде буддийских мыслителей этот вопрос не имел однозначного решения и считался дискуссионным.

Саморождение — типологический класс самого обширного наполнения («самое большое лоно»), поскольку он включает божественную, адскую и часть человеческой формы существования, а кроме того, всех, пребывающих в промежуточном существовании.

Но что означает само понятие «промежуточное существование»? Это то, что существует между смертью и новым рождением и носит наименование атмабхава (синоним шарира — тело). Это лишь потенциальность новой формы существования, это процесс движения сознания и связанных с ним нематериальных групп дхарм к тому космологическому уровню, где должна произойти очередная реализация сознания в качестве актуально индивидуализированной сущности, т. е. формы рождения. Именно поэтому «саморождение» в промежуточном существовании не может рассматриваться в качестве рождения как такового.

Важно подчеркнуть, что рождение, форма существования есть результат созревания кармического следствия, обусловленного действиями в прежних жизнях, а место, где данное живое существо рождается, — это место проявления и завершения кармического следствия.

ПРОМЕЖУТОЧНОЕ СУЩЕСТВОВАНИЕ: СОЗНАНИЕ НА ПУТИ ОТ СМЕРТИ К НОВОМУ РОЖДЕНИЮ

Концепция промежуточного существования весьма активно разрабатывалась вайбхашиками (сарвастивадинами). Отстаивая идею реального существования всех без исключения дхарм, вайбхашики придерживались идеи, что в момент смерти разрушаются материальные дхармы, конституирующие телесность живого существа, а четыре нематериальные группы дхарм «идут» к новому рождению.

Теоретики иных буддийских школ активно полемизировали с вайбхашиками, обсуждая процесс движения сознания от смерти к рождению.

Здесь прежде всего следует упомянуть о махасангхиках и представителях одной из раннебуддийских школ — махишасаках. Махишасаки полагали, что зачатие («вхождение в лоно») — это начало, а смерть — конец жизни живого существа. В этом промежутке великие элементы, образующие субстрат психических способностей (индрий), подвержены непрерывным изменениям, сознание и явления сознания непрерывно изменяются. На этом основании махасангхики и утверждали, что состояние нового рождения обособлено, отделено от состояния смерти. В данной позиции хорошо выявляется дискретистский стиль мышления, свойственный учителям этих традиций: если даже в интервале одной жизни невозможно с определенностью утверждать о качественном тождестве психосоматического потока (сантана), то на чем базируется суждение о реальности потенциальной индивидуализации (атмабхава) непрерывного потока дхарм между смертью и новым рождением? Васубандху указывает, что основой такого суждения служат умозаключение (логическая процедура, признававшаяся буддийскими гносеологами в качестве источника истинного знания) и канонические тексты (АКБ, III, 10).

По существу вопроса Васубандху говорит, что возникновение существования совершается без перерыва, т. е. дхармы, которые существуют в непрерывном потоке, появляются в других местах без нарушения непрерывности континуума. Гомогенный логический пример, подкрепляющий это умозаключение, — «непрерывная последовательность в произрастании риса». Этот пример, как отмечает комментатор Яшомитра, восходит к толкованиям учителей Гунамати и Васумитры: зерна риса сохраняют самотождественность непрерывно сменяющегося ряда состояний при перевозке из одной деревни в другую (САКВ, с. 267). Так и в случае потока дхарм — он сохраняет непрерывность своей последовательности между жизнью, прервавшей данную форму существования, и рождением в соответствии с той формой, которая есть результат созревания кармического следствия.

Оппоненты выдвигали в качестве опровержения умозаключение с опорой на пример возникновения отражения в зеркале, но этот силлогизм вайбхашики отвергали ввиду дефектности его основания: то, что именуется отражением (пратибимба — термин, который в махаянских логико-дискурсивных текстах употребляется обычно в значении «образ»), возникает

независимо от реально существующего предмета и не может быть логически установлено. Кроме того, отражение и отражаемое каждое порознь есть производная от великих элементов материя; два вида производной материи не существуют в одном и том же локусе по причине различия великих элементов, служащих их субстратами. Таким образом, тождество между отражением и реальным предметом отсутствует (АКБ, III, 11).

Пример с отражением в зеркале, где реальный предмет уподобляется предшествующей форме существования, завершившейся смертью, а отражение — новому рождению, дефектен в аспекте силлогистики еще и потому, что отражение есть непрерывность материальных состояний зеркала, и тождественная связь с непрерывностью состояний отражаемого предмета здесь отсутствует. Следовательно, данный пример не может быть истолкован как гомогенный, ибо состояние рождения в новой форме существования ведет в ту же самую последовательность состояний, что и смерть в предыдущей жизни.

Почему появляется отражение в зеркале? Необходимы два условия — отражаемый объект и наличие зеркала, причем последнее условие есть главная причина, ибо отражение имеет зеркало в качестве своей физической опоры. Но и здесь, т. е. в аспекте причинности, нет никакого тождества с тем, что доказывается посредством данного примера; состояние рождения не возникает благодаря двум причинам — состоянию смерти и какой-либо еще, которая служила бы главной. Наличие крови и семени не могут быть такой причиной, поскольку понятие «рождение» обладает большим объемом, нежели понятие «рождение из материнского лона».

Таким образом, попытка опровергнуть реальность промежуточного существования в споре силлогистического характера признается вайбхашиками несостоятельной. А если нечто не может быть опровергнуто, то оно считается доказанным.

Далее Васубандху приводит тип доказательства с опорой на канонические тексты, которые есть в своей совокупности Слово Будды. Согласно Сутре о семи формах существования, промежуточное существование потока дхарм должно быть признано реальным. Кроме того, канонические тексты указывают на условия зачатия: здоровье и фертильная полноценность матери, факт сексуального соития и присутствие гандхарвы —

«промежуточного существа». В состоянии смерти происходит распад тех пяти групп, т. е. той эмпирической личности, которая при жизни была кшатрием, брахманом, вайшьей или шудрой. Гандхарва не есть носитель этой социальной информации о прошлом существовании, ибо он — лишь индивидуализированная потенциальность, обусловливающая факт нового рождения, о чем свидетельствует Ашвалаяна-сутра.

Еще одно каноническое свидетельство реальности промежуточного существования зафиксировано в пятичленной типологии анагаминов, включающей класс достигающих нирваны в промежуточном существовании.

Отметим, что канонические тексты как источник истинного знания, согласно Васубандху, — это вся их совокупность, а не отдельно взятые школьные традиции их толкования, ибо, выстраивая произвольную последовательность сутр, интерпретатор привносит произвол и в процедуру обретения понимания, искажает смысл. Доказательство с опорой на каноническое свидетельство может быть реализовано только в том случае, если достигается однозначное, исключающее двусмысленность толкование.

Но что такое гандхарва, это условное существо в промежуточном состоянии, какова его внешняя форма до того момента, когда происходит рождение?

Эта форма, говорит Васубандху, тяготеет к той, которую предстоит обрести как форму существования, поскольку обе они обусловлены созреванием кармического следствия.

Существо в промежуточном состоянии прозрачно и не может быть зрительно воспринимаемым для обычного человеческого глаза. Васубандху отмечает, что это существо подобно ребенку лет пяти-шести по размерам тела и обладает шестью индриями (пять способностей чувственного восприятия и разум). В момент зачатия гандхарва проникает в лоно матери через влагалище, а не иным способом. Известный сюжет о сновидении матери Бодхисаттвы, которое предшествовало беременности (белый слон, вошедший в бок), трактуется Васубандху только как предзнаменование, но не как сновидное созерцание вхождения промежуточного существа в материнскую матку.

Если промежуточное состояние реализуется в мире форм, то и рождение происходит в той же сфере психокосма. Существа мира форм рождаются уже в полном развитии и одетыми (в силу «преобладания чувства стыдливости»). В чувственном

мире преобладает отсутствие стыда и соответственно этому, отмечает Васубандху, живое существо в этой сфере рождается голым.

«Существование», взятое без уточнения объема и содержания понятия, — это пять групп привязанности. Оно подразделяется на четыре вида: промежуточное существование; существование рождения (момент зачатия в определенной форме существования); весь интервал существования, называемый жизнью, за исключением момента смерти (он, этот интервал, и называется существованием в собственном смысле); существование смерти (последний момент, после которого наступает промежуточное существование для тех, кто рождается среди существ, обладающих физическим телом). В мире не-форм, как уточняет Яшомитра, промежуточное существование отсутствует (АКБ, III, 13).

Продолжая обсуждать характеристики существ, пребывающих в промежуточном состоянии, Васубандху ставит в этой связи проблему зрительного восприятия. Как уже говорилось выше, существа, пребывающие в таком состоянии, прозрачны.

Позиция автора «Энциклопедии Абхидхармы» в поставленном вопросе следующая: те промежуточные существа, которым предстоит рождение среди людей, способны видеть только себе подобных (т. е. «принадлежащих к одному с ними роду»). Аналогично следует рассуждать и о тех, кому предстоит рождение среди обитателей ада, претов, животных. Кроме того, Благородная буддийская личность, обладающая высшим знанием, имеет сверхнормальную (риддхическую) способность чистого «божественного» зрения, благодаря которой глазу делаются доступны все существа, пребывающие в промежуточном состоянии. Обычная зрительная способность здесь бессильна.

Проблема зрительного восприятия промежуточных существ, заметим, не есть нечто факультативное с точки зрения буддийской эпистемологии. В буддийской теории познания признавались только два источника истинного знания — восприятие и умозаключение. Реальность промежуточных существ, как полагали вайбхашики, дедуктивно обоснована. Выводное знание дополняется знанием презентативным: Васубандху указывает, что подобные существа могут быть доступны и для восприятия, но восприятия йогически усовершенствованного.

Отмечает он и другую позицию относительно рассматриваемой проблемы. Она состоит в том, что зрительному восприятию промежуточных существ доступны те, кто «принадлежит к одному с ними роду», и все другие, принадлежащие к более низким (но не более высоким) формам будущего существования.

Васубандху подчеркивает, что существо, пребывающее в промежуточном состоянии, обладает быстротой риддхического действия. В данном случае имеется в виду сверхнормальная способность передвижения в пространстве, которая не может быть блокирована «даже буддами». Это утверждение, по-видимому, призвано еще раз подчеркнуть, что промежуточное существо — носитель кармической информации, а реализация кармического следствия — объективная закономерность.

Промежуточное существо обладает индриями пяти органов чувственного восприятия и способно не испытывать противодействия со стороны материальных объектов. Промежуточные существа различаются относительно предстоящего рождения в одной из пяти форм существования, причем это различие обусловлено такой связью, которая имеет характер необходимости и не может быть изменена: кому предстоит рождение среди людей, не родится среди претов.

Еще одно значимое свойство промежуточных существ состоит в том, что они питаются материальной пищей, но не «грубой», а запахом. Именно в силу этого такие существа и носят название гандхарвы — «те, кто питается запахом». И в соответствии с ранжиром живых существ низшие гандхарвы предпочитают зловоние, а высшие тяготеют к приятным запахам.

Васубандху приводит дискуссию о продолжительности промежуточного существования (АКБ, III, 14). На основе канонических свидетельств делается утверждение, что закономерность в этом вопросе отсутствует. Теоретическое объяснение состоит в том, что длительность промежуточного существования в каждом конкретном случае зависит от возникновения всей полноты условий для перехода из промежуточного состояния в определенную форму существования. Отмечаются также и иные воззрения на проблему (семь дней, семь недель). Позиция вайбхашиков, подчеркивает Васубандху, такова: промежуточное состояние кратковременно по причине страстного желания гандхарвы обрести

рождение среди живых существ, причем место и вид рождения, которое должно произойти с необходимостью, определяются общей тенденцией обретения полной совокупности условий, ведущих к рождению. Ограничителем здесь выступает общее положение: принадлежность к определенному виду существования и соответствующее этому виду промежуточное существование обусловлены одним и тем же кармическим действием.

Васубандху затрагивает вопрос о типах рождения в аспекте того, каким образом гандхарва достигает места своего рождения в соответствии с определенной формой существования.

Первым рассматривается тип рождения из лона (из материнской матки), поскольку тип рождения из яйца может быть проанализирован по аналогии с этим.

Гандхарва, говорит Васубандху, устремляется к месту своей будущей формы существования с замутненным сознанием, испытывая вожделение (АКБ, III, 15). Комментатор Яшомитра разъясняет, что фактором, замутняющим сознание, выступают такие аффекты, как страстное влечение или отвращение (САКВ, с. 280).

Представляет, на наш взгляд, большой историко-культурный интерес приводимое Васубандху описание процесса зачатия, удивительным и непостижимым образом совпадающее в основных своих смысловых доминантах с фрейдовской реконструкцией комплекса как совокупности аффективно окрашенных представлений, мотивирующей поведение дитяти на раннем этапе становления личности.

«Увидев там соединение отца и матери, — говорит Васубандху, — [промежуточное существо] испытывает свойственное мужскому полу влечение к матери, если оно мужского рода; в том случае, когда оно женского рода, у него возникает свойственное женскому роду влечение к отцу. И наоборот, [у него возникает] враждебность [к одному из родителей одного с ним пола]» (АКБ, III, 15).

Отметим, что последняя конъектура введена в перевод на основании комментария Яшомитры: «...враждебность к одному из родителей одинакового с ним пола как к своему сопернику» (САКВ, с. 280).

Примечательна также право-левая координата размещения зародыша в материнской матке, зависящая, как указывает Васубандху, от пола зародыша: с маркером «мужское» ассоциируется правое, с «женским» — левое пространства. Бес-

полость — это дефект внутриутробного развития, подчеркивает Васубандху, поскольку изначально пол зародыша обязательно имеет место, так как и гандхарвы — либо мужского, либо женского рода, а не бесполые. Таким образом, половые признаки и соответствующие сексуальные влечения, согласно абхидхармистским воззрениям, закладываются уже в момент зачатия и могут быть извращены лишь в процессе развития плода в материнской матке.

Разрушение промежуточного существа происходит на первой стадии эмбрионального развития, называемой термином «калала»; именно на этой стадии возникает чувствительность (приятное, неприятное, нейтральное).

Тип рождения из испарений великих элементов предполагает наличие приятного либо неприятного запаха, к которому стремится гандхарва, одержимый влечением.

Тип саморождающихся связан с промежуточным существованием следующим образом: гандхарва идет к месту своего рождения «в силу желания пребывать в нем». Но здесь возникает вопрос, как можно стремиться к адским местопребываниям? По причине извращенности сознания, говорит Васубандху, ввиду ошибки (випарьяса): промежуточное существо ощущает чувство холода, как если бы пребывало под холодным дождем, и стремится в горячие адские местопребывания, испытывая потребность в тепле. Или наоборот, когда предстоит рождение в холодных адах.

Адские существа рождаются в аду, попадая туда вниз головой («ногами вверх»).

Вайбхашики подробно анализировали вопрос о состоянии сознания при вхождении в матку, пребывания в ней и выходе из нее. Васубандху отмечает в этой связи четыре альтернативных случая.

Первый: промежуточное существо входит в матку в полном сознании, но не пребывает в материнской матке и не покидает ее в полном сознании.

Второй: входит в матку в полном сознании и в полном сознании пребывает.

Третий: так же, как и в первых двух случаях, и в полном сознании матку покидает.

Четвертый: входит в матку, пребывает в ней и покидает ее в замутненном состоянии.

При типе рождения из яйца гандхарва всегда с замутненным сознанием — и входя, и пребывая, и покидая (АКБ, III, 16).

Первые три альтернативы соответствуют Чакравартинам (первая альтернатива), Пратьекабуддам (вторая), Истинно просветленному (третья), причем перечисленные наименования относятся к будущим состояниям этих живых существ, т. е. к состояниям постнатальным.

Устанавливается градация: Чакравартины — это первая ступень этой градации, что обусловлено совершением огромного числа добродетельных деяний; Пратьекабудды — вторая, чему соответствуют «огромные познания» и актуализированная способность различения дхарм. Истинно просветленный (т. е. Будда) — третья ввиду соединения всеобъемлющих благих деяний и абсолютности знания. Остальные живые существа соответствуют четвертой альтернативе.

* * *

Небуддийские школы, т. е. внешние по отношению к Дхарме, придерживаются той позиции, что переход живого существа в другой мир есть основание для дедуктивного доказательства существования атмана. Стремясь опровергнуть идею реальности атмана, вайбхашики предлагали детально разработанную систему контраргументации, которую и воспроизводит Васубандху (АКБ, III, 18).

Итак, атмана не существует. Ложное воззрение на этот предмет формулируется следующим образом: атман существует, отбрасывая одни группы и принимая другие в качестве новой формы своего существования, т. е. перерождается. Но такого Пуруши, который выступал бы субъектом подобной деятельности, не существует. Такова абхидхармистская антитеза.

Опираясь на Слово Будды, автор «Энциклопедии Абхидхармы» указывает, что есть действие и есть созревание кармического следствия, но ни в каком моменте этого не обнаруживается субъекта, который отбрасывает одни группы причинно обусловленных дхарм и принимает другие как новую форму существования. Атман — это не более чем условное обозначение дхарм (дхармасанкета). Но почему такое условное обозначение принимается? Оно фиксирует факт установления причинно-следственной связи.

Существование атмана не отрицается, когда термином «атман» метафорически обозначаются только группы причинно обусловленных дхарм. Но группы во временном аспекте мгновенны, и то, что называется эмпирическим индивидом,

а после смерти — промежуточным существом, есть непрерывная последовательность мгновенных состояний. Таким образом, только группы, усиленные энергией аффектов и прежних действий, попадают в материнскую матку через посредство гандхарвы. Данная концепция полностью элиминирует идею атмана как вечной и неизменной субстанции.

ЗАКОН ПРИЧИННО-ЗАВИСИМОГО ВОЗНИКНОВЕНИЯ

Силлогистическое опровержение существования атмана (мировой души) как субъекта новых рождений самым тесным образом связано в абхидхармистском теоретическом умозрении с разъяснением закона взаимозависимого возникновения (пратитьясамутпада). Данный закон был призван разъяснить природу причинно-следственных связей, обусловливающих последовательность смежных рождений (настоящее, прошлое и будущее).

Важность концептуального осмысления пратитьясамутпады для всей буддийской космологической конструкции трудно переоценить. Закон взаимозависимого возникновения полностью элиминирует творящую функцию атмана, как ее толковали брахманистские мыслители.

Первый этап рассмотрения пратитьясамутпады связан с обоснованием безначальности сансары (АКБ, III, 19).

Непрерывная последовательность всех групп дхарм, называемая промежуточным существом, входит в материнскую матку, и тем самым начинается процесс развития зародыша. Васубандху указывает, что действия, обусловливающие продолжительность жизни, различные, а потому неодинаковы и причины, которыми определяется непрерывная последовательность всех групп. Из этого утверждения следует, что каково определение продолжительности жизни той или иной группы причинно обусловленных дхарм, таково и ее последовательное развитие.

Последовательность пяти эмбриональных состояний излагается Васубандху в соответствии с буддийскими представлениями об этом вопросе, зафиксированными в доктринальном тексте (Арьяшалистамбхасутре).

Васубандху рассматривает затем два случая — беременность, завершающуюся гибелью плода и соответствующей акушерской операцией или же благополучными родами.

В первом случае, отмечает автор «Энциклопедии Абхидхармы», имеет место реализация прошлых действий (кармы), следствия которых должны быть испытаны не в ближайшем, а в отдаленных рождениях, и неизвестно, к какой форме существования идет непрерывная последовательность причинно обусловленных дхарм после внутриутробной смерти зародыша.

В случае благоприятного разрешения беременности новорожденный с первых минут своего прихода в мир испытывает страдания, ибо даже ласковое материнское прикосновение к нежному его тельцу, подобному «живой ране», болезненно. Таким образом, согласно Васубандху, явление человека в мир из материнской утробы всегда сопровождается переживанием первичного страдания, хотя мир в лице матери встречает его с заботой и любовью. Дальнейшее развития телесности и психических способностей, говорит Васубандху, сопряжено с проявлением аффектов и актуализацией результатов действий, т. е. кармических следствий. Именно аффекты и действия (карма) приведут непрерывную последовательность причинно обусловленных дхарм после разрушения тела (т. е. физической смерти) в состояние промежуточного существования, а затем и к новому рождению.

К какому выводу подводит нас Васубандху, изложив концепцию обретения нового рождения?

Данная концепция призвана разъяснить на логико-дискурсивном уровне одно из важнейших положений буддийской религиозной доктрины: круговорот бытия (сансара) безначален, рождение обусловлено действиями (кармой) и аффектами, а действия и аффекты, в свою очередь, обусловлены рождением. Буддийская доктрина — в противоположность брахманистской — отрицает не только наличие субстанциального атмана как индивидуальной души, но и существование атмана как души мировой, выступающей в роли Творца (Ишвары), первопричины Вселенной и живых существ. Именно поэтому буддийское философствование строилось таким образом, чтобы подвести адепта к выводу о несуществовании Творца и отсутствии креационистского акта. Нет ни Творца, ни тварей, ибо Вселенная есть психокосм, у которого в принципе не может быть начала.

Васубандху усиливает свое разъяснение безначальности сансары, приводя умозаключение от противного. Вообразим, что круговорот бытия имеет начало, т. е. вообразим рождение,

которое не было бы следствием прошлых действий (кармы) и аффектов. В таком случае, у этого начала не имелось бы причины. Однако анализ пространственно-временной закономерности не позволяет выявить гомогенный пример, ибо все явления, возникающие в пространстве и времени, имеют причину, т. е. выступают в роли контрпримера (росток обусловлен потенциальной способностью семени, приготовление горячей пищи — способностью огня преобразовывать ее исходные компоненты и пр.). Рождение не есть исключение из этой закономерности, поскольку оно — пространственно-временной феномен. Следовательно, нет ничего, что возникало бы без причины. Таким образом, круговорот бытия не имеет начала, но имеет причину (действия и аффекты) и эта причина имманентна сансаре.

Но причина может быть исчерпана — погибло семя и росток не возникнет. Это, в свою очередь, подводит к следующему доктринальному положению: сансара имеет конец ввиду исчерпания причины новых рождений.

Попытаемся для себя ответить на вопрос, что есть сансара. Согласно Васубандху, сансара — это пять типов живых существ, сознание которых неизменно сопряжено с определенными космическими сферами. Но одновременно с этим сансара — это круговорот рождений, причина которого — действия и аффекты, обрекающие живое существо на неизбежность страдания, ибо в трех мирах психокосма действует закон причинно-зависимого возникновения.

Васубандху подробно анализирует понятие «причинно-зависимое возникновение» (пратитьясамутпада). Это — непрерывная последовательность групп (т. е. всех причинно-обусловленных дхарм, распределенных в соответствии с пятью скандхами — группой материи, группой чувствительности, группой понятий, группой формирующих факторов и группой сознания) в трех состояниях существования (прошлом, настоящем и будущем). Это причинно-зависимое возникновение включает двенадцать компонентов в трех периодах (АКБ, III, 20).

Под двенадцатью компонентами имеются в виду следующие: неведение, формирующие факторы, сознание, имя и форма, шесть источников сознания, контакт, чувствительность, жажда, привязанность, существование, рождение, старение и смерть.

Три периода (трикандани — три раздела, три части) — начальный, что разъясняется Васубандху как прошедшее,

конечный, т. е. будущее, средний, или настоящее состояние существования.

Васубандху указывает, что двенадцать компонентов причинно-зависимого возникновения распределены по трем периодам таким образом: в начальном периоде (или в прошедшем состоянии существования) присутствуют только два компонента — неведение и формирующие факторы; в конечном (или будущем состоянии существования) — тоже только два компонента: рождение, старость и смерть, остальные восемь — в среднем периоде (или настоящем состоянии существования). Относительно среднего периода Васубандху делает ограничительную оговорку: все восемь компонентов присутствуют лишь у тех, кто полностью реализовал все состояния, иными словами, у тех, чья жизнь не прерывается в утробе матери и протекает в чувственном мире, а не в мирах форм и не-форм.

Однако, отмечает Васубандху, иногда говорится о причинно-зависимом возникновении двух видов — в начальном и конечном состоянии существования. В этом случае семь компонентов двенадцатичленной формулы (до чувствительности включительно) относятся к начальному периоду, а пять — к конечному. Такое распределение обусловлено спецификой анализа: прошедшее рассматривается в связи со следствием, а будущее — в контексте обусловливающей его причины.

Обратим внимание на первичное разъяснение таких трех компонент пратитьясамутпады, как неведение, формирующие факторы и сознание (АКБ, III, 21).

«Неведение» и «аффекты» взаимообусловлены: неведение всегда сопровождается аффектами и наоборот — проявление аффектов вызывается неведением. Именно в силу этой отчетливой взаимообусловленности «неведение» как первый компонент пратитьясамутпады — это «аффекты» прежнего существования.

«Формирующие факторы» — это результаты благих или неблагих действий, обусловливающие данное существование.

Таким образом, начальный период, т. е. прошедшее состояние существования, — это аффекты и действия прошлого рождения, обусловливающие нынешнее существование.

«Сознание» — третий компонент двенадцатичленной формулы — это группы причинно обусловленных дхарм в момент зачатия, когда гандхарва входит в материнскую матку, ибо иным путем сознание не могло бы участвовать в процессе со-

зревания эмбриона. Сознание в момент зачатия — это старт настоящего существования, именуемый упапаттибхава (существование-рождение).

Затем Васубандху рассматривает еще три компонента — имя и форма, шесть источников сознания и контакт. Согласно Вибхаше, «имя и форма» — это состояние сознания от момента зачатия (пратисандхикшана) и до того, как формируются четыре органа чувств (способность осязания возникает синхронно зачатию). Именно в этот период, пока не завершилось полное формирование шести органов чувств, и реализуется последовательность стадий эмбрионального развития (в буддийском учении об этих стадиях они соответственно именуются калала, арбуда, пешин, гхана, прашакша). В своей совокупности эти стадии и образуют четвертый компонент пратитьясамутпады — «имя и форма» (т. е. ту самую целостность, которую затем и называют индивидуумом — человеком, личностью).

Буддийская доктрина ставит возникновение психосоматического комплекса (эмбриона) в зависимость от сознания в момент его вхождения в материнскую матку, поскольку этот дхармический комплекс (пять групп) есть плод созревания кармического следствия.

«Шесть источников сознания» — это шесть внутренних источников сознания: пять органов чувств (зрение и т. д.) и манас (разум) как источник ментального сознания. Иначе говоря, «шесть источников сознания» (компонент пратитьясамутпады) — это название состояния, которое возникает после завершения пятой эмбриональной стадии (прашакха) и сопровождается формированием органов чувств и их материальных субстратов. Васубандху подчеркивает, что говорить строго следует о формировании не шести органов чувств, а только четырех, поскольку способность осязания (т. е. один из пяти источников чувственного познания) и разум как источник ментального сознания (мана-аятана) возникают синхронно моменту зачатия.

Компонент «шесть источников сознания» сохраняет свою актуальность до того момента, когда осуществляется соединение органа чувств, объекта и сознания, но еще нет способности сознавать причину удовольствия, страдания и пр. С наступлением этого момента соединения или «встречи трех» (трисангама) актуализируется следующая компонента двенадцатичленной формулы — «контакт». Васубандху определяет

«контакт» следующим образом: состояние, которое длится до тех пор, пока не возникает способность различать причины трех видов чувствительности — приятное, неприятное и нейтральное (АКБ, III, 22).

Следующие три компонента формулы причинно-зависимого возникновения — чувствительность, жажда и привязанность.

Компонент «чувствительность», как отмечает Васубандху, — это состояние, длящееся до появления сексуального влечения и соответственно стремления к половому контакту. Данное состояние потока причинно обусловленных дхарм, согласно комментарию Яшомитры, характеризуется абсолютным доминированием чувствительности. Живое существо пребывает в полной власти переживаний приятного, неприятного либо нейтрального, но влечение к наслаждению как самостоятельная личностная установка еще не сформировалось. Именно формирование установки на достижение гедонистических переживаний, причем переживаний прежде всего сексуальных, и соответствует восьмому компоненту пратитьясамутпады — «жажде».

В состоянии жажды влечение к чувственным объектам и половому общению мощно заявляет о себе, но направленные поиски соответствующих объектов еще не имеют места. Подчеркнем, что выделение «жажды» в качестве отдельного компонента принципиально важно для буддийского философствования, поскольку здесь опять обнаруживается ключевая идея буддийских мыслителей в трактовке отношения человека к миру: не объекты провоцируют чувственное влечение, ибо оно изначально безобъектное, оно — жажда организма, предрасположенность психосоматического комплекса к максимальному комфорту. Объект наслаждения обретается как результат формирования подобной предрасположенности — ведь если бы объекты обладали свойством вызывать чувственные влечения, то именно они, эти объекты, а вовсе не действия и аффекты, выступали бы причинами сансары, круговорота бытия. В таком случае победа над страданием равнялась бы разрушению чувственных объектов, деструкции внешнего мира и преобразование сознания лишалось бы смысла.

Жажда неизбежно трансформируется в поиски (парьешти) объектов удовлетворения, и эта трансформация — девятый компонент причинно-зависимого возникновения, назы-

ваемый «привязанность» (упадана). Все причинно-обусловленные дхармы, соотнесенные с пятью группами, открыты притоку аффектов, причем открыты активно, а не пассивно, как в состоянии чувствительности (vedanavastha), поскольку актуализировано стремление к чувственным наслаждениям.

Девятый компонент пратитьясамутпады называется «привязанность», потому что, согласно буддийской доктрине, это состояние реализует себя в приверженности сознания к аффектированным заблуждениям — относительно чувственных объектов, которые якобы обладают способностью и вызывать, и удовлетворять гедонистические влечения, относительно существования атмана как субстанциального Я, относительно частных (и уже в силу своей однобокости и неполноты ложных) воззрений и относительно традиций и ритуалов, с которыми идентифицирует себя индивид. Эти четыре класса аффектированных заблуждений и есть «привязанности», структурирующие эмпирическую личность. Каждая из этих «привязанностей» сопряжена с определенным числом и номенклатурой аффектов, существующих в потенциальности или обнаруживающих себя в актуальном — взрывном — виде (АКБ, III, 23).

Привязанность и создает то, что известно в качестве эмпирической личности, индивидуального я, которое неизменно предицировано гедонистическим активизмом, поисками счастья. (Как не вспомнить здесь Платона: поиск счастья — удел рабов и женщин, стремление к истине — цель свободного человека!)

Десятый компонент двенадцатичленной формулы, именуемый «существование», закладывает кармическую основу нового рождения, ибо существование — это совершение действий, плод которых созреет в будущем. Таким образом, круг как бы замыкается: существование сегодня есть залог будущего существования.

Клеши (аффекты) и карма (действие) — вот причина сансары, причем клеши играют в этом процессе определяющую роль — они есть движитель кармы.

Одиннадцатый компонент — «новое рождение», которое интерпретируется как воплощение (пратисандхи) результатов действий этой жизни. Здесь Васубандху указывает на одну весьма важную тонкость: «рождение в другом существовании» — это тот же самый компонент, который в данном существовании именуется «сознание».

И наконец, «старение и смерть» — двенадцатый компонент, который определяется Васубандху так: те самые компоненты причинно-зависимого возникновения, которые в этом существовании называются «имя и форма», «шесть источников сознания», «контакт» и «чувствительность», и есть старость и смерть в другом существовании.

На первый взгляд, это — формулировка с ускользающим смыслом. Но когда мы проанализируем ее в аспекте доктринальных высказываний, становится ясно, о чем здесь речь. Через привязанность происходит накопление действия, результатом которого и является новое существование, т. е. вхождение сознания в материнскую матку, момент существования-рождения (пратисандхикшана, сандхи-читта). Но все, что рождается, подвержено старению и смерти. Почему живое существо в новом рождении состарится и умрет? Потому что в этой жизни оно в своем развитии прошло все стадии созревания эмбриона, у него сформировались шесть источников сознания, затем актуализировался контакт органа чувств, объекта и сознания, который сопровождался переживанием приятного, неприятного либо нейтрального, но причина этих переживаний не осознавалась; до появления полового влечения эти три модальности переживания доминировали в потоке причинно обусловленных дхарм. Все это в своей совокупности и явилось увертюрой, за которой собственно и следует существование — сумма действий, сопровождающихся аффектами.

Становление есть огромная безличная масса страдания, не имеющая ни начала, ни конца сама по себе. Если живое существо не обретет пути устранения привязанности, т. е. нейтрализации аффектов, и не исчерпает результаты действий, сопровождающихся аффектами, то блуждание в сансаре никогда для него не прекратится. Ни боги, ни адские существа, ни голодные духи и животные по самой сути своей не способны переориентировать сознание, формировать установку на прекращение страдания. Только люди обладают потенциальной возможностью к этому.

* * *

Итак, теперь становится более прозрачным распределение компонентов двенадцатичленной формулы причинно-зависимого возникновения по трем периодам (начальный, средний, конечный). Неведение и формирующие факторы отно-

сятся к прошлому рождению, именуемому «начальный период»; сознание (т. е. момент вхождения сознания в материнскую матку), имя и форма, шесть источников сознания, контакт, чувствительность, жажда, привязанность, существование — это восемь компонентов данной жизни, этого рождения, что названо «средний период»; рождение (т. е. сумма аффектированных действий этой жизни, этого существования, обусловливающая неизбежность вхождения сознания в материнскую матку в новом рождении), а также старение и смерть — это два компонента двенадцатичленной формулы, относящиеся к «конечному периоду», т. е. к новому существованию.

* * *

На этом Васубандху завершает первичный обзор компонентов пратитьясамутпады и переходит к анализу четырех его общих определений (АКБ, III, 24). О причинно-зависимом возникновении говорится, что оно есть мгновенное (кшаника), универсальное (пракаршика), взаимосвязывающее (самбандхика) и статическое (авастхика).

Мгновенное причинно-зависимое возникновение — это одномоментная реализация всех двенадцати компонентов в действии, сопровождающемся аффектами. Васубандху подробно рассматривает этот вид — ksanika — на примере того, как реализуется умысел убийства на почве алчности.

Будучи кшаника, причинно-зависимое возникновение может также определяться как взаимосвязывающее, поскольку оно по своей природе есть развернутая во времени динамическая совокупность всех причинно-обусловленных дхарм. Каждый конкретный момент реализации всех двенадцати компонентов причинно-зависимого возникновения выступает, в свою очередь, в функции суммы формирующих факторов для актуализации следующего момента.

Статическое причинно-зависимое возникновение, говорит Васубандху, это двенадцать состояний, представляющие пять групп (материи, чувствительности, понятий, формирующих факторов и сознания) в единой связи трех последовательных рождений.

Далее Васубандху обращается к проблеме канонических определений причинно-зависимого возникновения (АКБ, III, 25). Почему в сутрах говорится лишь о неведении и пр., а на философском уровне статическое причинно-зависимое

возникновение концептуализируется вайбхашиками как пять групп причинно обусловленных дхарм? На это Васубандху отвечает: каждый из компонентов двенадцатичленной формулы представлен всеми причинно обусловленными дхармами, но название свое он получает в зависимости от того, какая дхарма преобладает в каждом из двенадцати состояний. Таким образом, название отражает сущностные свойства доминирующего компонента, и расхождения между религиозной доктриной и философской концепцией отсутствуют.

Возникает и другой вопрос: почему в сутрах (т. е. первом каноническом разделе) упоминается двенадцать компонентов формулы пратитьясамутпады, а в Пракарана-шастре (т. е. в третьем, абхидхармическом, разделе канона) пратитьясамутпада определяется как «все причинно обусловленные дхармы»? Это вопрос о целевом назначении сутр и шастр в буддийском учении и их внутренней взаимосвязи. Васубандху приводит следующее разъяснение: сутры дают общую ориентировку, предопределяют ценностно-смысловой вектор учения, а в Абхидхарме представлены сущностные определения, т. е. смысл шастр эксплицитен. Шастры охватывают в своем логико-дискурсивном изложении всю совокупность причинной зависимости, включая живые существа, и присущую неодушевленному миру (асаттвакхья).

Но почему в сутрах пратитьясамутпада отнесена лишь к живым существам? Цель этого в том, говорит Васубандху, чтобы устранить заблуждение относительно начальных, конечных и средних периодов (т. е. трех последовательных рождений).

* * *

Завершив анализ проблемы смысловой консистентности сутр и шастр в аспекте концепции причинно-зависимого возникновения, автор «Энциклопедии Абхидхармы» обращается к рассмотрению тройственной природы двенадцати состояний, образующих пратитьясамутпаду. Это аффекты, действия и их основа (клешакармавасту). Яшомитра в этой связи отмечает, что объяснение причинно-зависимого возникновения в динамическом аспекте требует обращения к вопросу об опоре (ашрая) соответствующих аффектов и действий, эта опора — неблагое состояние актуального сознания (САКВ, с. 287).

Сколько и каких именно компонентов двенадцатичленной формулы по своей внутренней природе относятся к аффектам, действиям, основе? Ответ, данный в карике, приведем в виде следующей таблицы:

Количество компонентов	*п/п*	*Номенклатура компонентов*	*Внутренняя природа компонентов*
3	1	неведение	аффекты
	8	жажда	
	9	привязанность	
2	2	формирующие факторы	действие
	10	существование	
	3	сознание	
	4	имя и форма	
7	5	шесть источников сознания	
	6	контакт	основа — опора аффектов и действий
	7	чувствительность	
	11	рождение	
	12	старение и смерть	

Семь компонентов есть одновременно и основа, и плод (пхала), т. е. следствие, остальные пять — причина, поскольку они по своей внутренней природе — аффекты и действие. Необходимо подчеркнуть, что при динамическом рассмотрении пратитьясамутпады каждый из компонентов одновременно выступает и в функции причины, и в функции следствия. К среднему периоду, т. е. к данному, нынешнему рождению, относятся пять компонентов, которые есть причина нового рождения (т. е. сознания, имени и формы, шести источников сознания, контакта, чувствительности), а также старения и смерти в новом рождении. К начальному периоду (т. е. к прошлому рождению) и к конечному периоду (т. е. к новому рождению) в данном анализе относятся все прочие семь компонентов, о которых и говорится, что они — и опора, и плод, следствие. Васубандху отмечает, что уже на основании среднего периода можно построить развернутый логический вывод о причинно-следственных связях применительно к начальному и конечному периодам. Поскольку умозаключение наряду с восприятием признавалось буддийскими гносеологами в качестве источника истинного

знания, результаты правильно выполненной дедукции не требовали никакой дополнительной апробации.

Однако здесь возникает вопрос: достаточно ли двенадцати компонентов для адекватного описания причинно-зависимого возникновения — ведь причина неведения (аффекты) остается как бы невыявленной и тем самым неведение может рассматриваться в качестве начала круговорота бытия? Одновременно с этим непонятно и следствие старения и смерти — не конец ли это сансары? Если же добавлять дополнительные компоненты в двенадцатичленную формулу, то подобному дополнению не будет конца, и не приведет ли в этом случае рассуждение в дурную бесконечность?

Для разъяснения этих проблем Васубандху обращается к доктринальному авторитету, т. е. к высказываниям Бхагавана (АКБ, III, 27).

Принцип круговорота компонентов бытия следующий: из аффекта рождаются только аффект и действие, из действия возникает основа, из нее — основа и аффекты. Как понимать этот принцип?

Из аффекта рождается аффект: жажда имеет своим следствием привязанность, из привязанности следует существование, поскольку, будучи в состоянии привязанности, индивид совершает действия, плод которых — новое рождение. Но аффекты данного существования — это и есть неведение в новом рождении, а из неведения и возникают формирующие факторы.

Из действия рождается основа: из формирующих факторов — сознание, из существования — рождение. Из основы опять возникает основа: из сознания — имя и форма, из имени и формы — шесть источников сознания, из них — контакт, а из контакта — чувствительность, поскольку основа обладает амбивалентной функцией быть одновременно и причиной, и следствием. Из основы возникает аффект: чувствительность порождает жажду.

Эта установленная регулярная закономерность проясняет, что неведение, которое по своей внутренней природе есть аффект, возникает либо из основы, либо из аффекта. Из чувствительности, которая есть основа, рождается опять же основа — старение и смерть, следствием чего выступает аффект. Таким образом, список двенадцати компонентов исключает возможность дополнения: круг замкнут и в соответствии с внутренней природой компонентов пратитьясамутпады не имеет ни начала, ни конца.

Древние знатоки Абхидхармы, говорит Васубандху, утверждали, что, согласно доктрине, неведение есть причина поверхностной ментальной концентрации (айонишоманаскара), т. е. неглубокого сосредоточения сознания на своем объекте, и, в свою очередь, поверхностная ментальная концентрация выступает причиной неведения. Не следует ли, исходя из этого утверждения, предположить, что поверхностная ментальная концентрация — отдельный компонент причинно-зависимого возникновения, поскольку она включена (сампрайогата) в привязанность?

Нет, говорит Васубандху, такая трактовка неверна, поскольку, во-первых, поверхностная ментальная концентрация входит также и в состав жажды, и в состав неведения, если иметь в виду тип связи — соединение. Этот тип связи не есть обсуловливание, и без более строгой спецификации нет оснований говорить, что поверхностная ментальная концентрация — причина неведения или его условие.

Во-вторых, если за исходный пункт рассуждения принять утверждение, что существование причины и следствия познается на том основании, что одно входит в состав другого, и в таком случае нельзя утверждать, что они выступают в качестве раздельных компонентов.

Приводя далее высказывания еще одного знатока Абхидхармы (согласно комментатору Яшомитре, здесь воспроизводится точка зрения саутрантика — авторитетного наставника Шрилабхи), Васубандху доказывает, что неведение не обладает свойством беспричинности. Условием неведения, в частности, выступает поверхностная ментальная деятельность, возникающая в момент контакта, и неведение сосуществует с чувствительностью (переживанием приятного, неприятного либо нейтрального). Но сама поверхностная ментальная деятельность, согласно Шрилабхе, также рождена заблуждением, а значит и о дурной бесконечности приращения новых компонентов в формулу пратитьясамутпады не может быть и речи.

Дискуссии относительно завершенности и полноты двенадцатичленной формулы представлялись автору «Энциклопедии Абхидхармы» нерелевантными относительно религиозно-доктринальной направленности концепции причинно-зависимого возникновения: «...из того, что нет упоминания каких-либо иных компонентов до неведения и после старения и смерти, делается абсурдный вывод, что круговорот бытия имеет начало и конец» (АКБ, III, 27). Он подчеркивает,

что принятое изложение компонентов призвано рассеять недоумение адептов по поводу связи данного существования с прошедшим и будущим рождениями. Согласно трактатам канонической Абхидхармы, нет никакого различия между причинно-зависимым возникновением и дхармами, возникшими в причинной зависимости, поскольку и то и другое есть причинно обусловленные дхармы. Все дхармы, включая еще не возникшие, обладают природой формирования своего следствия, природой мотивации, ментального импульса. Но если мотивация обретения дхарм благая (Истина пути), то и дхармы не будут подвержены притоку аффектов.

* * *

Васубандху обращается к разъяснению смысла сутры, начинающейся словами: «Я изложу вам, о монахи, причинно-зависимое возникновение и дхармы, возникшие в причинной зависимости» (АКБ, III, 29).

Здесь, говорит Васубандху, возникновение рассматривается как причина, а возникшее как следствие. Компонент, выступающий в качестве причины, есть причинно-зависимое возникновение, поскольку из него возникает нечто. Тот компонент, который есть результат, — это возникшее в причинной зависимости. В этом отношении все двенадцать компонентов двойственны — каждый из них существует и в модусе причины, и в модусе следствия. Однако здесь есть важное ограничение: как сын не может рассматриваться в качестве «причины» отца, так и «возникшее» не есть причина «причинно-зависимого возникновения». Иными словами, причина и следствие никогда не меняются местами, т. е. дхарма есть «возникшее» по отношению к предыдущей и одновременно она есть «причинно-зависимое возникновение» по отношению к следующей. Таким образом, в неявном виде здесь вводится временная координата, исключающая неопределенность в соотнесении (референции) причинно-следственной связи, — причинно-следственная зависимость соприродна времени и однонаправленна.

* * *

Проблема референции в анализе двенадцатичленной формулы причинно-зависимого возникновения имела долгую традицию обсуждения в среде абхидхармистов, восходящую к эпохе составления Махавибхаши, в котором, согласно преданию, участвовали триста архатов — авторитетнейших вай-

бхашиков Кашмира. Васубандху приводит позицию одного из них — учителя Пурнаши, чью точку зрения автор «Энциклопедии Абхидхармы» последовательно оспаривает.

Пурнаша, толкуя учение Бхагавана о причинно-зависимом возникновении, выдвинул следующее положение: возможно причинно-зависимое возникновение, которое не является дхармами, возникшими в причинной зависимости. Это положение он подкрепил указанием на четыре альтернативы:

— будущие дхармы, т. е. те дхармы, которые еще не возникли, а значит, и нет оснований рассматривать их в качестве актуального следствия;

— последние дхармы архата, т. е. те дхармы, которые представляют собой следствия, иначе говоря, «возникшее», но не могут рассматриваться в качестве причины, ибо архат — тот, кто искоренил аффекты и, в частности, неведение, и последние дхармы не ведут по определению к новому рождению;

— прошлые и настоящие дхармы, т. е. те, которые только и могут рассматриваться одновременно в модусе причины и в модусе следствия (таким образом, интерпретация Васубандху подпадает только под эту альтернативу, если рассматривать эту интерпретацию в сравнении с толкованием Пурнаши);

— причинно необусловленные дхармы — акаша и два прекращения потока причинно обусловленных дхарм, эти абсолютные дхармы не есть ни причины, ни следствия. Васубандху категорически не согласен с утверждением Пурнаши, что его трактовка вскрывает смысл сутры, смысл слов Бхагавана. Трактовка Пурнаши, говорит Васубандху, противоречит сутре, поскольку в ней вводится представление о причинно-зависимом возникновении как о закономерности, выраженной через понятие дхармичности («при существовании этого возникает то»): при наличии неведения возникают формирующие факторы, а не иначе. Именно поэтому, т. е. благодаря существованию дхармичности, причинно-зависимое возникновение не есть только причина.

Относительно четырех альтернатив Васубандху отмечает следующее. Если не признавать за будущими дхармами статус следствия, то нарушаются и сам принцип причинно-следственной связи между тремя рождениями (прошлым, настоящим и будущим), и способ изложения Бхагаваном этой связи, т. е. деление на три периода (начальный, конечный и средний). А коль скоро неверно построена первая альтернатива, то неверны и три прочие, поскольку речь идет о логической процедуре

(чатушкотика — решение проблемы в соответствии с четырьмя позициями: да; нет; и да, и нет; нулевой ответ в силу отсутствия референции).

Васубандху отмечает также, что последователи некоторых абхидхармистских школ интерпретировали причинно-зависимое возникновение в качестве абсолютной дхармы. Основание такой интерпретации усматривалось ими в каноническом указании на незыблемость дхармичности, т. е. ненарушимость причинно-следственной зависимости, хотя татхагаты и не обретают нового рождения. Подобное толкование неприемлемо, говорит Васубандху, в том отношении, что нельзя постулировать наличие абсолютной дхармы (или «отдельной вечной сущности»), именуемой «причинно-зависимое возникновение». Однако если есть стремление подчеркнуть непреложный характер зависимости, зафиксированной в двенадцатичленной формуле, то можно назвать эту зависимость абсолютной, поскольку она не опровергается «невозвращением» татхагат в миры сансары.

Васубандху подчеркивает, что «причинно-зависимое возникновение» как логический субъект не может предицироваться определением «отдельная вечная сущность» («абсолютное»), ибо это ведет к одной из типовых логических ошибок — противоречию в объекте, поскольку невечному приписывается свойство вечного. А это, в свою очередь, означает полную безреферентность: тому, что одновременно называется и «вечным», и «причинно-зависимым возникновением», ничто не соответствует в реальности.

Далее, поскольку в дискуссии была косвенно затронута проблема лингвофилософского характера, обсуждается вопрос о значении сложного слова пратитьясамутпада (причинно-зависимое возникновение). Это весьма и весьма скрупулезное обсуждение представляет интерес прежде всего тем, что показывает семантическую природу буддийской терминологии. Философский термин может быть понят только исключительно на основе знания той концепции, которую этим термином обозначают, а не благодаря исходной общеязыковой этимологии. Иными словами, для правильной интерпретации термина необходимо обращение к экстралингвистическому фактору, т. е. фактору, не лежащему в языке, действующему вне языковой сферы, но определяющему семантику слов, функционирующих на статусе терминов. Отметим, что понимание экстралингвистической природы философской се-

мантики буддийской терминологии было для европейских ученых буддологов огромным завоеванием, связанным прежде всего с именами таких корифеев российской науки, как Ф. И. Щербатской и О. О. Розенберг. До них буддологи шли тем же самым путем, что и филологи, занимавшиеся истолкованием древнегреческих и латинских текстов: господствовал полный запрет на привлечение экстралингвистических факторов, связанных с религией и философией, семантика устанавливалась путем поиска контекста, дающего прямое понимание. Подобный запрет мотивировался опасностью смыслового эмфазиса, т. е. «вчитывания», произвольного домысливания семантики, не связанного напрямую с конкретным текстом. Однако если внимательно ознакомиться с приведенной Васубандху дискуссией по поводу значения термина пратитьясамутпада, то становится очевидной неприложимость «контекстуального» подхода. Васубандху показывает, что ни один контекст, отдельно взятый из канонического сочинения, не может в принципе исчерпать семантику термина, поскольку без знания того, что есть закон причинно-зависимого возникновения и почему он изложен посредством необходимой и достаточной двенадцатичленной формулы, нельзя понять значение термина пратитьясамутпада. И наоборот: понимание концепции причинно-зависимого возникновения в целом служит надежной опорой верного истолкования каждого из контекстов.

* * *

Продолжая рассматривать проблему причинной обусловленности сознания в трех смежных рождениях, автор «Энциклопедии Абхидхармы» подчеркивает, что сознание не обусловлено ничем, кроме формирующих факторов. Но, в свою очередь, формирующие факторы — это все возникшее в причинной зависимости. Того, кто пребывает в заблуждении относительно обусловленности сознания, Васубандху называет «глупцом», придерживающимся ложных взглядов о существовании субстанциального атмана и иллюзии о самодовлеющем характере собственной индивидуальности (асмимана).

Глупец надеется обеспечить свое благополучие и избежать страдания и ради этого совершает три вида действий — физические (т. е. телесные), словесные и ментальные. Он совершает «добродетельные» действия в целях достижения будущего

блаженства, которые, как разъясняет Яшомитра, ведут не более чем к блаженству в новом рождении, обретаемом среди небожителей чувственного мира.

Глупец совершает и действия «неколебимые» ради достижения счастья при новом рождении в мире форм.

Но и о счастье в данном рождении не забывает глупец — в этих целях он совершает недобродетельные поступки, продиктованные неблагой мотивацией.

Васубандху указывает, что формирующие факторы всех трех типов действий глупца обусловлены неведением, а благодаря проективной силе действия (кармакшепавашат) непрерывный поток сознания идет через промежуточное существование к новому рождению.

Итак, глупец жаждет счастья и в этой жизни, и в новом рождении, в какой бы сфере психокосма оно ни произошло. Он надеется благодаря своей активности избежать страдания в настоящем и будущем. Но деятельность, спусковой крючок которой — неведение, страдает фундаментальным изъяном: она внутренне противоречива и имеет амбитендентную направленность. Желая счастья в этой жизни, невежественное живое существо совершает действия, результат которых будет испытан в адах, ибо эти действия есть причина адской формы рождения (нарака).

* * *

Васубандху далее в очень лаконичной форме дает обзор всех членов формулы пратитьясамутпады с упором на сознание как центральный фактор, воспроизводящий себя в новом рождении благодаря формирующим факторам. Здесь хочется отметить очень интересную трактовку девятого члена формулы — «привязанность». Как уже говорилось выше, абхидхармисты придерживались концепции четырех типов привязанности — к чувственным объектам, к учению об атмане, к ложным взглядам, к традициям и ритуалам. Васубандху в этой связи подчеркивает, что привязанность к чувственному — это пять чувственных качеств (камагуна). Это привязанность не к объектам чувственного мира, находящимся вне живого существа, а именно привязанность сознания к пяти модальностям чувственных восприятий. Привязанность к ложным взглядам, согласно Васубандху, предполагает шестьдесят два вида воззрений, зафиксированных в качестве ошибочных в каноническом тексте. Эти виды воззрений были распространены при жизни Бхагавана.

Относительно традиций и ритуалов Васубандху проводит разграничение. Нравственное поведение (шила), т. е. жизнедеятельность буддиста в соответствии с требованиями Винаи, — это воздержание от безнравственности. Следовательно, нравственное поведение не может быть отнесено к объектам привязанности, ибо не-действие не содержит в себе аффективного импульса.

Традиции и ритуалы — нечто иное, именуемое образом деятельности (врата), это активное поведение, мотивированные поступки. Васубандху усматривает здесь параллель с поведением животных — коров, собак и пр., осуществляющих свои действия в соответствии с заранее заданной биологической программой. Упоминание коров и собак представляется неслучайным: в брахманистском ценностно-смысловом континууме коровы — священные животные, а собаки — отверженные. Перечисление собак наряду с коровами, на наш взгляд, являет собой полное зачеркивание брахманистских представлений на структурно-семиотическом уровне.

Традиции и ритуалы, таким образом, уподобляются автором «Энциклопедии Абхидхармы» поведенческим программам животных. Так, джайны («лишенные оков» аффективности) и «голые аскеты» привержены хождению без одежды. Брахманы также придерживаются образа деятельности, избранного по убеждению.

Посох, шкура антилопы, священный пепел и пучок волос, треножник, обритая голова или какой-то другой знак указывает на секту, к которой принадлежит брахман. Васубандху упоминает, в частности, одну из древнейших брахманистских сект — пашупата, последователи которой поклонялись Шиве как покровителю скота. Последователями пашупаты были такие крупные авторитеты брахманистской философии, как Прашастапада (IV в.) — создатель фундаментального для школы вайшешика трактата, выполненного в форме комментария к Вайшешика-сутрам, а позднее Уддьетакара (V в.) — выдающийся логик, комментатор Ньяя-сутр. Вайшешики и наяики выступали по отношению к абхидхармистам в роли бескомпромиссных оппонентов. По-видимому, упоминание пашупаты в данном контексте содержит скрытый сарказм Васубандху в адрес философских противников.

Учение об атмане как объект привязанности также низводится Васубандху до уровня невежества, свойственного необразованным людям, поскольку в его основе аффект — либо

желание утвердить на философском уровне идею существования субстанциального атмана и сопровождающая это желание фанатическая вера, либо желание и страстное влечение утверждать собственное Я.

Завершается изложение двенадцатичленной формулы причинно-зависимого возникновения указанием на принципиальную безличность, т. е. внесубъективность «огромной массы страдания», которая и есть сансара. На этом заканчивается общее изложение этой концепции в редакции вайбхашиков.

ДОПОЛНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ НЕКОТОРЫХ КОМПОНЕНТОВ ФОРМУЛЫ ПРИЧИННО-ЗАВИСИМОГО ВОЗНИКНОВЕНИЯ

Изложенная выше абхидхармистская интерпретация закона взаимозависимого возникновения дополняется Васубандху более развернутым логико-дискурсивным анализом ряда понятий, образующих двенадцатичленную формулу этого закона. Необходимость подобного анализа заключалась в том, чтобы разграничить позиции вайбхашиков и саутрантиков и одновременно углубить смысловые связи философского и религиозно-доктринального уровней истолкования пратитьясамутпады.

Прежде всего Васубандху останавливается на проблеме установления строгой семантики термина «неведение». Что означает слово «неведение» — ведь оно может толковаться и как все то, что не есть знание? Нет, говорит Васубандху, такое толкование абсурдно, поскольку объем понятия «знание» не включает, например, зрение. Неприемлема и строго негативная трактовка — «отсутствие знания», ибо тогда понятие «неведение» имело бы нулевое содержание.

Неведение, согласно Васубандху, — это отдельная реально существующая дхарма, которая функционирует в качестве противоположности знания. Далее следует доказательство этого положения (АКБ, III, 29). В канонических текстах при изложении учения о причинно-зависимом возникновении неведение выступает как причина, а поскольку никакая негация (в данном случае это негация — «отсутствие знания») не может служить причиной, то неведение — отдельная дхарма.

Неведение — это не простое отсутствие знания. В сутрах оно определяется через синонимический ряд: оковы, цепи, аффективная предрасположенность, поток страстей, узы. А синонимический ряд говорит о присутствии, а не об отсутствии определенного свойства.

Не может неведение быть истолкованным и как нечто, охватывающее всю сферу психического за вычетом знания, поскольку зрение, слух и пр. не есть знание, но все это не есть и неведение.

Неведение не есть и «плохая» мудрость, т. е. мудрость с притоком аффектов. Природа такой ущербной мудрости — ложные взгляды, которые обладают свойством быть связанными с неведением. Яшомитра так комментирует это положение: «Каким образом ложные взгляды связаны с неведением? Поскольку заблуждение есть свойство неведения, оно включено в состав фундаментальных аффектов (клешамахабхумика), а все эти аффекты связаны между собой. Поэтому неведение и рассматривается в связи с ложными взглядами, представляющими внутреннюю сущность [загрязненной] мудрости» (САКВ, с. 301).

Итак, если мудрость «плохая», то это означает факт ее загрязненности неведением, а вовсе не тождество неведения и «плохой» мудрости. Далее Васубандху, опираясь на каноническое высказывание «сознание, загрязненное влечением, не освобождается; мудрость, загрязненная неведением, не очищается», доказывает, что неведение — отдельная дхарма.

Неведение не должно рассматриваться и как совокупность всех аффектов, поскольку оно перечисляется в канонических текстах отдельно («сознание, загрязненное влечением, ... мудрость, загрязненная неведением...») и определяется через указанный выше синонимический ряд.

Неведение определяется по аналогии с дхармами — носителями психических способностей (Васубандху в качестве примера приводит зрение): неведение — это отдельная нематериальная дхарма, функционирующая в качестве противоположности знанию.

* * *

Четвертый и шестой компоненты пратитьясамутпады — имя (форма, т. е. материя, говорит Васубандху, не требует дополнительного анализа) и контакт.

«Имя» определяется как нематериальные группы (чувствительности, понятий, формирующих факторов, т. е. санскар, и собственно сознания). Эти группы благодаря «имени», названию разворачивают свою активность относительно объектов, не воспринимаемых непосредственно, и тем самым сознание направляется на свой объект. Под названием имеется

в виду обозначение объектов в обыденном словоупотреблении — «корова», «цвет-форма», «вкус» и пр.

Другая точка зрения на определение «имени» состоит в том, что данным термином обозначаются нематериальные группы, поскольку при распаде тела они направляются, т. е. направляют сознание, к новому рождению.

Отметим, что в обоих приведенных Васубандху определениях фиксируется направленность как свойство четырех нематериальных групп.

Затем Васубандху обращается к подробному анализу контакта. Он указывает, что контактов — шесть: пять обусловлены органами чувств, а шестой — ментальный. Контакты возникают «из столкновения» органа чувств, объекта и соответствующего вида сознания. Такая трактовка соответствует концепции вайбхашиков: контакт не есть факт столкновения, он есть дхарма, связанная с сознанием, т. е. явление сознания (чайтасика), и она, эта дхарма, актуализируется в потоке как результат столкновения.

Данной концепции противостоит взгляд саутрантиков на проблему. Саутрантики полагали, что контакт не есть отдельная реальная дхарма, он — только условное обозначение параметров протекания познавательных процессов. Так, модальность сознания обусловлена одновременной актуализацией познавательной способности органа чувств и соответствующей парциальной характеристики объекта (например, зрительная способность и цвет-форма) и имени (т. е. словесного обозначения того, что воспринимается в перцептивном акте).

Контакты, согласно Васубандху, относятся к двум типам: пять контактов, где участвуют органы чувств, — это контакты, связанные со свойством сопротивления, шестой таким свойством не обладает, поскольку он связан с обозначением и объектом ментального, а не чувственного сознания.

Таким образом, контакт первого типа — это контакт «со свойством сопротивления», а второй тип контакта — контакт по обозначению. Первый опосредован наличием опоры, или субстрата, второй — ментального объекта.

Вся совокупность (т. е. шесть) контактов рассматривается в соответствии с тройственной типологией: контакты знания, контакты неведения, контакты ни-знания-ни-неведения. Данная типология содержит в себе идею качественной опосредованности познавательных процессов со стороны аффективности, именно в этом контакт знания рассматривается как чис-

тый, контакт неведения — как загрязненный, а контакты низнания-ни-неведения относятся к сфере благого-загрязненного и непроявленного-неопределенного.

Поскольку, согласно концепции вайбхашиков, контакт — это дхарма, явление сознания (чайтасика), Васубандху выделяет такой тип контакта, которому — в аспекте его содержания — свойственна постоянная активность. Яшомитра в своем комментарии подчеркивает, что это состояние связано со всеми аффектами (сарваклешасампраюкта), поскольку оно обусловлено неведением как доминирующей установкой психики (САКВ, с. 306). Этот тип контакта имеет две разновидности: контакт злобы, обусловленный антипатией, и контакт привязанности, обусловленный симпатией.

Но поскольку все контакты в совокупности — это явления сознания, то возникает вопрос: каким образом эти контакты переживаются, «ощущаются» индивидом? Эти контакты, говорит Васубандху, порождают приятные, неприятные либо нейтральные ощущения. Контакт, в котором присутствует удовольствие, — это контакт, ощущаемый как приятное. Аналогично рассматриваются и два прочих. В этой связи возникает проблема анализа этих ощущений — возникают ли они одновременно с дхармой «контакт» или во временной последовательности (АКБ, III, 32).

В соответствии с концепцией вайбхашиков Васубандху указывает, что при шести видах контакта возникают шесть соответствующих видов ощущений. Из них пять — это «чувственные» ощущения, возникающие благодаря контакту с органом чувств. Они называются также телесными, поскольку опираются на материальный субстрат чувственных индрий.

Ощущения, рождающиеся благодаря контакту с индрией разума (манасом), — это ментальные ощущения, поскольку они опираются только на сознание.

Вайбхашики полагают, говорит Васубандху, что контакт и ощущение возникают одновременно, поскольку они есть сосуществующие, взаимные причины друг друга. В связи с данной позицией приводится дискуссия, в которой оппонент-саутрантик пытается опровергнуть тезис вайбхашиков и предлагает иную трактовку — ощущение есть следствие контакта, а поэтому оно не может актуализироваться одновременно с контактом.

Для понимания существа спора необходимо иметь в виду, что саутрантики не считали контакт реальной дхармой

и интерпретировали его как последовательный трехмоментный процесс: орган чувств и объект предшествуют в своем соприкосновении акту возникновения соответствующей модальности сознания, соединение этих трех — это и есть собственно контакт, в результате которого и актуализируется ощущение. В качестве гомогенного примера саутрантик приводит такие последовательные процессы, как возникновение ростка из семени, превращение молока в простоквашу.

Вайбхашики утверждают, что контакт и ощущение синхронны, поскольку наряду с установленным фактом распределенности во временном континууме причины и следствия установлен и факт функциональной одномоментности причины и следствия: первичные и производные элементы (т. е. материальные объекты, будучи следствием существования первоэлементов — земли, воды, огня и ветра, синхронны своей причине), росток и тень, которую он отбрасывает, синхронное осознание данных восприятия. Важно подчеркнуть, что в трактовке причинно-следственной связи контакта и ощущения вайбхашики опираются на цитаты из канонической Абхидхармы, а их оппонент указывает на существующие в этом вопросе рассогласования абхидхармистских положений и положений, зафиксированных в сутрах.

Васубандху фиксирует обе позиции — и вайбхашиков, и саутрантиков, но подчеркивает, что дискуссия между ними может увести весьма далеко от предмета изложения, а потому она должна быть прервана (АКБ, III, 32).

Ментальное ощущение, говорит он, продолжая анализ, имеет восемнадцать видов в силу актуализации оценочного отношения. Оценочных отношений именно восемнадцать, подчеркивает Васубандху: шесть видов, связанных с чувством удовлетворения, шесть — с чувством неудовлетворения, и шесть — с чувством безразличия, нейтральности. Только манас обладает свойством направленного рассмотрения, поэтому оценочные отношения не возникают на уровне телесных ощущений.

Согласно абхидхармистскому подходу, то, что именуется (чувствительность) — это качественно-определенный модус психического (ощущения, а не что-либо иное). Однако внутри него, в сфере ощущений, различаются три вида: соответствующий внутренней природе приятного, т. е. вызывающего удовольствие, неприятного — вызывающего неудовольствие, нейтрального. Каждый из этих трех видов подразделяется, в свою

очередь, на шесть видов в зависимости от модальностей органов чувств (пять) и манаса и характеристик объекта. Таким путем и возникает классификация оценочных отношений (САКВ, с. 310).

Оценочные отношения — удовлетворение, неудовлетворение, безразличие — актуализируются по поводу цвета-формы, звука и пр. Хотя они и обладают свойством быть произведенными пятью видами чувственного сознания, проявляются они только на уровне манаса. Чувственность (ощущение) для абхидхармистских воззрений чрезвычайно важна, поскольку именно благодаря ей каждое содержание сознания (а Яшомитра подчеркивает, что все содержание сознания — это не что иное, как контакт) приобретает определенную ценностную валентность — в аспекте принятия (сауманасья), отвержения (даурманасья) либо эмоциональной равновесности, безвалентности, или нуль-валентности (упекша).

Конкретные чувствования, актуализирующиеся совместно с ощущениями по поводу цвета-формы и пр., получили в абхидхармистской концепции наименование каика ведана; они противопоставляются ментальным ощущениям — чайтасика ведана, которые могут быть связаны с некоторой совокупностью предшествующих состояний сознания, со всей ситуацией сознавания.

Оценочные отношения, «примысливающие удовлетворение, неудовлетворение и безразличие к чувственным объектам», погружают индивида в иллюзорное состояние — как если бы эти объекты сами по себе, помимо деятельности сознания, обладали свойством вызывать приятное, неприятное или нейтральное переживание. Таким образом, оценочные отношения и заставляют индивида развивать бессмысленную активность в надежде обрести счастье и удовлетворение в сансарном мире.

* * *

Далее Васубандху обращается к рассмотрению оценочных отношений в измененных состояниях сознания (АКБ, III, 34–35). Он начинает с анализа «материальных сфер» (т. е. камадхату и рупадхату). На двух первых уровнях йогического сосредоточения мира форм реализуются только оценочные отношения удовлетворенности и нейтральности, неудовлетворенность принципиально исключена. В этом состоянии применительно к чувственной сфере как объекту могут актуализироваться

шесть оценочных отношений удовлетворенности и шесть оценочных отношений равновесия, нейтральности, или безразличия. Чувственная сфера трактуется как ментальный объект (аламбана).

Два первых уровня йогического сосредоточения мира форм могут характеризоваться и оценочными отношениями, связанными собственно с миром форм как объектом. В этом случае следует говорить только о восьми оценочных отношениях, поскольку исключаются положительные и нейтральные оценки запаха и вкуса (т. е. четыре оценочных отношения).

Сфера не-форм на двух первых уровнях йогического сосредоточения выступает объектом двух оценочных отношений — положительной и нейтральной дхармической оценки.

На двух последних уровнях йогического сосредоточения мира форм, т. е. в третьей и четвертой дхъянах, возможны только шесть оценочных отношений нейтральности, объектом которых выступает сфера чувственности.

Если же в качестве объекта оценки в этих измененных состояниях сознания выступает мир форм («собственная сфера»), то в этом случае можно говорить лишь о четырех нейтральных оценочных отношениях, поскольку исключены запах и вкус, отсутствующие в данной сфере психокосма.

Мир не-форм как объект оценочных отношений в третьей и четвертой дхъянах соответствует только одному оценочному отношению — нейтральной дхармической оценке.

Таким образом, для двух последних уровней сосредоточения мира форм характерны только нейтральные оценочные отношения, неудовлетворенность и удовлетворенность в принципе исключены. Здесь объектом шести оценочных отношений выступают цвета-формы, звуки, осязаемое и дхармы чувственного мира; цвета-формы, звуки, осязаемое и дхармы мира форм; дхармы сферы не-форм.

Васубандху также анализирует оценочные отношения в более высоких измененных состояниях сознания, связанных со сферой не-форм. Это йогическое сосредоточение, граничащее со сферой не-форм, т. е. граничащее со сферой бесконечности пространства, и сосредоточения последующих уровней.

Пограничное сосредоточение порождает оценочные отношения, направленные на четвертую дхъяну (т. е. сосредоточение мира форм) как на объект и направленные на высшую сферу (арупьядхату). Оценки, связанные с четвертой дхъяной в состоянии пограничного сосредоточения, могут быть

только нейтральными и их четыре — те, что имеют своим объектом цвета-формы, звуки, осязаемое и дхармы четвертой дхъяны. Однако, говорит Васубандху, такова позиция тех учителей, которые считают, что в пограничном состоянии йогического сосредоточения имеет место объектная дифференциация, т. е. что сознание различает объекты, может быть направлено на них.

Согласно воззрениям других учителей, в этом измененном состоянии сознания пять групп четвертой дхъяны не дифференцированы как объект оценочного отношения, а следовательно, и выступают в совокупности как единственный (нерасчлененно-целостный) объект оценочного отношения. Эти же учителя утверждают, говорит Васубандху, что в пограничном йогическом сосредоточении существует также только одно оценочное отношение, объектом которого выступает сфера не-форм.

Йогические сосредоточения мира не-форм порождают только одно оценочное отношение, объектом которого выступает лишь данная сфера существования. Важно подчеркнуть, что сфера не-форм трактуется абхидхармистами в аспекте измененных состояний сознания в качестве противоположности пограничной и определяется как фундаментальная: сознание, пребывая в этой сфере, не может быть направлено на объекты других, более низких сфер.

Васубандху отмечает, что для всех восемнадцати оценочных отношений характерен приток аффектов и нет ни одного оценочного отношения, которое было бы чистым, т. е. свободным от аффектов. Затем он приводит две интерпретации данного положения, разработанные абхидхармистскими мыслителями. Согласно первой, живое существо, рожденное в чувственном мире и соответственно не обладающее благим сознанием мира форм, при вхождении в состояние невозвращения (имеется в виду невозвращение в чувственный мир) приобретает все восемнадцать видов оценочных отношений, связанных с чувственной сферой, и восемь оценочных отношений первой и второй дхъяны мира форм. Однако такое живое существо не может порождать оценочные отношения удовлетворенности и равновесия, которые имеют своим объектом те запахи и вкусы, которые возникают в состоянии йогического сосредоточения, поскольку здесь приток аффектов исключен, а любое существо более низкой сферы существования обладает по отношению к более высоким сферам психокосма только аффективно-загрязненными дхармами. Кроме того,

живое существо, рожденное в чувственном мире, способно порождать четыре оценочных отношения, соответствующих третьей и четвертой дхъяне, а также одно оценочное отношение сферы не-форм. Для всех этих оценок характерна аффективная нестабильность.

Живое существо, обладающее благим сознанием мира форм благодаря вхождению в состояние невозвращения, но не освободившееся от влечения, присущего чувственной сфере, наделено всеми оценочными отношениями чувственного мира, десятью — первой и второй дхъяны и шестью оценочными отношениями равновесия, присущими состоянию невозвращения. Вторая, третья и четвертая дхъяны рассматриваются в качестве полной аналогии с изложенным выше.

Живые существа, рожденные в сферах йогического сосредоточения, наделены единственным оценочным отношением применительно к чувственному миру — дхармической установкой нейтральность по отношению к способности магического творения как результата «сверхзнания».

Однако есть и другая, говорит автор «Энциклопедии Абхидхармы», интерпретация термина «оценочные отношения». Согласно этой второй интерпретации, «оценочными» отношения (или ментальное рассмотрение, поскольку речь в оригинале идет о manopavicara) становятся благодаря аффектам, посредством которых сознание приспосабливается к объектам, вырабатывает определенную установку применительно к ним. Таким образом, тот, кто отбросил влечение к чувственным объектам, не может рассматриваться в качестве субъекта оценочных отношений. Еще сам Учитель, т. е. Бхагаван, говорит Васубандху, разработал тридцать шесть положений, в соответствии с которыми все оценочные отношения удовлетворения-неудовлетворения и безразличия дифференцируются не сами по себе, но только в зависимости от того, выступает ли их основой желание или отреченность от влечений. На этом завершается рассмотрение ощущений, т. е. чувствительности, как седьмого члена пратитьясамутпады.

* * *

Подведем промежуточный итог. Васубандху подверг дополнительному анализу такие компоненты формулы причинно-зависимого возникновения, как неведение, имя, контакт и чувствительность, чтобы выяснить функции этих компонентов. Каковы в кратком виде результаты данного анализа?

Неведение рассматривается как реальная сущность (отдельная дхарма), а не номинальная единица языка описания. Это аффект, обладающий свойством «загрязнять» мудрость, т. е. дхарма, которая функционирует в индивидуальном потоке психосоматических состояний в качестве противоположности знанию. Неведение как аффект возникает в момент актуализации когниции «я есмь»; этот аффект несводим ни к какому иному, он — причина всех видов жажды, ложных взглядов, всех видов тщеславия, всякой привязанности к идее «я» или «мое», самомнения и предрасположенности к неблагому.

«Имя», будучи термином, обозначает нематериальные группы (чувствительность, понятия, формирующие факторы в собственном смысле, т. е. самскары, и сознание), таким образом, «именем» обозначается все то, что участвует в формировании направленности сознания на свой объект, обладающий определенным общепринятым наименованием. Другая абхидхармистская точка зрения: нематериальные группы обозначаются термином «имя», когда при распаде тела в этом существовании они направляются, или направляют сознание, к новому рождению, к новой форме существования.

Контакт, согласно воззрениям вайбхашиков, — реальная сущность (отдельная дхарма), причина возникновения которой — это «столкновение» органа чувств, объекта и соответствующего вида различающего сознания (виджняна). Контакт — это явление сознания (чайтасика), а явление сознания и сознание как таковое взаимно опираются друг на друга, как известно из второго раздела «Энциклопедии Абхидхармы». Таким образом, все содержания сознания могут быть рассмотрены не иначе как контакт: контакты знания (без притока аффектов), контакты неведения (с притоком аффектов), контакты ни-знания-ни-неведения, кармический плод которых — благое-загрязненное и непроявленное-неопределенное. Другая точка зрения, характерная для саутрантиков: контакт — это сам факт столкновения органов чувств, объекта и соответствующего вида различающего сознания.

Чувствительность, или ощущения, — это переживания приятного, неприятного и нейтрального, возникающие в связи с пятью модальностями органов чувств и манасом как органом разума (т. е. шесть видов ощущений приятного,

неприятного и нейтрального). Чувствительность рассматривается в неизмененных и измененных состояниях сознания, т. е. в состояниях йогического сосредоточения, соответствующих миру форм (первая и вторая дхъяны, третья и четвертая дхъяны), границе мира форм и мира не-форм и, наконец, миру не-форм.

Ощущения, связанные с органами чувств, именуются чувственными, или телесными. Ощущения, связанные с манасом, — это ментальные ощущения. Ментальное ощущение — это так называемое оценочное отношение (удовлетворение, неудовлетворение, безразличие), т. е. определенная ценностная установка, посредством которой сознание приспосабливается к объектам. Вайбхашики считали, что в акте формирования оценочного отношения сознание «примысливает» к чувственным объектам такие предикаты, как удовлетворение, неудовлетворение и безразличие. Саутрантики же полагали, что дхармы «удовлетворения», «неудовлетворения» и «безразличия» побуждают орган разума вновь и вновь обращаться к объектам, работать с ними.

Количество оценочных отношений различно в неизмененных и измененных состояниях сознания и обусловлено базовыми характеристиками сфер психокосма. Таким образом, можно говорить о космологической типологии оценочных отношений как установок сознания. Однако существует и иная трактовка. Оценочные отношения есть функция деятельности сознания тех живых существ, которые не преодолели влечения к чувственным объектам. Если удовлетворение, неудовлетворение или безразличие выступают в роли аффективных факторов, благодаря которым сознание привязывается к объектам, то следует говорить о наличии оценочных отношений. Если же живое существо уже преодолело влечение к чувственным объектам, то все состояния (включая эмоционально нестабильные), в которых доминирует удовлетворение, неудовлетворение или безразличие, не могут быть определены термином «оценочные отношения».

Данная трактовка принадлежит именно Васубандху, она подводит нас к мысли, что автор «Энциклопедии Абхидхармы» рассматривал в качестве оценочных отношений только те аффективноокрашенные диспозиции (предрасположенности) сознания, которые «привязывают» это сознание к чувственным объектам и способны порождать иллюзию, что эти объекты обладают свойством вызывать влечение.

* * *

Причинно-зависимое возникновение в своей совокупности есть аффективность психики, действие и основа того и другого. Это положение дополнительно разъясняется Васубандху путем обращения к каноническим аналогиям — прозрачным в познавательном отношении гомогенным примерам (АКБ, III, 36).

Аффективность психики подобна семени, нагу, корню, дереву, шелухе. Из семени возникает с необходимостью побег-стебель — из аффективности психики рождается опять же аффективность, действие и основы их обоих.

Пруд, где обитают наги (т. е. змеи — хтонические существа, которые в культурных представлениях индоарийской общности на уровне глубинной семантики всегда связаны с водой — их присутствие обеспечивало непересыхание водоема), не пересыхает — океан бытия, т. е. сансара, где обитает тот наг, который есть аффективность психики, не истощается.

Дерево, не срубленное под корень, не перестает расти (т. е. снова и снова пускает побеги) — форма существования, чей корень — аффективность психики, не истощается.

Дерево в разные сезоны дает цветы и плоды, будучи неодновременной причиной и того и другого, — аффективность психики есть неодновременная причина и аффективности (аффекты обладают свойством порождать аффекты), и действия, и основы того и другого.

Зерно здоровое, но лишенное шелухи, не прорастает — действие вызревает для нового существования благодаря аффективности как своей оболочке.

Еще раз подчеркнем, что метафоры «семя», «наг», «корень», «дерево» и «шелуха» — это метафоры канонические, использованные Бхагаваном для разъяснения аффективности психики, действия и их основы, Васубандху же в соответствии с логико-дискурсивным стилем шастр разворачивает эти метафоры в гомогенные примеры как элемент умозаключения.

Действие в доктринальных текстах уподобляется зерну, наделенному шелухой, растению и цветку риса (АКБ, III, 37).

Действие подобно зерну, имеющему шелуху, т. е. оно способно «приобрести кондицию», позволявшую говорить о наличии кармического следствия, подобно тому как зерно, имеющее шелуху, приобретает кондицию, достаточную для прорастания, а лишенное шелухи зерно не прорастает.

Оно подобно однолетнему растению, которое погибает после того, как принесет плоды. Если растение погибло однажды, оно не гибнет снова и снова, — так и действие, один раз прекратившееся, не прекращается многократно. Подобно тому как цветок риса есть непосредственная («ближайшая») причина плода, так и действие есть непосредственная причина созревания кармического следствия.

«Основа» в доктринальных текстах уподобляется пище и питью и определяется посредством этого уподобления.

Пища и питье, говорит Васубандху, пригодны только для употребления, для питания и, будучи употреблены по назначению, не способны к самовозобновлению. Подобно этому и основа не продуцирует самое себя, ибо она «есть не что иное, как результат». Основа есть следствие, которое само по себе не может порождать созревание следствия в новом существовании. Необходимо иметь в виду, что к основе относятся такие семь компонентов пратитьясамутпады, как сознание, имя и форма, шесть источников сознания, контакт, чувствительность, рождение, старение и смерть. Эти компоненты обладают свойством быть опорой аффектов и действия. Пище и питью уподобляется именно данное свойство («быть опорой», а не чем-либо иным). Эти семь компонентов двенадцатичленной формулы есть кармический плод, результат, а остальные пять — причина, поскольку их внутренняя природа — аффекты и действие.

Из вышеизложенного становится ясно, что если бы «основа» могла порождать следствие, то освобождение как цель буддийской религиозной жизни и практики йогического сосредоточения было бы в принципе невозможно. Подобная гипотеза (основа порождает следствие в новом рождении) противоречит третьей и четвертой Благородным истинам (Истине прекращения ввиду исчерпания причины сансары и Истине пути), поскольку причина сансары в таком случае была бы неисчерпаемой и соответственно невозможно было бы предложить систему практик, ведущую к исчерпанию причины.

* * *

Поток рождений (джанмасантана), или поток существования групп, в причинно обусловленном процессе есть не атман, а только последовательность четырех видов существования: промежуточного (т. е. существование нематериальных групп между двумя жизнями — прошлым и новым рождением),

существования-рождения (т. е. актуализация созревшего следствия, обусловленного прежними действиями), изначального существования и существования-смерти. Эти четыре вида существования завершают анализ закона причинно-зависимого возникновения.

Эти четыре вида существования присущи чувственному миру и миру форм. Существование-рождение всегда загрязнено, т. е. оно никогда не бывает ни благим, ни кармически нейтральным. Оно загрязнено аффектами именно той сферы психокосма, где и имеет место рождение. Загрязнение вызвано актуализированными в связи с неведением аффектами — теми, что сопровождают неведение, подобно придворным, сопровождающим царя. Что же касается аффектов в их взрывной форме (зависть, эгоизм, гнев и пр.), то они имеют самостоятельное значение.

Три других вида существования могут быть благими, неблагими и кармически неопределенными, т. е. каждое из них может быть трех видов.

В мире не-форм промежуточное существование исключено на основе канонического свидетельства. Отсутствие подобного ограничения относительно чувственного мира и мира форм подтверждает, согласно Васубандху, концепцию промежуточного существования, которая разделялась, отметим, далеко не всеми школами и направлениями в буддизме.

* * *

Автор «Энциклопедии Абхидхармы» обращается в связи с анализом взаимозависимого возникновения к важнейшей проблеме космологического характера — благодаря чему мир живых существ сохраняется, что поддерживает жизнь?

Согласно учению Бхагавана, таким фактором выступает пища: «Единственный закон [бытия] состоит в том, что все живое существует благодаря пище».

Пища имеет четыре разновидности: материальная пища, которая, в свою очередь, бывает грубой, т. е. требующей переваривания, и тонкой — не требующей переваривания: всасывающейся полностью; контакт; надежда и, наконец, сознание.

Тонкая материальная пища — это, во-первых, запахи, которыми питаются гандхарвы (промежуточные существа). Во-вторых, это пища богов и людей первой космической кальпы. Как будет видно из дальнейшего изложения, эти первые

существа «питались радостью», у них соответственно отсутствовал желудочно-кишечный тракт, а тела их светились и были способны передвигаться по воздуху. Тонкой пищей питаются также существа, рожденные из испарений, и эмбрионы, согласно биологическим представлениям, распространенным во времена Васубандху и его предшественников.

Грубая пища — это все то, что ется по кусочкам и пьется глотками, а также требует процесса переваривания и наличия соответствующих систем в организмах живых существ (АКБ, III, 38).

В чувственном мире, говорит Васубандху, потребляется физическая пища, поскольку в мире форм и в мире не-форм рождаются существа, свободные от влечения к такой пище. Понятие «пища» включает в себя три источника сознания — обонятельный, вкусовой и осязательный, поскольку обонятельная, вкусовая и осязательная индрии (психические способности) участвуют в акте потребления пищи.

Органы чувств и соответствующие им психические способности в аспекте причинности есть результат накопления (аупачаика) и одновременно кармическое следствие. «Накопление» — это употребление чистой физической пищи и уход за телом, включающий омовение и умащение благовониями, что также может рассматриваться как вид питания тонкой пищей, которая, «подобно растительному маслу, пролитому на песок, полностью проникает в организм и не выводится наружу».

Пища — это все то, что стимулирует организм и способствует развитию («накоплению») органов чувств и великих элементов. Зрительный источник сознания, хотя и вызывает в процессе своего функционирования удовольствие (и соответственно удовлетворение), не стимулирует ни орган зрения, ни великие элементы. В процессе зрительного восприятия, если так позволено выразиться, осуществляется потребление другого вида пищи — контакта, который выступает причиной приятного и пр. ощущений. Зрительный источник сознания, говорит Васубандху, не стимулирует ни архатов, ни анагаминов.

Таким образом, материальная пища — широкое понятие, включающее в себя не только собственно питающую субстанцию, но и соответствующие источники сознания (АКБ, III, 39).

Важно указать на то важное обстоятельство, что понятие «пища» включает в себя в абхидхармистской трактовке и такие компоненты психической жизни, как контакт, надежда и сознание.

Контакт, надежда и сознание, сопряженные с притоком аффектов, выступают в функции пищи, т. е. поддерживают жизнь живых существ. Вне притока аффектов, согласно воззрениям вайбхашиков, ни контакт, ни надежда как результат ментального акта, ни сознание не направлены на поддержание сансарного существования.

Пища, говорит Васубандху, ссылаясь на канонические тексты, — это все то, что благоприятствует жизнедеятельности стремящихся к новому рождению.

Но что в этом случае имеется в виду под «существом, стремящимся к новому рождению»? Здесь, указывает Васубандху, имеется в виду промежуточное существование или существо, которое Бхагаван обозначает разными названиями.

«Сотворенное сознанием», «стремящееся к новому рождению», «гандхарва», «неотвратимо рождающееся» — этими именами Бхагаван обозначает существо в промежуточном состоянии.

Далее Васубандху разъясняет смысл каждого из этих канонических обозначений, отражающих один из аспектов промежуточного существования.

Сотворенное сознанием — то, что рождается, не имея помимо сознания иной (внешней) причины.

Стремящееся к новому рождению — это наименование указывает на внутреннюю природу промежуточного существа как желание нового рождения.

Гандхарва — питающийся запахом как тонкой физической пищей.

Неотвратимо рождающееся (или обретающее существование) — это указывает на специфический вид самореализации промежуточного существа, т. е. на рождение в собственном смысле, существование-рождение.

Следуя за каноническим изложением предмета, Васубандху разъясняет слова Бхагавана: «Есть существа, уничтожившие оковы стремления к рождению, но не оковы существования-рождения». Он выделяет четыре случая: анагамин (невозвращающийся), отринувший привязанность к чувственному миру и миру форм; тот, кто достигает нирваны в промежуточном существовании; архат и все остальные. Отметим, что эти случаи соответствуют логической процедуре анализа высказываний, называемой чатушкотика («четыре альтернативы»).

Первая альтернатива: анагамин уничтожил стремление к рождению, поскольку он пребывает в мире не-форм, где нет

промежуточного существования, обладающего свойством стремиться к рождению, но анагамин может родиться в мире не-форм, т. е. он не уничтожил оковы существования-рождения. Эта альтернатива выделяет, таким образом, область предметного значения канонического высказывания.

Вторая альтернатива: тот, кто достиг нирваны в промежуточном существовании, стремится только к обретению рождения, т. е. формы существования, но свободен от оков существования-рождения. Данный тип пребывает в отрицательной области предметного значения канонического высказывания.

Третья альтернатива: архат, т. е. тот, кто уничтожил и оковы стремления к рождению, и оковы существования-рождения. Данный тип частично перекрывает область предметного значения канонического высказывания.

Четвертая альтернатива: все остальные, пребывающие как в оковах стремления к рождению, так и в оковах существования-рождения. К такому типу процитированное Васубандху каноническое высказывание вообще не приложимо.

Все виды пищи, говорит Васубандху, несут двойную нагрузку, или обладают двойной функцией: они, во-первых, поддерживают жизнедеятельность, а во-вторых, благоприятствуют тем живым существам, которые стремятся к новому рождению (кто привязан к четырем разновидностям пищи, тому она, пища, поможет обрести новое существование в соответствии с законами сансары).

Надежда и связанные с нею контакт как явление сознания и собственно сознание поддерживают жизнь живых существ. В подтверждение этого положения Васубандху приводит сюжеты о роли надежды на помощь иллюзорного объекта, поддерживавшей жизнь людей во время голода и во время кораблекрушения; утрата надежды в обоих случаях привела к смерти. Кроме этих однозначных в своей трактовке сюжетов, он излагает также воззрение вайбхашиков относительно поддержания жизни яиц, отложенных морскими животными, по-видимому, черепахами: если самка, отложив яйца в прибрежном песке, ушла в море и забыла о них, т. е. утратила надежду на потомство, то яйца протухают, теряют жизнеспособность, а если помнит, то жизнеспособность яиц сохраняется.

Саутрантики, говорит Васубандху, трактуют этот случай иначе: здесь необходима взаимная «память» самки и яиц о имевшем место контакте, а не надежда на потомство только

со стороны самки, иными словами, в данном случае пищей, поддерживающей жизнеспособность яиц, выступает контакт (АКБ, III, 40).

Итак, два вида пищи соответственно способствуют развитию опоры (или субстрата), т. е. тела, наделенного органами чувств, и опирающегося, т. е. сознания и психических состояний. Первый вид — физическая пища, второй — контакт.

Два других вида пищи — надежда и сознание — способствуют новому существованию и его реализации, они выполняют главную функцию в проецировании бытия существа, еще не рожденного, поскольку существование возникает «из семени сознания, насыщенного действием».

Именно в силу всего вышесказанного надежда и сознание уподобляются матери, а физическая пища и контакт — кормилице.

Далее Васубандху рассматривает вопрос, все ли, что существует по кусочкам, — пища, в соответствии с логической процедурой четырех альтернатив.

Первая альтернатива: по виду существования и способу потребления пища есть то, что может быть формально отнесено к физической пище, но не есть таковая реально, т. е. приносит контрпродуктивный результат — разрушает великие элементы и ослабляет органы чувств. Иными словами, здесь дан отрицательный ответ, специфицирующий содержание проблемы: «быть пищей» значит выполнять функцию поддержания жизни.

Вторая альтернатива: дискретная форма существования характерна и для тех видов пищи, которые не есть пища физическая (контакт, надежда, сознание). Это чисто отрицательный ответ, исключающий расширительно-концептуальное понимание «пищи».

Третья альтернатива: физическая пища есть то, что выполняет целевую функцию пищи в узком смысле. Это положительный ответ, указывающий на содержательную целефункциональную спецификацию определения («существует по кусочкам» и выполняет функцию физической пищи).

Четвертая альтернатива: нулевой ответ, который указывает на все то, что не относится ни к физической, ни к ментальной пище.

В данном случае, отметим, четыре альтернативы представляют собой определенный вид логико-диагностической процедуры, направленной на выявление содержательного существа

проблемы. Данная процедура, говорит Васубандху, приложима и к анализу других видов пищи — контакта, надежды и сознания.

Контакт, надежда и сознание, относящиеся к тому же самому уровню (бхуми) существования, на котором пребывает конкретное живое существо, подвержены притоку аффектов и всегда являются пищей.

Если же контакт и другие категории пищи относятся к иным уровням существования или же если они не подвержены притоку аффектов, то они не являются пищей, хотя от них и происходит усиление органов чувств и развитие великих элементов.

Особенность позиции вайбхашиков в рамках изложенного выше состоит в том, что они признавали за физической пищей две функции: удовлетворять вкус, т. е. приносить ощущение приятного, и питать благодаря процессу переваривания. На этом основании вайбхашики выделяли в качестве разновидности вредную, но приятную в момент приема пищу.

Все виды пищи используются во всех формах существования и типах рождения, но следует говорить о космологических спецификациях. Так, материальная пища в различных буддийских адах — это и куски раскаленного железа, и расплавленная медь. Эта пища, способствуя утолению голода и жажды, ослабляет органы чувств и разрушает великие элементы. Но в то же время в каждом из адов есть и пища, пригодная не для нараков, а для людей.

Васубандху касается и вопроса о кармической религиозной плодотворности акта принесения пищи в дар. Предмет обсуждения — высказывание Бхагавана «Если некто накормит сотню внешних [т. е. небуддийских] риши, отринувших влечение к объектам чувственного мира, и если некто [накормит] одного притхагджану, пришедшего в Джамбушанду, то из двух даров последний более всего плодотворен». Васубандху разъясняет, что выражение «притхагджана (обычный человек), пришедший в Джамбушанду» применяется для обозначения Бодхисаттвы, сидящего под сенью деревьев Джамбудвипы. Именно он и есть тот обычный человек, о котором и говорится: благодаря отказу от желаний он многократно превосходит и ортодоксальных брахманов-подвижников, и неортодоксальных (джайнов и адживиков). На этом анализ пищи как способа сохранения и поддержания мира живых существ заканчивается (АКБ, III, 41).

* * *

Васубандху разъясняет вопрос о том, в каком из актуальных состояний сознания наступает смерть и новое рождение (АКБ, III, 42).

Первоначально автор «Энциклопедии Абхидхармы» рассматривает шесть дхарм, характеризующих только ментальное сознание (а не чувственное различающее сознание). Это — отсечение корней благого, соединение с корнями благого, отрешение от сферы и уровня существования, прекращение, смерть и новое рождение.

Корни благого (кушаламула) — то, благодаря чему делается возможной реализация благой установки сознания относительно нравственного образа жизни и воздержания от безнравственных поступков и ментальных импульсов. Благая установка включает десять дхарм — веру, энергию и пр. Корни благого — алобха (не-влечение), адвеша (не-враждебность), амоха (не-упорство-в-аффективных заблуждениях, т. е. не-невежество).

Отсечение корней благого всегда связано с дискурсивным элементом, поскольку вызывается ложными взглядами, возведенными в предельную степень интенсивности (адхиматра). Соединение с корнями благого обусловлено либо формированием истинных воззрений, целостного, а не частичного видения либо фактом сомнения, имеющего методологический характер (такое сомнение способствует расшатыванию ложных взглядов, ведет к их устранению). Именно поэтому соединение с корнями благого — это функция ментального сознания.

Отрешение от сферы (дхату) и уровня существования (например, от первой дхъяны мира форм) — это определенная йогическая психотехническая процедура, называемая дхатубкумивайрагья, предполагающая интенсивное углубление сосредоточения сознания. Таким образом, отрешение от сферы и уровня существования есть свойство только ментального сознания.

Смерть, если обратиться к толкованию Яшомитры, — это такое состояние сознания, при котором утрачивается самотождественность потока психосоматической жизни, а деятельность органов чувств сходит на нет, психические способности прекращает актуальное функционирование (САКВ, с. 321).

Новое рождение (упапатти) тоже обусловлено ментальным сознанием, поскольку оно, т. е. акт зачатия, вхождение в материнское лоно, имеет место при замутненном сознании.

Вхождение в промежуточное состояние следует рассматривать по аналогии с рождением.

И смерть, и новое рождение происходит в состоянии, именуемом ни-приятное-ни-неприятное, оно проявлено очень слабо. Ни смерть, ни рождение не могут характеризоваться отчетливостью сознания.

Ни смерть, ни рождение не имеют место в состоянии йогического сосредоточения сознания или в состоянии бессознательного сосредоточения.

В состоянии йогического сосредоточения сознания прослеживается абсолютное его отличие от неизмененных состояний сознания чувственного мира, поскольку йогическое созерцание соотнесено с миром форм. Поэтому в таком измененном состоянии сознания невозможно в принципе ни осознание состояния умирания, ни осознание состояния рождения.

Кроме того, для достижения состояния йогического сосредоточения сознания требуется ментальное усилие, которое несовместимо ни с состоянием умирания, ни с состоянием рождения.

Состояние йогического сосредоточения сознания стабильно, обладает отчетливо выраженной тенденцией к самовоспроизведению в каждый следующий момент времени, а не к самопрекращению.

При состоянии бессознательного сосредоточения (рассмотренного во втором разделе «Энциклопедии Абхидхармы») индивид не может быть уничтожен посредством оружия или огня, поскольку в момент разрушения тела сознание с необходимостью актуализируется, и только после этого наступает смерть. Это бессознательное сосредоточение несовместимо и с рождением, поскольку в данном состоянии отсутствует аффект как обязательное условие рождения и отсутствует причина прекращения потока сознания.

Архат достигает нирваны при двух неопределенных состояниях сознания: при осознании положения своего тела в пространстве и при сознании как следствии (если в чувственном мире безразличие, равновесность выступает следствием какой-либо причины). Эти состояния сознания характеризуются минимальной степенью интенсивности и тем самым благоприятствуют прекращению потока сознания.

В какой части тела умирающего происходит разрушение сознания? Васубандху отвечает: при мгновенной смерти осязание как психическая способность прекращает свое функци-

онирование одновременно с манасом. При постепенном умирании сознание прекращает функционировать последовательно в области ног, пупка и сердца (АКБ, III, 43).

Этот процесс постепенной утраты контроля сознания над областями тела (ноги, пупок, сердце) характерен для трех категорий живых существ: для тех, чье новое рождение связано с неблагими, дурными формами существования (обитатели ада, голодные духи, животные), для тех, чье новое рождение связано с человеческой формой существования, для тех, кому предстоит рождение в божественной форме, и для нерождающихся (т. е. для архатов).

Сознание непространственно, но поскольку оно сопряжено с утратой тактильной способности, ее последовательное исчезновение в ногах, пупке и сердце воспринимается умирающим как утрата контроля сознания над соответствующими областями тела. При этом, говорит Васубандху, имеют место мучительные ощущения в жизненно важных органах, т. е. тех органах, поражение которых собственно и приводит к смерти.

С точки зрения теории великих элементов, поражение жизненно важных органов наступает ввиду того, что один из трех — вода, огонь или ветер — приходит в крайне активное состояние. Это ведет к расстройству трех гуморов — ветра, желчи или слизи.

У богов-небожителей в процессе умирания жизненно важные органы не разрушаются (АКБ, III, 44).

* * *

Этот мир живых существ, говорит автор «Энциклопедии Абхидхармы», мир, который именно таким образом возникает, развивается и умирает, был разделен Бхагаваном на три кучи (раши) или, выражаясь более терминологично, а не в духе доктринальных метафор, на три группы: живые существа, утвердившиеся в истине; живые существа, утвердившиеся в ложности; живые существа, не утвердившиеся ни в том ни в другом.

Истинность в собственном смысле — это нирвана. Сутра, дающая наводящий смысл, гласит: истинность — это состояние, «когда происходит полное устранение влечения, полное устранение враждебности, полное устранение заблуждения, полное устранение всех аффектов».

Утвердившиеся в истине — это Благородные буддийские личности, для них открыт чистый путь (Истина пути и три

вида причинно необусловленных дхарм, не подверженных притоку аффектов), они достигли абсолютного разъединения с неблагими дхармами, и именно потому они устранили все аффекты.

Те же, в чьем потоке уже присутствуют дхармы, ведущие к освобождению (мокшапрапти), хотя и обладают установкой на обретение нирваны, могут и не быть утвердившимися в истине. Эти дхармы необходимы, чтобы приступить к слушанию Учения и углубленному размышлению над услышанным, но они не могут предшествовать сосредоточению, ведущему к изменению состояний сознания. Кроме того, такие живые существа могут быть и утвердившимися в ложном, поскольку, несмотря на то что они обладают дхармами, ведущими к освобождению, они могут совершать недопустимые деяния, ведущие к немедленному кармическому следствию («смертные грехи»)[2].

Ложное охватывает собой все то, что ведет к адской форме рождения или к рождению среди претов или животных. Соответственно, утвердившиеся в ложном — это те, кто совершает деяния, с неизбежностью имеющие своим следствием адскую форму существования сознания.

Неутвердившиеся — это совокупность, исключаемая принадлежностью к двум рассмотренным выше группам. Их непринадлежность к одной из этих двух групп, говорит Васубандху, «зависит от условий» (АКБ, III, 44).

Подчеркнем, что эта религиозно-доктринальная классификация живых существ относительно их утвержденности в истине или ложности либо неутвержденности ни в том ни в другом и призвана аргументировать собой космологический аспект концепции неизменной соотнесенности сознания и сфер его существования.



[2] Вопрос о деяниях, ведущих к немедленному кармическому следствию, т. е. к адской форме рождения, обретаемой без промежуточного существования (т. е. немедленно), рассматривается нами в разделе «Нравственность в свете абхидхармистского учения о карме».

ГЛАВА ВОСЬМАЯ

КОСМОЛОГИЧЕСКАЯ ТИПОЛОГИЯ СОЗНАНИЯ

8

КОСМОЛОГИЧЕСКАЯ ТИПОЛОГИЯ СОЗНАНИЯ

Рассмотрение концепции неизменной соотнесенности сознания и космологических сфер существования подводит нас к мысли о принципиальном антропоцентризме абхидхармистской философии. Безначальный психокосм непрестанно воспроизводит себя благодаря совокупным действиям (карме) живых существ. Миры-вместилища в своем бытийном, онтологическом статусе есть неотъемлемый предикат процесса развертывания сознания, связанного с этими вместилищами. Но этот процесс, т. е. процесс обретения новых рождений среди богов-небожителей, людей, обитателей ада (нараков), претов (голодных духов) или животных, есть результат деятельности человека, причем человека, не утвердившегося в истине, ибо достигший нирваны не участвует своими действиями в воспроизведения психокосма. В конечном счете лишь люди, утвердившиеся в ложном, либо неутвердившиеся ни в ложном, ни в истинном, либо стремящиеся к утверждению в истине, но еще не обретшие это совершенное состояние, способны продуцировать эффективные (в кармическом отношении) действия, которыми и поддерживается непрерывность новых рождений, процесс развертывания сознания в соответствующих мирах-вместилищах. Такие формы существования сознания, как боги-небожители, нараки, преты и животные, — это не более чем результат деятельности в период человеческого рождения, причем результат, ограниченный во времени, преходящий. Исчерпав причину, обусловливающую какую-либо из этих четырех форм существова-

ния, сознание в очередной раз приходит к человеческому рождению, получая тем самым уникальный шанс утвердиться в истине. Уникальность человеческого рождения состоит отнюдь не в том, что оно обретается один раз — таких рождений может быть множество. Но только человек, а не иные живые существа, обладает способностью сделать сознательный выбор в пользу истины, встать на Путь победы над страданием. Именно в этом, согласно буддийской религиозной доктрине, и состоит благая уникальность человеческого рождения.

Употребляя термин «живые существа», буддийские теоретики имели в виду космологическую типологию сознания, опирающуюся на каноническую трактовку форм рождения как благих (боги и люди) либо неблагих (нараки, преты, животные). Сознание, сопряженное с человеческой формой рождения, продуцирует деятельность, кармические плоды которой созревают в благих либо неблагих формах существования, однако процесс созревания этих плодов совокупно безличен. В этой связи мы позволим себе еще раз напомнить, что термин читта («сознание») в абхидхармистской философии вовсе не выступал в функции словесного субститута атмана, души. Сознание не «перерождается», поскольку речь идет не о субстанциальной целостности, но о потоке дискретных мгновенных состояний, развертывающемся в соответствии с законом взаимозависимого возникновения. Если использовать естественно-научную метафору, то абхидхармистское понимание сознания подобно трактовке света, физическая природа которого одновременно и волновая, и квантовая. Череда рождений в благих и неблагих формах принципиально не может быть обозначена посредством предикатов «я», «мое» («я в прошлом рождении был небожителем», «мое будущее рождение среди людей» и т. п.), ибо безначальный психокосм бессубъектен, это — «огромная безличная масса страдания» (Васубандху). Совокупная карма живых существ, воспроизводящая абхидхармистскую космологическую конструкцию, и есть творящая причина Вселенной.

На всем протяжении «Энциклопедии Абхидхармы» Васубандху неоднократно упоминает, что в сансаре самопроизвольно не возникают сознания (и соответственно живые существа), которых не существовало бы прежде, т. е. в психокосме функционирует ограниченное, конечное множество сознаний. И в связи с этим закономерен вопрос: если процесс

обретения нирваны ведет к количественному уменьшению живых существ, то не произойдет ли со временем самоисчерпание сансары? Васубандху отвечает на подобные вопросы отрицательно: живых существ столь много, что их число не может быть выражено средствами современной ему математики. Сансара, таким образом, это круговорот новых рождений, о космологическом «конце» которого рассуждать умозрительно не имеет смысла.

Космологическая типология сознания, изложенная в «Энциклопедии Абхидхармы», как следует из сказанного выше, представляет собой антропоцентрическую антикреационистскую космологическую модель. Ниже мы рассмотрим более подробно основную абхидхармистскую контраргументацию, оспаривающую идею сотворенности мира, и версию космогенеза, изложенную Васубандху, затем уделим внимание абхидхармистскому анализу таких космологических типов сознания, как боги, обитатели ада, преты и животные в аспекте космографии.

АБХИДХАРМИСТСКИЙ АНТИКРЕАЦИОНИЗМ, ИНТЕРПРЕТАЦИЯ КОСМОГОНИИ

Вопрос о сотворенности/несотворенности мира был принципиально важной проблемой индийской философии в классическую эпоху, поскольку решения этого вопроса оказывались радикально различными в ортодоксальных брахманистских и неортодоксальных — прежде всего буддийских — системах религиозно-философской мысли. Брахманистские школы развивали учение о Творце вселенной, Ишваре, — ишвараваду.

Абхидхармистские мыслители, а позднее и крупнейшие махаянские теоретики противопоставили этой креационистской концепции системную логическую контраргументацию, получившую название ниришваравада.

Проблема опровержения ишваравады служила одной из базовых тем философских диспутов между буддистами и учеными брахманами. Именно поэтому Васубандху излагает основные позиции абхидхармистского антикреационизма в форме дискуссии с ишваравадином (АКБ, II, 64–65). Фундаментальный тезис этой дискуссии, выдвигаемый Васубандху, имеет характер импликативного отрицания: все существующее возникает благодаря причинной обусловленности, «благодаря условиям», но в мире нет ничего, что имело бы в каче-

стве своей причины Бога-творца (Ишвару), абсолютное сознание (Пурушу), первоматерию (Прадхану) или что-либо подобное, что можно умозрительно выдвинуть на роль творящей причины Вселенной.

От лица ученого брахмана — ишваравадина автор «Энциклопедии Абхидхармы» формулирует типичные положения креационизма, принимая их как гипотетические допущения, а затем демонстрирует логическую несостоятельность этих гипотез.

Если допустить, что Вселенная в своем возникновении имеет только одну причину — Бога-творца, говорит Васубандху, то возникновение Вселенной было бы одномоментным актом, но известно, что это не одномоментный акт, а последовательный процесс. Из этого контраргумента Васубандху, не опровергаемого ишваравадой, можно сделать вывод, что и абхидхармисты, и брахманисты были согласны относительно последовательного характера возникновения мира (процесс возникновения и разрушения).

Брахман, не возражая относительно этого положения, выдвигает тезис соответствия последовательности возникновения «желанию Ишвары»: Ишвара своим волением регламентирует временную упорядоченность процесса созидания и разрушения. Но эта идея, по мысли Васубандху, логически ущербна как минимум в двух отношениях. Во-первых, если Ишвара в одном случае желает осуществить созидание, а в другом — разрушение, то качественное различие этих желаний не позволяет счесть их единой причиной, обусловливающей процессуальную последовательность. Во-вторых, чтобы признать Ишвару первопричиной сотворения мира, эти качественно различные желания должны существовать одновременно и быть тождественны Ишваре. Иными словами, Ишвара есть не что иное, как волевой акт сотворения-разрушения, что есть логический абсурд.

Если же допустить, что желания Ишвары не одновременны и в них учтены другие причины, как это предлагает рассматривать ишваравадин, то возникает логическая ошибка дурной бесконечности (бесконечная цепь зависимости от других причин).

Если же цепь причин непрерывна, то утрачивается и сама идея Бога-творца, поскольку Вселенная брахманистов логически преобразуется в этом случае в буддийское представление о безначальном круге сансары.

При формулировании ишваравадинского допущения одновременности желаний Ишвары творить и разрушать и неодновременности (процессуальности) актов Божественного зодчества, происходящих в соответствии с этими желаниями, выявляется принципиальная абсурдность подобного допущения.

Таким образом, Ишвара не может быть творцом Вселенной, поскольку нет достаточного логического основания рассматривать его волевой акт в качестве единственной причины процессов возникновения и разрушения, растянутых во времени.

Затем Васубандху разбивает и телеологический аргумент креационизма, рассматривая цель вселенского зодчества Ишвары. Если ради собственного удовлетворения Ишваре необходимо предпринять столь огромные усилия, то он не есть господин Вселенной и хозяин своего удовлетворения (быть богом ведь и означает пребывание в благом довольстве). Если же, говорит Васубандху, Ишвара находит удовлетворение, сотворив живые существа, которые подвергаются неисчислимым страданиям в адской форме существования, то такое божество достойно лишь сарказма. Вера в то, что Ишвара есть Бог-творец, — это, согласно Васубандху, не более чем выражение религиозного фанатизма, безграничной преданности, которая не имеет под собой логического основания.

Таким образом, Васубандху полагает доказанным то, что единственной причины мира не существует. Лишь действия живого существа приводят к его новому рождению в той либо иной сфере Вселенной. Не обладая просветленным разумом, живые существа «пожинают плоды своей деятельности», ошибочно усматривая в качестве их причины Ишвару (АКБ, II, 64).

Васубандху не удовлетворяется опровержением ишваравады и обращается к конструктивному аспекту абхидхармистского антикреационизма, разъясняя, каким образом великие элементы (земля, вода, огонь и ветер) могут выступать причинным условием возникновения других великих элементов (под «другими» имеются в виду производные формы материи).

Великие элементы рассматривались абхидхармистами как однородная и сосуществующая причина актуализации других великих элементов. Великие элементы выступают причиной производных форм материи в пяти отношениях — порождение, опора, сохранение состояния, поддержка и развитие. Под

производными формами материи здесь подразумеваются живые существа в их телесности.

Так, производные формы материи порождаются великими элементами земли, воды, огня и ветра как своей производящей причиной. Однажды возникнув, производные формы материи полностью генетически зависят от своих первичных конституент — великих элементов как опорной причины.

Производные формы материи поддерживаются в своем существовании великими элементами как поддерживающей причиной.

Великие элементы обусловливают непрерывность качества производных форм материи, т. е. «сохраняют состояние» как причина сохранения.

Кроме того, производные формы материи выступают друг для друга в функции сосуществующей причины, однородной причины и причины созревания кармического следствия.

Общая причина продолжает действовать, но специально не выделяется.

Как сосуществующая причина телесная и вербальная деятельность выступает производной формой материи, возникающей вслед за сознанием.

Как однородная причина выступают все возникшие ранее производные формы материи по отношению к гомогенным проявлениям.

Телесная и вербальная деятельность рассматривается также и как причина созревания кармического следствия для органов зрения и прочего, т. е. следствий созревания.

Что же касается великих элементов, то производные формы материи выступают причиной их созревания только в том отношении, в каком созревание великих элементов как кармических следствий обусловлено телесной и вербальной деятельностью живых существ.

Совокупность опровергающего и конструктивного аспектов абхидхармистского антикреационизма, разумеется, полностью исключала брахманистскую идею божественного творения Вселенной.

* * *

Но можно ли, учитывая тезис о безначальности сансары, говорить о процессе космогенеза в рамках буддийского антикреационизма? Что представляет собой космогонический процесс в интерпретации абхидхармистских теоретиков?

Психокосм функционирует в соответствии с четырехфазным периодическим временным циклом, обусловленным процессами созревания совокупной кармы живых существ. Этот временной цикл называется великой кальпой[1] и включает фазу разрушения материального аспекта психокосма, космогоническую паузу (время, в течение которого миры-вместилища «пребывают в разрушенном состоянии», и совокупная энергия прошлых действий живых существ латентно готовится к материальной реализации в космогоническом акте), фазу становления миров-вместилищ (т. е. фазу самосозидания сансары) и, наконец, фазу пребывания психокосма в ставшем состоянии. Именно такая интерпретация периодичности фаз космического цикла и позволяет абхидхармистам избежать вопроса о начале Вселенной: материальный аспект психокосма подвержен всеобщности ритмов разрушения и созидания, ибо в сансаре нет ничего вечного, но сами эти ритмы служат проявлением закономерностей созревания совокупного следствия прошлых действий живых существ.

Действия живых существ рассматривались абхидхармистами *как ментальные, произведенные разумом,* физические и вербальные. Сознание, будучи центральным фактором в индивидуальном потоке психосоматической жизни, порождает ментальный импульс-побуждение (четана), выражающийся в отчетливо сформулированном намерении действовать определенным образом.

Благодаря четана физические и вербальные действия могут приобрести либо не приобрести кармическую эффективность: помраченный притоком аффектов ментальный импульс-побуждение провоцирует материальные (физические и вербальные) действия, чреватые созреванием кармического следствия (АКБ, IV, 1). Таким образом, именно деятельность сознания в конечном счете ответственна за процесс развертывания закона кармы.

Вселенная, говорит Васубандху, состоит из «тройной тысячи великой тысячи миров», т. е. чувственный мир, мир форм и мир не-форм образуют в своей совокупности единичную целостность — космический мир, и таких параллельных миров великое множество во Вселенной (АКБ, III, 3). В ка-

[1] Концепция космических циклов в развернутом виде излагается нами в разделе IX *настоящей работы.*

кой же последовательности происходит процесс становления материального аспекта мира, когда завершается космогоническая фаза?

В основе единичного психокосма, говорит Васубандху, располагается «круг ветра» (АКБ, III, 45). По-видимому, речь идет о стереометрической форме цилиндра, поскольку упоминается весьма значительная высота (один миллион шестьсот тысяч йоджан) этого «круга» и невыразимая — ввиду своей величины — в известных числах окружность. Этот «круг ветра» и возник благодаря совокупной карме живых существ, он настолько тверд, говорит Васубандху, что «даже великий богатырь (маханагна) не может рассечь его ваджрой» (сакральное оружие, обладающее способностью к абсолютному сокрушению). Эта метафора подчеркивает доктринальную значимость идеологемы «карма» — созревание кармического следствия есть объективный закон, а сансара, будучи именно таковым следствием, не может быть побеждена внешним произвольным действием. «Круг ветра» — это материальная основа психокосма, где развертывается тотальный принцип «все есть страдание». В неизбежности своего кармического возникновения «круг ветра» — это материализованное страдание, против которого бессильно всепобеждающее оружие «великого богатыря», ибо и сам богатырь, и его алмазной твердости оружие — лишь часть сансары.

Круг ветра покоится в акаше, которая не имеет опоры, поскольку акаша — это пространство психического опыта. Яшомитра в своем комментарии приводит фрагмент канонической сутры, в которой Бхагаван разъясняет любознательному брахману строение Вселенной. В этом фрагменте на вопрос брахмана, на чем покоится акаша, Учитель отвечает: «Слишком далеко ты заходишь, великий брахман, слишком далеко... Акаша, брахман, не покоится, она не имеет опоры». И действительно, «акаша не покоится», ибо материальное не встречает в ней препятствия, как говорит об акаше Васубандху в карике 5 первого раздела «Энциклопедии Абхидхармы».

Резюмируя изложенное, отметим, что Вселенная как материальный мир-вместилище возникает благодаря деятельности живых существ, и сознание в этой деятельности играет главную роль. Но никто из живых существ не ставит своей целью породить Вселенную, она представляет собой совокупный непланируемый, но закономерный результат прошлой жизнедеятельности. Субъективная деятельность каждого

живого существа и всех вместе в аспекте космогонии слепа, но закон причинно-следственной зависимости объективен и всегда приводит к одному и тому же результату — рождению Вселенной.

Из этого видно, что в буддийской картине мира не только отсутствует такая метафизическая инстанция, как Творец Вселенной, но и вообще какая-либо телеология — у Вселенной нет высшей цели, ради которой она возникала бы, Вселенная — это как бы побочный продукт слепого активизма живых существ, активизма, побуждаемого черным злом аффектов. Исчерпывается ли этот активизм, прекратится ли когда-нибудь процесс циклического возобновления Вселенной? Хотя и не рождаются во Вселенной живые существа, которые не имели бы прошлых жизней, но этих существ такое великое множество, что, несмотря на уход в нирвану и соответственно прекращение новых рождений лучших из них, победивших страдание, космогонический процесс неисчерпаем во времени, подвластном мышлению (АКБ, III, 45).

Выше «круга ветра» располагается «круг воды». Это также стереометрическая форма — цилиндр. Вода, подобно ветру, есть результат кармической деятельности живых существ: «благодаря энергии действий живых существ на этот круг ветра из скопления облаков проливаются потоки дождя...» Но почему вода не растекается? Здесь позиции абхидхармистов расходятся: одни полагают, что «круг воды» удерживается в силу действия кармической закономерности (подобно тому как пища, попадая в желудок, не проходит сразу же в кишечник, а удерживается в желудке благодаря процессу переваривания); другие считают, что ветер, подобно стенам амбара, удерживающим зерно, окружает «круг воды» и не дает ей растекаться.

Вода пребывает в движении под действием ветра, порожденного совокупной кармой живых существ, и это движение способствует превращению поверхности круга воды в золото (этот процесс Васубандху уподобляет появлению сливочной пенки на кипящем молоке). Здесь приходит на память индуистский мифологический сюжет о пахтанье океана, дающий представление о космических мировых водах как источнике сокровищ. Но буддийский «океан» никто не взбивает космической мутовкой (в индуистском сюжете боги с помощью мифического змея Шеши вырвали из земли осевидную гору Мандару — местообиталище якшей, небесных музыкантов ганд-

харвов и пр. — и, обмотав вокруг этой горы змея Шешу, использовали Мандару как мутовку, чтобы добыть сокровища океана). «Круг воды» продуцирует золото под действием кармических ветров (АКБ, III, 46).

Васубандху останавливается также и на вопросе о диаметрах и окружностях «кругов» воды и золота. Мы не исследовали отдельно проблему числовых кодов, присутствующих в космологических построениях, ибо эта проблема может быть разрешена только с применением структурно-семиотической методики, что представляет собой специальную задачу.

Если попытаться зрительно представить себе «круги» ветра, воды и золота, опираясь на стереометрические представления, то окажется, что цилиндр ветра, будучи неизмерим по окружности, вмещает в себя воду и «закипающее» на ее поверхности золото. Ветер, порожденный совокупной кармой живых существ, — главный космогонический агент: без него облака не проливались бы дождем на твердый «круг» ветра, а на поверхности образовавшегося в результате дождя «круга» воды не затвердевал бы «круг» золота — «золотая земля» (АКБ, III, 47).

Космография излагается Васубандху в соответствии с каноническими представлениями, фиксирующими традиционный индобуддийский образ той сферы чувственного мира, которая населена людьми (АКБ, III, 48–57).

На «круге» золота, расположенном над водой, возвышаются пять гор — Меру, Югандхара, Ишадхара, Кхадирака и Сударшана.

На «круге» золота стоят восемь великих горных цепей, в центре которых — гора Сумеру. Горные цепи окружают Сумеру. Внешняя горная цепь — Нимидхара — подобна пограничной стене. За пределами Нимидхары располагаются континенты, их — четыре. Граница этой малой вселенной — внешняя, состоящая из железа, горная цепь Чакравада. Именно до этих пределов и может простираться власть сакрального буддийского Правителя вселенной — Чакравартина.

Семь гор и горных цепей — Югандхара, Ишадхара, Кхадирака, Сударшана, Ашвакарна, Винитака и Нимидхара.

Гора Меру (или Сумеру) «состоит из четырех драгоценностей»: ее четыре стороны соответственно из золота, серебра, лазурита (ляпис-лазури) и хрусталя. Отметим, что гора «золотая» Меру в индуистских мифологических представлениях соответствует центру Земли и Вселенной в целом, она — прибежище

высших богов (Брахмы, Вишну, Шивы и др.), полубожественных существ и мудрецов риши; ниспадающая с небес мифическая река Ганга (дочь властителя гор Химавата) сначала падает на вершину Меру, а уже затем стекает на землю, даруя индуистам возможность очищающих и целительных омовений.

Буддийская интерпретация Меру иная: «драгоценности», из которых состоят четыре стороны Меру, образовались из взаимодействия золота и дождевых потоков, несущих в себе материальные потенции преобразования вещества. Воды, проливающиеся на золото, содержат в себе те «семена», которые под воздействием различных ветров преобразуются в драгоценности. Этот причинно-следственный процесс растянут во времени: вода — причина, драгоценности — следствие.

Васубандху приводит в этой связи краткую дискуссию, направленную против воззрений санкхьяиков, которые полагали, что причина и следствие принципиально тождественны (саткарьявада), а следствие — это не более чем трансформация (паринама) причины (АКБ, III, 50).

Четыре стороны Меру сияют, окрашивая небосвод соответственно цвету своего сияния. Так, над континентом Джамбу, располагающимся возле лазуритовой плоскости Меру, небо кажется голубым.

Все горы, кончая Чакравадой, погружены в воду и опираются своей подошвой на золотую землю. Между горами и горными цепями — семь прохладных морей, ограниченных извне горной цепью Нимидхара. Эти восемь полноводных морей состоят из воды, обладающей восемью качествами, — она прохладная, сладкая, легкая, мягкая, прозрачная, благовонная, будучи выпита, она не вредит горлу и не отягощает желудок.

Первое из этих морей расположено между Сумеру и Югандхарой. Это первое море — внутренний океан, но, как говорит Васубандху, есть и внешний. Другие моря по своим размерам уменьшаются в соответствии с определенной закономерностью: каждый следующий вдвое меньше предыдущего. Между золотой горной цепью Нимидхара и железной Чакравадой находится внешний великий океан, воды которого не сладки, а солоны (АКБ, III, 52).

Именно в этом соленом великом океане и расположены четыре континента, ориентированные по сторонам горы Сумеру. Континент Джамбу, или Джамбудвипа, подобен по своей

форме колеснице. Центр этого континента особо отмечен — на земле из золота стоит алмазный трон (ваджрасана), восседая на котором, все бодхисаттвы пребывают в состоянии йогического сосредоточения, подобном алмазу (ваджропама самадхи). Это измененное состояние сознания, устраняющее «последние оковы» (слабые следы аффективности сознания). Достигнув таким образом Просветления, бодхисаттвы осознают, что аффекты устранены и более никогда не возникнут. Такое состояние сосредоточения сознания противостоит с твердостью алмаза возникновению аффектов, и только алмазный трон в центре Джамбудвипы — единственное место, подходящее для этой практики (АКБ, III, 53).

Континенты, согласно каноническим представлениям, делятся на основные, т. е. ориентированные по сторонам Сумеру, и промежуточные, располагающиеся вблизи основных.

Относительно формы Джамбудвипы («как у колесницы») Васубандху дает разъяснение, опираясь на анализ периметра этого континента (три стороны его по две тысячи йоджан длиной каждая, а четвертая сторона — три с половиной йоджаны: «именно поэтому форма его [и напоминает] колесницу»).

С восточной стороны Сумеру находится континент Пурвавидеха, «имеющий форму полумесяца» (три стороны, говорит Васубандху, такие же, как у Джамбудвипы, — по две тысячи йоджан каждая, а четвертая — триста пятьдесят йоджан).

С запада от Сумеру располагается круглый континент Годания, окружность которого — семь тысяч пятьсот йоджан, а диаметр — две с половиной тысячи йоджан. Континент Годания «подобен полной луне».

На севере от Сумеру — континент Уттаракуру (Северный Куру). Его форма «подобна сиденью» — это квадрат. Васубандху говорит буквально следующее о его форме и размерах: «он четырехугольный, [его периметр] восемь тысяч йоджан... Все стороны равны: подобно тому как одна сторона две тысячи йоджан, так и другие, не более» (АКБ, III, 53).

Относительно внешнего вида людей, населяющих эти континенты, Васубандху указывает на подобие формы их лиц конфигурации материка («какова форма континента, такова и форма лица»). Весьма интересно в этой связи замечание Яшомитры касательно различия живых существ: «Живые существа различаются в зависимости от страны [в которой они живут]: так, жители Химавата [горы, расположенной на Джамбудвипе] и Виндхья, т. е. кираты и шабары, [соответственно]

желтые и черные» (САКВ, с. 326). Таким образом, можно сделать вывод, что согласно абхидхармистским воззрениям, «расовые типы» связаны с географическим положением страны, которую они населяют.

Между четырех основных материков находятся промежуточные (антарадвипа). Их восемь: вблизи восточного материка Пурвавидеха два — Деха и Видеха; рядом с Северным Куру — Куру и Каурава; западный материк Годания (в автокомментарии он назван Апарагодания) соседствует с промежуточными континентами Гатха и Уттарамантрина, а Джамбудвипа — с Чамарой и Аварой. Все эти промежуточные континенты, говорит Васубандху, населены людьми. Однако в Махавибхаше присутствует иная точка зрения, обусловленная не пятичленной, а шестичленной типологией живых существ: один из промежуточных континентов населен не людьми, а ракшасами (это шестой вид живых существ, в абхидхармистской типологии он отсутствует как отдельный класс). Ракшасы — мифические существа, упоминания о которых имеют место еще в ведических источниках, это один из классов демонов, ночных чудовищ, преследующих людей и творящих помехи в отправлении жертвенных ритуалов. Они в качестве отрицательных персонажей присутствуют и в эпосах «Махабхарата» и «Рамаяна». Обычно в качестве устойчивых эпитетов, характеризующих ракшасов, используются такие, как нишачары («странствующие в ночи») и ятудханы («бродяги»). Иногда ракшасы отождествляются с другими злыми духами, например, с пишачами. Необходимо подчеркнуть, что Васубандху никак не комментирует принадлежность ракшасов и какому-либо из классов пятичленной типологии, упоминая их только ради энциклопедической полноты буддийских воззрений относительно живых существ, населяющих континенты.

Автор «Энциклопедии Абхидхармы» дает краткое изложение топографии материка Джамбу, ибо именно на этом континенте и появился Будда Шакьямуни. На севере Джамбудвипы возвышаются три черных горы; если же двигаться от них вглубь континента, то последовательно обнаруживаются еще две горные преграды по три горы в каждой. За этими девятью горами располагается гора Химават, «снежная», если следовать мифологическим древнеиндийским трактовкам, гора. По другую сторону Химавата стоит гора, определяемая Васубандху посредством эпитета гандхамадана («с опьяняющим запахом»).

Куда же ведет путешественника эта трасса, пересеченная множественными горными преградами? Дорога эта пролегает к озеру Анаватапта («Ненагреваемое»). Именно из него, а не с индуистских небес, вытекает река Ганга и три другие — Синдху, Шита и Вакшу. Ненагреваемое озеро простирается на пятьдесят йоджан и наполнено водой, имеющей те же восемь свойств, что и вода внутренних морей шита (прохладная, сладкая, легкая, мягкая, благовонная, при питье не вредит горлу, а будучи выпита, не отягощает желудок).

Автор «Энциклопедии Абхидхармы» указывает, что выйти к этому озеру нелегко для тех людей, которые не обладают сверхнормальными (риддхическими) способностями. Именно поблизости от Анаватапты и находится дерево Джамбу, давшее название материку. Его плоды сладки и очень приятны на вкус. Отметим, что исследователи буддийской космологии, особенно в ее центрально-азиатской (тибетской) версии, склонны трактовать дерево Джамбу («розовая яблоня» или «гранатовое дерево») как вариант мирового дерева, но текст Васубандху не оставляет простора для интерпретаций такого рода, хотя определенная сакрализация топологии безусловно присутствует. Напомним, однако, что в центре материка расположено не дерево Джамбу, а алмазный трон бодхисаттв, практикующих сосредоточение, подобное алмазу, но стоит ли этот трон под кроной Розовой яблони и можно ли дерево Джамбу отождествить с древом Просветления — этот вопрос Васубандху специально не рассматривает. На этом космография мира людей завершается.

Характеристика «расовых типов» людей, населяющих основные континенты, дополняется Васубандху указанием на различия в продолжительности их жизни. На континентах Уттаракуру, Годания и Пурвавидеха продолжительность жизни фиксированная, т. е. люди не умирают раньше определенного срока существования, и он соответственно равен тысяче лет на Северном Куру, полтысячи — на Годании, двумстам пятидесяти годам на Пурвавидехе (АКБ, III, 78). Отметим, однако, что в дальнейшем своем изложении Васубандху допускает противоречия относительно данного положения. Так, о фиксированной (тысячелетней) продолжительности жизни северян он упоминает в четвертом разделе «Энциклопедии Абхидхармы» как об исключении из общего правила неопределенности сроков обычной человеческой жизни, как бы оставляя без внимания континенты Годанию и Пурвавидеху.

На материке Джамбу, вообще говоря, продолжительность жизни людей не предопределена. Однако есть нижняя и верхняя границы, обусловленные состоянием человечества в начале и конце этой фазы космического существования психокосма. В начале этой фазы человечество, населяющее Джамбудвипу, переживает времена благоденствия и продолжительность жизни столь велика, что нет математических возможностей ее числового выражения, «считая на тысячи и иные порядки» (АКБ, III, 78). В конце этой фазы господствуют упадок и вырождение, выражающиеся, в частности, в снижении продолжительности жизни до десяти лет (подчеркнем, что речь идет не о катастрофическом нарастании детской смертности, но о сжатии всего биологического цикла человека до десяти лет).

* * *

Васубандху уделяет определенное внимание и астрономической проблематике — разъяснению причин движения солнца и луны, описанию траекторий этого движения, размеров небесных светил и их соотношений с землей (АКБ, III, 60–62).

Какова опора луны и солнца? Васубандху указывает, что в качестве такой опоры выступают ветры в небесном пространстве, порожденные энергией совокупных действий всех живых существ. Эти ветры образуют вихревой поток вокруг горы Сумеру, вызывая тем самым движение луны, солнца и звезд. Подчеркнем, что такой подход полностью элиминирует зафиксированные в Ригведе (в частности, десять гимнов Сурье) и Махабхарате солярные и лунарные мифологические представления, содержательно обусловившие процесс формирования брахманистских астрономических воззрений.

Луна и солнце движутся над землей на высоте вершины горы Югандхара, которая вполовину ниже Сумеру. Размер диска луны — пятьдесят йоджан в диаметре, а солнца — на один йоджан больше. И луна, и солнце, и звезды трактуются абхидхармистами в соответствии с буддийскими каноническими представлениями как божественные дворцы, движущиеся в воздушном пространстве. и для обозначения этого в санскритском оригинале Васубандху использует в соответствии с традицией термин вимана («небесная колесница»). Наименьший размер звездных дворцов (таракавимана) — четверть йоджаны.

Под дворцом солнца, говорит Васубандху, располагается с внешней стороны хрустальный диск, образованный солнеч-

ным сиянием. Именно этот диск и дает свет и тепло. Яшомитра разъясняет, что этот хрустальный диск по своей природе есть некий солнечный камень. Соответственно под дворцом луны обнаруживается водяной диск, дарующий свет и прохладу. Яшомитра определяет природу этого диска как лунный камень.

И солнце, и луна могут либо благоприятствовать существованию тел живых существ и функции зрения, а также появлению плодов, цветов, злаков и растений, либо вредить всему этому. И благоприятствование, и вредоносность луны и солнца есть конкретное кармическое следствие совокупных действий живых существ. Данное положение, подчеркнем, очень существенно, поскольку оно фиксирует полный отказ от тех мифологических представлений, в которых априорно закреплялись функции солнца и луны как мифических персонажей.

Таким образом, только живые существа в конечном счете ответственны за факт благоприятного или вредоносного влияния светил на земледелие и сохранение физического благополучия, поскольку это влияние есть результат созревания кармического следствия совокупной деятельности живых существ.

Далее рассматриваются астрономические характеристики «мира из четырех континентов». В нем присутствуют только одна луна и только одно солнце. Движение светил над этим миром происходит следующим порядком: полночь на севере — в Уттаракуру совпадает с заходом солнца на Пурвавидехе, т. е. на восточном континенте, с полднем на Джамбудвипе (южная сторона Сумеру) и с восходом солнца над Годанией (западная сторона Сумеру).

Прибывание и сокращение дня и ночи, наблюдаемое в соответствии с сезонами года, объясняется автором «Энциклопедии Абхидхармы» также вне каких-либо мифологических контекстов — причина этих изменений связана с изменениями траектории движения солнца. Удлинение светового дня происходит в те же самые сезоны года, когда сокращается темное время суток.

Васубандху указывает на существование определенной астрономической закономерности: когда солнце движется на юг от Джамбудвипы, ночь удлиняется, когда же его движение направлено на север от этого континента, удлиняется светлое время суток. На сколько удлиняется день, на столько же укорачивается ночь.

Мифологические объяснения отсутствуют также и в вопросе о причине ущерба лунного диска. Васубандху рассматривает этот вопрос в соответствии с положением, зафиксированным в трактате Праджняптишастра: когда лунный дворец проходит вблизи солнечного, то свет солнца падает на него, и поэтому диск луны, на который с другой стороны падает тень, кажется неполным. Однако древние учителя, отмечает он, полагали, что причина ущерба луны связана с особенностями траектории светил: закономерность движения луны такова, что периодически с земли видна только половина ее диска.

Подведем итог сказанному. Согласно абхидхармистским представлениям, небесная механика обусловлена созреванием кармического следствия совокупной деятельности живых существ. Это следствие реализуется в форме вихревых ветров вокруг горы Сумеру, которые поддерживают луну, солнце и звезды и одновременно вызывают их движение.

Движение светил, однако, имеет закономерный характер и фиксированные траектории. От этого зависит изменение в длительности темного и светлого времени суток в соответствии с различными сезонами года, а также прибывание и убывание луны.

Ни луна, ни солнце не обладают априорными предикациями в своем воздействии на физические тела живых существ, их зрительную способность, результаты сельскохозяйственной деятельности и флору в целом. Положительные либо отрицательные воздействия светил есть также проявление кармического следствия совокупной деятельности живых существ.

Таким образом, проблематика небесной механики рассматривается автором «Энциклопедии Абхидхармы» только в соответствии с буддийскими теоретическими представлениями, опирающимися на антикреационизм, какие-либо реликты или дериваты брахманских, мифологических представлений отсутствуют.

* * *

Анализ абхидхармистских представлений о материальном аспекте психокосма был бы неполон без указания на дискретистский характер этих представлений. Не только поток индивидуальной психосоматической жизни дискретен, т. е. представляет собой поток мгновенных элементарных при-

чинно-обусловленных состояний. Существует и предел делимости материи, «слова» и времени. Пределы делимости были необходимы абхидхармистам для установления исходных размерностей в описании психокосма (АКБ, III, 85).

Предел делимости материи — атом, слова — слогофонема, времени — момент, говорит Васубандху. Мы, однако, должны иметь в виду, что абхидхармистская атомистическая концепция (АКБ, II, 22) трактует предельную единицу материи весьма своеобразно. Если греческое понятие «а-том» (соответствующее латинскому «ин-дивид») буквально означает «неделимый», то абхидхармический параману (этот термин и переводится обычно словом «атом») представляет собой нечто иное — это «тонкий», материальный агломерат, состоящий в чувственном мире как минимум из восьми субстанций: четырех великих элементов и четырех производных видов материи (цвета-формы, запаха, вкуса и осязательной характеристики). Кроме того, атом может включать в себя и психическую способность как дополнительную субстанцию, в этом случае он именуется «обладающим» этой конкретной способностью.

Такая концепция атома логически вытекает из абхидхармистского подхода как целостной методологической установки: атом — предел делимости материи при условии сохранения ее качественной полноты. Великие элементы и производная материя как потенциальный объект восприятия присутствуют в абхидхармистском атоме, образно говоря, на статусе неразлучных, но одновременно и неслиянных его составляющих. Именно поэтому атом — предел делимости материи.

Слогофонема как предельная единица деления слова рассматривается Васубандху следующим образом: слово и обозначаемый им объект закреплены исторической связью, имеющей конвенциональную природу (т. е. по договору); последовательность слогофонем, конституирующая слово, есть также исторически закрепленный факт, таким образом, слово делится не на отдельные звуки (которые сродни произвольному звукоиспусканию), а на то, что в русском языке исстари звалось «склады», или на звукофонемы. С точки зрения классификации дхарм в их отношении к сознанию слогофонемы причисляются к разряду дхарм, не связанных с сознанием, и определяются как один из формирующих факторов (АКБ, II, 47).

Предельная единица деления времени — момент (кшана). Это время, необходимое для актуализации одной дхармы при наличии совокупности условий ее возникновения в индивидуальном потоке психосоматических состояний. Иными словами, кшана — это временной носитель кванта психики.

Васубандху дает и другое определение момента: это единица времени, в течение которой пребывающая в движении дхарма переходит от одного атома к другому. Это определение было выдвинуто саутрантиками. Вайбхашики же подчеркивали в дефиниции кшаны аспект реализации кармического следствия: момент — это временной признак реализации следствия.

Как представить себе длительность момента? Васубандху указывает, что время, потребное сильному мужчине для щелчка пальцами, равно шестидесяти пяти кшанам.

Каково соотношение традиционных мер длины, начиная с метрической характеристики атома? Эти меры перечисляются в порядке их семикратного увеличения: атом, мельчайшая частица, металлическая пылинка, водяная пылинка, диаметры кончика шерстинки зайца, овцы, коровы, пылинка в воздухе, гнида (ликша) в диаметре, вошь, ячменное зерно (ява, равно приблизительно одной шестой — одной восьмой части фаланги пальца), фаланга пальца. Далее три фаланги составляют размер «палец».

Двадцать четыре пальца равны одному локтю, а четыре локтя — одному луку, т. е. длине натянутой тетивы.

Пятьсот луков составляют один кроша; относительно этой меры Васубандху делает следующее замечание: это минимальная удаленность мест отшельничества от населенных пунктов. Иными словами, те, кто избрал своим уделом отшельническую аскезу, не должны были приближаться к деревне менее чем на один кроша. Восемь крошей равны йоджане.

Итак, Васубандху полностью проследил метрические соотношения, связывающие микро-, макро- и мегамиры психокосма (АКБ, III, 87). Затем он приводит соотношение мер времени — от момента и до кальпы (АКБ, IV, 88–89). Сто двадцать моментов составляют одно мгновение (таткшана). Шестьдесят мгновений равны одному лава (Л. де ла Валле Пуссен рассчитал, что один лава равен девяноста шести секундам). Далее следуют такие меры времени, как мухурта, сутки и месяц, каждая из которых в тридцать раз превышает предыдущую: мухурта равна тридцати лавам и т. д.

Год состоит из двенадцати месяцев плюс так называемые исключенные дни. Откуда берется такой подсчет? Васубандху объясняет, что в году четыре зимних месяца, четыре жарких месяца и четыре дождливых. По истечении каждых полутора месяцев этих трех сезонов из оставшейся половины принято вычитать одни сутки — «исключенный день».

Подчеркнем, что между годовым календарным циклом и кальпой — циклом мировым, космическим Васубандху не указывает тип временной связи. Васубандху лишь указывает на типы кальп: великая кальпа (полный четырехфазный космический цикл); промежуточная, или малая, кальпа (крупная единица времени, применяющаяся для учета продолжительности фаз полного космического цикла), кальпа разрушения, кальпа созидания.

Дискретистский стиль мышления, характерный для абхидхармистской философии, особенно рельефно подчеркивается определением «внутренней природы великой кальпы» — это пять групп причинно обусловленных дхарм. Эта дефиниция становится понятной только в аспекте абхидхармистской трактовки антикреационизма: самовоспроизводящийся психокосм функционирует в соответствии с законом причинно-зависимого возникновения, а временной принцип реализации кармического следствия — это момент, предельная единица делимости времени, в течение которого актуализируется и прекращает свое существование причинно обусловленная дхарма.

* * *

Теперь, когда мы рассмотрели антикреационистскую концепцию психокосма, обратимся к анализу таких космологических типов сознания, как боги (чувственного мира, мира форм и мира не-форм), обитатели ада (нараки), голодные духи (преты) и животные. Последние три типа объединены нами в подраздел, посвященный неблагим формам рождения.

БОГИ-НЕБОЖИТЕЛИ

Васубандху в первой карике «Учения о мире», характеризуя обитателей чувственного мира, помещает часть богов («обитателей небес») в одно вместилище вместе с людьми, адскими существами, животными и голодными духами (претами). Шесть классов богов населяют чувственный мир.

По космической вертикали снизу вверх они располагаются следующим образом:

— Принадлежащие к группе Четырех хранителей мира
— Принадлежащие к группе Тридцати трех
— Принадлежащие к группе богов Яма
— Пребывающие в состоянии блаженства
— Наслаждающиеся магическими творениями
— Контролирующие наслаждения, магически созданные другими (АКБ, III, 1).

В автокомментарии к этой карике указывается, что чувственный мир простирается от сферы богов, Контролирующих наслаждения, магически созданные другими, до ада Без избавления. Таким образом задается вертикальная координата перечисления последовательности местообитаний божеств. Отметим, что по вертикали располагаются только обиталища, но не сами божества. Васубандху в автокомментарии к карике 12 указывает на то, что боги «не могут различаться по своей иерархии в пространстве и времени».

Что же позволяет поместить шесть классов богов вместе с людьми? Васубандху объясняет это в карике 71 и автокомментарии к ней. Живые существа, поглощенные только чувственными объектами, подчиненные желанию господства над чувственными объектами, — это люди и боги первых четырех классов, т. е. Четырех великих хранителей мира, группа Тридцати трех, богов группы Яма и Пребывающих в состоянии блаженства.

Состояние их характеризуется наслаждением, получаемым от объектов чувственного мира. Господство над чувственными объектами означает генерализованную мотивацию, направленность на овладение ими. Это и жажда испытывать удовольствие, и страдание — т. е. все аффективные состояния, свойственные человеческому миру. В самом начале «Учения о мире» Васубандху, ссылаясь на канонический авторитет, поясняет, что чувственные объекты сами по себе не есть желания, желание есть страстное влечение (т. е. аффект). Поэтому владеющие собой отбрасывают влечение к чувственным объектам (автокомментарий к карике 3). В самих объектах, и это принципиально важно, не заложено свойство пробуждать желания, в противном случае и Учитель оказался бы им подверженным.

Таким образом, существа, местопребывание которых — чувственный мир, т. е. вместилище желаний, обладают спо-

собностью устранить привязанность к постоянно возобновляющемуся состоянию желания чего-либо. В этом рассуждении содержится указание на принципиальную возможность просветления, препятствием к которому выступают только аффекты.

Боги класса Наслаждающихся магическими творениями поглощены чувственными объектами, созданными магическим образом, они хотят господствовать над объектами, магически сотворенными по их желанию.

Последняя группа богов в этом классе — желающие господства над чувственными объектами, магически сотворенными другими. Они наслаждаются чувственными объектами, сотворенными другими по их желанию. Поэтому они и называются Контролирующими наслаждения, магически созданные другими. Васубандху называет это тремя состояниями существования, свойственными чувственному миру.

Магически творящее сознание и влечение к нему, характерное для чувственного мира, разъясняется Васубандху следующим образом: благодаря наблюдению магически сотворенного у людей возникает желание самим проделать то же самое, либо когда магически творящее сознание становится предметом обсуждения, люди находят наслаждение в этом. Подчеркивается, что сфера действия магически творящего сознания — исключительно чувственный мир, поскольку сотворить, например, запах либо вкус можно только здесь, а в мире форм это уже невозможно.

По способу рождения все боги и, следовательно, боги чувственного мира, относятся к саморождающимся, поскольку с большим искусством производят свое возникновение. Они рождаются сразу со всеми частями и членами тела (АКБ, III, 8). К саморождающимся Васубандху относит также обитателей ада, претов и тех, кто находится в промежуточном существовании.

К саморождающимся относятся также люди первой кальпы. Васубандху отмечает, что такой тип рождения — наиболее благоприятный. Саморождающееся существо идет к месту своего рождения благодаря желанию пребывать в нем (АКБ, III, 15). Если существу в промежуточном состоянии предстоит родиться среди богов, то оно идет вверх, как будто поднявшись со своего сиденья. В данном случае Васубандху использует семантические возможности вертикальной оси мира как культурного архетипа — верх/благо.

Рост богов чувственной сферы — четверть кроша у богов группы Четырех хранителей мира, две четверти — у класса Тридцати трех, три четверти кроша у класса богов Яма, четыре четверти (т. е. 1 крош) — у богов неба Тушита, у Наслаждающихся магическими творениями — пять четвертей (т. е. крош с четвертью), у Контролирующих наслаждения, магически созданные другими — полтора кроша (АКБ, III, 76). Таким образом, «шаг» увеличения роста у богов чувственного мира по вертикали — одна четверть кроша (рост Богов первой группы — Четырех хранителей мира)[2].

Продолжительность жизни богов чувственного мира соотнесена с длительностью человеческой жизни. Выявление продолжительности жизни возможно с введением шкалы измерения времени и определением продолжительности суток и, соответственно, года. Так, в местопребывании богов группы Четырех хранителей мира (АКБ, III, 79) сутки длятся пятьдесят человеческих лет, и в местопребывании каждой следующей по вертикали группы богов — Тридцати трех и т. д. длительность суток возрастает в два раза относительно предыдущей. Аналогично и с продолжительностью жизни — пятьсот божественных лет (один божественный год состоит из двенадцати месяцев, в каждом из которых 30 божественных суток) у группы Четырех хранителей мира, тысяча у богов группы Тридцати трех и т. д. до 16 тысяч божественных лет в местопребывании богов, Контролирующих наслаждения, магически созданные другими.

Шесть классов богов чувственного мира способны к испытыванию чувственных наслаждений (АКБ, III, 69).

Боги группы Четырех правителей мира и группы Тридцати трех, пишет Васубандху, будучи связаны с твердой землей[3], соединяются подобно людям.

По мере удаления вверх по космической вертикали способы реализации чувственной любви у богов делаются все более

---

[2] Примечателен культурологический смысл такой индийской меры длины, как кроша: это минимальное расстояние места лесного отшельничества от деревни либо другого местообитания людей (АКБ, III, 87). Отметим, что рост людей Васубандху указывает в такой мере, как локоть, т. е. образованной от размера части человеческого тела, а рост богов чувственного мира — мерой удаленности отшельника от людей. Таким образом, имплицитно уже в способе обозначения роста богов содержится указание на психотехническую процедуру.

[3] Они обитают на террасах горы Сумеру, близлежащих 7 горах, на вершине Сумеру. Поэтому «будучи связаны с твердой землей».

эфемерными: боги группы Яма предаются любви посредством объятий; боги неба Тушита — соприкосновением рук, Наслаждающиеся магическими творениями — смехом, Контролирующие наслаждения, магически созданные другими — посредством взглядов.

Бог-мальчик или богиня-девочка, рождающиеся на коленях у бога или богини, становятся их сыном или дочерью. Боги-младенцы рождаются подобными ребенку пяти-десятилетнего возраста и быстро вырастают. Это применимо ко всем шести видам богов чувственного мира. Отметим, что в Диргха-агаме сюжет о сыновьях и дочерях богов появляется в связи с описанием рождения праведников на небесах Трайястримша (богов группы Тридцати трех): те живые существа, которые следуют благому на телесном, вербальном и ментальном уровне, после смерти обретают новое рождение на небесах богов группы Тридцати трех, садятся к ним на колени, а те говорят: «Это наши сыновья и дочери»[4].

Боги буддийского космоса смертны. У богов, и в том числе богов чувственного мира, в процессе умирания жизненно важные органы не разрушаются, но появляются пять предзнаменований, свидетельствующих о скором наступлении смерти (АКБ, III, 44): от одежды и украшений доносится неприятный звук, сияние тела ослабевает, капли воды после омовения остаются на теле, разум утрачивает живость, застревает на одном объекте, взгляд делается мутным, глаза непроизвольно открываются и закрываются. Затем проявляются пять признаков смерти: одежды загрязняются, цветочные гирлянды увядают, из подмышек струится пот, от тела исходит неприятный запах, боги больше не испытывают наслаждения на своем сиденье.

В аспекте описания местообитаний богов чувственного мира Васубандху сообщает следующее (АКБ, III, 62–63): боги группы Четырех великих правителей мира обитают в небесных дворцах, а также на террасах горы Сумеру, достигающих середины ее высоты. По вертикали таких террас четыре, расстояние между ними — по десять тысяч йоджанов. По горизонтали террасы выступают на шестнадцать, восемь, четыре и две тысячи йоджанов.

К группе Четырех правителей мира относятся обитающие на первой по счету террасе якши — Держащие в руках чашу,

[4] Howard A. The Imagery of the Cosmological Buddha. Leiden, 1986. P. 152.

на второй — Носящие гирлянду, на третьей — Всегда опьяненные. На четвертой террасе — собственно Четыре великих правителя со свитой.

Боги группы Четырех великих правителей обитают также на семи горах. Это наиболее многочисленная группа богов. Таким образом, Васубандху лишь указывает космографические координаты обителей богов группы Четырех великих правителей, не вдаваясь в подробные описания их местопребываний[5].

В Диргха-агаме этот горизонтальный срез буддийского космоса рисуется следующим образом. В тысяче йоджанов к востоку от горы Сумеру расположен город небесного правителя Дхритараштры, называемый Высшая мудрость. Он простирается крестообразно на шесть тысяч йоджанов. Город окружен семистворчатыми стенами с семью крепостями и семью рядами деревьев, все вокруг украшено семью видами драгоценностей. Таким же образом строится описание городов — обителей стража южной стороны Вирудхаки, западной — Вирупакши, северной — Вайшраваны. Последний обладает тремя городами. Далее перечисляются пригородные парки, в которых обитают бесчисленные птицы и цветут благоуханные лотосы[6].

Примечателен способ коммуникации Четырех правителей, описанный в Диргха-агаме. Когда великий правитель Вайшравана желает прогуляться в парке, он направляет мысль об этом Дхритараштре, и тот понимает, что Вайшравана думает о нем в связи с прогулкой. Таким же образом он подает весть другим великим правителям и их свите. Все, получившие мысленное сообщение, умащают себя благовониями, наряжаются в драгоценные одежды и в прекрасных экипажах отправляются на встречу[7]. В данном фрагменте примечательно описание телепатической коммуникации Четырех великих правителей, свидетельствующее о призна-

---

[5] Это характерно для описания всех уровней божественных местопребываний, как оно прослеживается в «Энциклопедии Абхидхармы». По-видимому, Васубандху, предназначая свой трактат философски образованным монахам, исходил из того, что его аудитория уже знакома с литературой сутр, в которых космография излагается со множеством деталей, облегчающих визуализацию, а устойчивые повторяющиеся числовые выражения количества этих деталей и их размерности должны были обеспечить лучшее запоминание при изустной передаче текста.

[6] Howard A. The Imagery of the Cosmological Buddha. Leiden, 1986. P. 146–147.

[7] Op. cit. P. 147–148.

нии за ними паранормальных способностей, что отличает их от обычных обитателей чувственного мира. Также здесь присутствует намек на владение ими приемами психотехнической практики, без чего эта паранормальная коммуникация не могла бы состояться.

Четыре великих правителя — одна из наиболее устойчивых буддийских мифологем, в ходе межкультурного взаимодействия буддизма и автохтонных верований обретавшая новые черты при сохранении базовой идеологической функции — охранять Учение посредством охраны четырех стран света[8].

Четыре великих правителя являются в буддийской мифологии стражами четырех стран света и именуются локапала. Дхритараштра ассоциирован с востоком, Вирудхака — с югом, Вирупакша — с западом, и, наконец, Вайшравана — с севером. Стражи стран света представляют собой подгруппу более широкой по объему классификационной единицы — стражи Учения (дхармапала).

Сведения о локапалах и связанные с ними сюжеты обнаруживаются в первом разделе канона и в сутрах Махаяны. Так, Суварнапрабхаса-сутра содержит повествование о приходе стражей стран света к Бхагавану: Четыре великих правителя мира дали Учителю обет охранять текст Суварнапрабхасы от врагов Учения.

Представляется важным подчеркнуть, что подгруппа локапала не исчерпывается Четырьмя великими правителями мира. Более того, в процессе распространения буддизма в Центральную и Юго-Восточную Азию, а также на Дальний Восток в подгруппу локапала включались местные божества, что обеспечивало возникновение весьма устойчивой традиционно-идеологической амальгамы — региональных традиций и локально-этнических субтрадиций буддизма. Таким образом, буддийская картина мира может быть истолкована в определенном смысле как открытая система, хорошо приспособленная к реинтерпретации и абсорбции иных мировоззренческих образований. Классическим примером здесь может служить миссионерская акция учителя Падмасамбхавы в Центральной Азии, включившего тибетских божеств религии бон в буддийскую традицию именно на статусе локапала.

---

[8] Так, в символике мандалы локализация Четырех великих правителей соответствует четырем воротам, охрана которых — это охрана входов в сакральный центр.

Четыре великих правителя мира в буддийской мифологии распространяют свою царственную власть соответственно на четыре категории мифических существ. Так, Дхритараштра управляет гандхарвами, Вирудхака — кумбхандами, существами, чьи тестикулы подобны горшкам («имеющие мошонку-горшок»). Это, как правило, враждебные людям духи, а облик, который они принимают, всегда уродлив. Однако в качестве свиты царя Вирудхаки они почитают татхагат и бодхисаттв.

Согласно известному каноническому сюжету, Вирудхака наряду с другими локапалами читает в присутствии Бхагавана мантру (словесную формулу, обладающую силой направленного воздействия), которая впредь исключает возможность кумбханд вредить людям. Вирупакша правит нагами — мифическими змееподобными существами. Наги, согласно буддийским представлениям, подразделялись на тех, что живут в воде, и сухопутных. Наги обладают способностью принимать человеческий облик, в этом своем виде наги и нагини зачастую вступают в любовные отношения с людьми. Наги склонны к гневу, их дыхание ядовито, а взгляд обладает смертоносной силой. Однако к буддизму наги проявляют приверженность. Напомним, что в мифологии Махаяны наги выступали в роли хранителей праджняпарамитских текстов — до той поры, когда пришло должное время предъявить эти тексты людям.

В ходе рецепции буддизма в других регионах в класс нагов включались местные змееподобные существа. Например, в Тибете божества лу («плавающие в воде и ползающие по земле») из разряда дрегпа (божественные существа двойственной природы) были абсорбированы буддизмом благодаря ассоциации с нагами.

Четвертый великий правитель мира Вайшравана царит над якшами — мифическими существами, имеющими отношение к плодородию и благожелательными к людям (хотя якшини, согласно поверьям, едят при случае человеческое мясо и пьют детскую кровь). Отметим попутно, что люди и якшини — излюбленные персонажи в пластическом убранстве древних буддийских ступ, в частности, ступы в Санчи. В иконографии образ якши имеет две трактовки — это либо совершенный юноша, либо карлик с отвислым животом.

Итак, Четыре великих правителя мира — это живые существа, относящиеся в буддийской типологии к классу бо-

гов-небожителей. Относительно вертикальной локализации божественных местопребываний они располагаются на самом нижнем уровне.

Боги группы Тридцати трех обитают на вершине горы Меру, представляющей собой четырехугольное плато. Посередине плато располагается город Сударшана — Прекрасный, окруженный золотой стеной. Это столица владыки богов группы Тридцати трех. Прекрасный город окружен парком и рощами, а далее простираются четыре Прекрасные земли. Все эти земли служат богам местом их развлечений и отдыха. На северо-востоке плато находится дерево Ковидара (Париджата) — основное место, где боги предаются чувственным наслаждениям. В юго-западной части Прекрасного города расположено помещение Совета богов (Судхарма), в котором они оценивают деяния живых существ как праведные или неправедные (АКБ, III. 65–68). В картине обителей богов группы Тридцати трех Васубандху лишь намечает схему их взаиморасположения по горизонтали и соотнесения по вертикали с местопребываниями других групп богов.

В Диргха-агаме дается описание горы Меру как местообитания богов, изобилующее живописными деталями, каждая из которых тем не менее обладает символическим смыслом. Поскольку повествование ведется от лица Будды, то именно такая картина горы Меру должна была рассматриваться как освященная доктринальным авторитетом. Учитель рассказывает монахам, что основание горы покоится на золотом песке. По четырем сторонам горы расположены террасы, изготовленные из семи разноцветных драгоценных камней[9]. На вершине горы расположена лестница, также изготовленная из семи драгоценных камней. Она ограждена семиярусными стенами, ширина основания лестницы — шестьдесят йоджанов. Каждая семиярусная стена имеет по четверо ворот с балюстрадами. За стенами — парки и пруды, в которых произрастают прекрасные растения и деревья, распространяющие по воздуху аромат во все стороны света, наполняющий сердца людей счастьем. Там обитает множество птиц, гармонично поющих друг для друга. В центре горы Сумеру также имеется лестница в сорок йоджанов шириной в основании и двадцать

[9] В буддизме семь драгоценных материалов — золото, серебро, лазурит, изумруд, горный хрусталь, перламутр, коралл. Используются в том числе при изготовлении вотивных предметов (статуи, иконы-танка) и красок для их окрашивания.

йоджанов в верхней части. Описание окружающих ее стен и т. д. аналогично предыдущему[10]. Возле основания этой центральной лестницы обитают божественные гаруды, в середине — боги из группы Носящие гирлянды, наверху — Сияющие Счастьем. На четырех террасах по четырем сторонам горы Сумеру обитают Четыре великих правителя. Дворцы богов группы Тридцати трех расположены на вершине горы Сумеру.

Несомненный культурологический интерес представляют мифопоэтические архетипы — элементы описания божественных местопребываний. Наиболее демонстративные из них — птицы и лестницы. Напомним, что птицы во множестве обитают на всех уровнях горы Сумеру, а лестницы в описаниях горы Сумеру располагаются на среднем ее уровне и наверху. В качестве мифопоэтического классификатора птицы символизируют верх, божественное. На мировом дереве их место — в верхних отделах. Таким образом, птицы, обитающие на горе Сумеру, дополнительно маркируют ее как сакральную вертикаль буддийского космоса.

Лестница в качестве архетипа связи верха и низа, различных космических зон, в картине буддийского космоса маркирует проницаемость, доступность для коммуникации различных космических обителей[11]. Примечательно, что в иконографии Дуньхуана, зафиксировавшей, в частности, картину буддийского космоса, изображение лестницы дается неоднократно[12]. Идея проницаемости местопребываний по космической вертикали просматривается и в канонических буддийских сюжетах[13].

Поскольку в Диргха-агаме аудитория слушателей Будды — монахи, то использование визуально четких ориентиров имело целью дать опору в психотехнической практике. Отметим, что визуализация вселенной как психотехнический прием упоминается, в частности, в небуддийском памятнике — Йога-сутрах Патанджали[14].

---

[10] См. Howard A. The Imagery of the Cosmological Buddha. P. 116–117.

[11] Подробнее о семантике лестницы как архетипа см.: Элиаде М. Космос и история. М., 1987. С. 191–193.

[12] См. Howard A. The Imagery of the Cosmological Buddha. ill. 44, 49.

[13] Шарипутра и Маудгальяяна посещают небеса и ады, Будда проповедует на небе Тушита и возвращается в мир людей.

[14] См.: Классическая йога. Перевод с сенскрита, введение, коментарий и реконструкция системы Е. П. Островской и В. И. Рудого. М. 1992. С. 166.

Проницаемость космических небес обсуждается и в «Энциклопедии Абхидхармы». На вопрос, могут ли живые существа, рожденные в более низких сферах, оказаться во дворцах обитателей небес, учитель Васубандху отвечает, что «помимо риддхических способностей и помощи других, не существует видения высоких сфер» (АКБ, III. 72). Именно возможность «космического путешествия» продвинутого буддийского адепта и маркируется культурным архетипом лестницы в данном случае. Таким образом, необходимы или сверхнормальные способности, обретенные в ходе психотехнической практики трансформации сознания, или наставник. Здесь в косвенной форме отрицается ведическая традиция, в рамках которой попасть на небо можно было с помощью жертвоприношения[15]. Критика ритуалов вообще и жертвоприношений в частности — один из опорных пунктов буддийской полемики.

Итак, боги группы Тридцати трех пребывают на плоской вершине Сумеру.

Остановимся кратко на самом названии этого подкласса небожителей — боги группы Тридцати трех. Число весьма характерно для индийской мифологии в целом, начиная с ведийской эпохи. В брахманистской традиции Тридцать три бога включают двенадцать адитьев — сынов матери богов Адити, солярных богов, соотнесенных с месяцами года, восемь васу — богов, ассоциированных с землей, одиннадцать рудр, представляющих воздушную стихию, и два «парные» божества — небесные колесничие Ашвины. Индра — их повелитель. В буддийской мифологии Индра фигурирует под именем Шакра. Одна из буддийских интерпретаций числа тридцать три связывает его с легендарным персонажем — благочестивым брахманом Магхой и тридцатью двумя его товарищами, обретшими новое рождение в сфере небожителей. Родившись Шакрой, Магха освободил гору Меру от демонов и построил стены для защиты местопребывания богов группы Тридцати трех. В этом сюжете показательно то, что боги этой группы в прошлом рождении принадлежали к варне брахманов.

В буддийской картине мира боги группы Тридцати трех подчинены закономерностям сансары в той же самой степени, как

[15] См.: Сахаров П.Д. Мифологическое повествование в санскритских Пуранах. М., 1991. С. 71.

и все другие существа; иными словами, и здесь, на вершине Сумеру принцип «все есть страдание» продолжает действовать так же неумолимо, как и в великом аду Авичи, но формы его проявления иные.

Плоская площадка на вершине Сумеру имеет форму квадрата со стороной восемьдесят тысяч йоджан. По ее углам располагаются четыре пика, на которых обитают Ваджрапани — якши, именуемые «С ваджрой в руке». Отметим, что в махаянской мифологии и мифологии направления ваджраяна Ваджрапани интерпретируется в единственном числе — как бодхисаттва, ассоциированный с одним из будд прошлого — с Акшобхьей. В иконографии Ваджрапани-бодхисаттвы акцентируется поднятая правая рука, в которой он и держит ваджру — буддийский скипетр. Ваджра символизирует мужское начало — сострадание как радикальное средство в достижении освобождения. Будучи атрибутом бодхисаттв, ваджра выступает в паре с колокольчиком, символом женского начала — мудрости как особого знания-состояния, не загрязненного аффектами. Ваджрапани-бодхисаттва пребывает в боевой готовности, ибо его функция — уничтожать заблуждение в его взрывном модусе — в море аффективного упорства в тупости и невежестве. Но в тексте Васубандху под именем Ваджрапани выступают якши.

Посредине плато на вершине Меру располагается город Сударшана — Прекрасный, каждая сторона которого равна двум с половиной тысячам йоджан. Его окружает золотая стена высотой в полтора йоджана. Земля в этом городе разноцветная (сто один цвет), мягкая наподобие хлопка и пружинит под ногами. Прекрасный город — столица бога Шакры (буддийское имя Индры), владыки этой группы богов. Его дворец называется Вайджаянта. Это главное украшение Сударшаны, ибо Вайджаянта являет собой архитектурное совершенство, убранство внутренних его покоев и сосредоточенные в нем сокровища превосходят роскошь и величие всех других дворцов.

Прекрасный город с четырех сторон окружают парк Чайтраратха и три рощи — Парушья, Мишра и Нандана. За парком и рощами простираются четыре Прекрасные земли, словно состязающиеся между собой. Все эти загородные угодья — любимые места отдыха и развлечений богов.

На северо-востоке (в Прекрасном городе или за его пределами, Васубандху не конкретизирует) находится дерево Ко-

видара (предположительно это магнолия), именуемое Париджата, корни которого уходят вглубь на пять йоджан, а высота — сто йоджан. Васубандху характеризует это исполинское цветущее древо как основное место чувственных наслаждений богов. На основании данной характеристики и указания, что места развлечений небожителей располагаются за чертой города, можно предположить, что локализация Париджаты — парковая зона.

В палийской традиции присутствует иная трактовка этого божественного древа: Париччхата (Париджата) — дерево, под которым Будда Шакьямуни проповедовал Учение тому божественному существу, которое в прошлом рождении было его матерью, и другим небожителям этой группы. Васубандху не упоминает данную трактовку.

Говоря о благоухании цветов Париджаты, он указывает, что их запах распространяется по ветру на сто йоджан (крона дерева простирается на пятьдесят йоджан), а против ветра аромат цветов ощущается на пятьдесят йоджан. В этой связи приводится краткая дискуссия относительно закономерности распространения запаха — установлена она как таковая или нет. Итог дискуссии: установленная закономерность отсутствует.

В юго-западной части Прекрасного города расположено здание Совета богов, называется оно Судхарма. Заседая в Совете, боги группы Тридцати трех тщательно оценивают праведные и неправедные действия, ибо все они — ревностные последователи Дхармы. На этом характеристика местопребываний богов класса Тридцати трех завершается.

Необходимо сказать несколько слов о таких подклассах небожителей, как боги Ямы, Тушита, Нирманарати и Паранирмитавашаварти.

Относительно богов подкласса Ямы подчеркнем, что уже в канонических текстах они и так называемые ракшасы Ямы (хранители адов, АКБ, III. 59) рассматривались как совершенно различные существа. Ракшасы Ямы, согласно разъяснению Яшомитры, обитают в стольном граде царя Ямы — Ямапуре (см. САКВ, с. 327). Ямапура присутствует и в индуистской мифологии, его космологическая локализация связана с подземными местопребываниями. В тексте Васубандху (АКБ, III. 59) Яма как царь претов правит своими подземными владениями, соответственно он не имеет непосредственного отношения к божественным сферам.

Боги подкласса Тушита располагаются в сфере, где доминируют радость и удовлетворение. Согласно махаянской мифологии, в которой представления о «небесах Тушита» особенно развиты, это местопребывание — обитель тех бодхисаттв, которым предстоит войти в мир людей на статусе будд. Так, на небесах Тушита ожидает своего часа бодхисаттва Майтрея, которому предстоит сойти на землю с новой проповедью Учения в качестве будды грядущей кальпы (космического временного цикла). Культ Майтреи получил особенную популярность в Центральной Азии; характерный иконографический признак этого образа — нога, опущенная с трона, — выражает готовность бодхисаттвы покинуть «небеса радости и удовлетворения», чтобы исполнить свою миссию, и то, что время рождения нового Учителя близится. Тушита в народной буддийской культуре постепенно приобретает черты рая — желанного места нового рождения благочестивого буддиста-мирянина.

Нирманарати — это пятое божественное местопребывание, боги этой группы наслаждаются собственными магическими творениями. Относительно магического творения (нирмана) и магически созидающего сознания Васубандху дает следующее разъяснение: в чувственном мире существует влечение к магически творящему сознанию, поскольку живые существа испытывают наслаждение, когда слышат о нем или когда они отрицают его существование; возможно, это влечение возникает и благодаря наблюдению магических творений, ибо в этот момент у людей появляется страстное желание самим обладать созидающей способностью сознания (АКБ, III. 3). Васубандху подчеркивает в этой связи, что магически созидающее сознание способно действовать только в чувственной сфере психокосма, поскольку атрибут этого сознания — способность магически производить органолептические объекты (воспринимаемые посредством обоняния и вкуса), а в сферах форм и не-форм подобным объектам онтологически нет места. Магическое творящее сознание в буддийской доктрине толковалось как особое измененное состояние сознания, возникающее в результате применения йогических практик, оно обладает способностью созидать объекты чувственного мира. Яшомитра говорит о нирманачитта, что влечение к нему возникает у человека, который намеревается говорить об этом состоянии сознания как о свойственном кому-то другому или который вспоминает о таком состоянии, имевшем место у него самого (см. САКВ, с. 259).

Из вышесказанного становится более понятным круг возможных предикаций богов, принадлежащих к уровню Нирманарати. Шестой подкласс богов чувственного мира и последний составляют те, кто управляет наслаждениями, магически сотворенными другими.

Автор «Энциклопедии Абхидхармы» неоднократно подчеркивает, что все местообитания живых существ, т. е. чувственный мир, мир форм и мир не-форм — это сансара, т. е. миры, обитатели которых претерпевают бесконечную смену рождений. Боги — не исключение из этого правила. Однако что же различает в таком случае три мира между собой? Поскольку форма рождения живого существа соотнесена с состоянием его сознания и, естественно, результатами деятельности, то именно они и представляют собой критерий различения трех миров, рассмотренных в аспекте психокосма, а не местопребывания (миры-вместилища).

Таким образом, сознание, присущее обитателям чувственного мира, присуще и богам этой сферы буддийского психокосма. В разделе «Анализ индрий (Учение о психике)» (АКБ, II) Васубандху чрезвычайно детально анализирует феномен сознания и психической деятельности[16].

Васубандху предпринимает психологический анализ в специальном терминологическом языке, одной из основных семантических единиц которого является технический термин «индрия» (indriya), т. е. фактор доминирования в психике (АКБ, II, 1). В чувственном мире отсутствуют так называемые чистые индрии, т. е. не подверженные притоку аффектов (АКБ, II, 12). Обретение индрий в чувственном мире (их первоначальный набор) различается у живых существ в зависимости от способа рождения. Васубандху напрямую связывает обретение индрий и следствие созревания кармы (АКБ, II, 13). Живые существа чувственного мира, за исключением саморождающихся (а это именно способ рождения богов) обретают только две индрии — осязания и жизнедеятельности. Саморождающиеся — шесть, т. е. зрения, слуха, обоняния,

[16] Отметим, что современная психологическая наука во многом могла бы обогатиться результатами исследований Учителя Васубандху, поскольку целевая установка буддийского анализа психики — проинтерпретировать все стадии-состояния психики на пути к достижению религиозной цели — освобождению от аффектов — предполагала рефлексию на такие оттенки психического, которые не представляли собой предмета психологического исследования вне буддийской психологической парадигмы.

вкуса, осязания и жизнеспособность (АКБ, II, 14). Таким образом, то, что в «Учении о мире» постулировалось как рождение богов (а они — саморождающиеся) с полностью сформировавшимися органами и членами тела, в «Учении о психике» обосновывается в аспекте анализа факторов доминирования в психике. То, что отличает богов от других саморождающихся живых существ — еще одна индрия, связанная с признаком пола (АКБ, II, 14).

Живые существа чувственного мира обладают присущим им сознанием, которое Васубандху подразделяет следующим образом (АКБ, II, 27):



Именно принципиальная возможность обладания благим сознанием у обитателей чувственного мира является предпосылкой его (сознания) дальнейшего очищения от аффектов. Живому существу это открывает перспективу дальнейшего продвижения в местообитания, расположенные выше чувственного мира по космической вертикали.

Боги чувственного мира вместе с людьми претерпевают три состояния сознания, обусловленные базовой модальностью этого мира — влечением к чувственным объектам (АКБ, II, 71), которым поглощены его обитатели.

Люди и первые четыре группы богов чувственного мира (Четырех великих правителей мира, Тридцати трех, Ямы, Пребывающие в состоянии блаженства) полностью подчинены в своих действиях желанию господства над чувственными объектами как таковыми.

Боги класса Наслаждающиеся магическими творениями живут, будучи подчинены желанием господства над магически сотворенными чувственными объектами.

Боги класса Контролирующие наслаждения, магически созданные другими, живут, охваченные желанием господства над чувственными объектами, магически сотворенными другими.

Именно эти три состояния и определяются Васубандху как три состояния существования в чувственном мире. Характерно, что объекты, относительно которых обитатели чувственного мира выказывают желание господства, мотивирующее их деятельность, принадлежат именно чувственному миру, а не какому-либо иному. В этом проявляется свойственный «Учению о мире» как таковому изоморфизм состояния сознания и соответствующего ему мира-вместилища.

Однако боги чувственного мира, имея сходные с людьми типологические характеристики сознания, в качестве обитателей буддийского космоса существенно отличаются от них, в частности, по продолжительности жизни.

Продолжительность суток в местопребываниях богов низших сфер чувственного мира (т. е. богов группы Четырех великих правителей мира) равна пятидесяти человеческим годам. Продолжительность их жизни — пятьсот лет, а год составляет двенадцать месяцев по тридцать суток в каждом.

Местопребывание богов этой группы определяется Васубандху как фундамент, основание относительно более высоких сфер чувственного мира. Затем он указывает следующую закономерность для расчета продолжительности жизни богов в этих сферах: у богов более высоких ступеней чувственного мира и длительность суток, выраженная в человеческих годах, и продолжительность жизни увеличиваются вдвое.

Продолжительность жизни богов чувственного мира представлена нами в таблице 1.

Но возникает закономерный вопрос: поскольку над горной цепью Югандхара нет ни солнца, ни луны, по каким показателям определяется там наступление дня и ночи, продолжительность суток, а также что служит источником света?

Васубандху разъясняет, что источником света для богов служит сияние их собственных тел, а наступление дня либо ночи определяется по открыванию либо закрыванию лепестков, по щебету либо молчанию птиц, по смене бодрствования сном.

Данное разъяснение очень значимо, на наш взгляд. По сути дела, Васубандху указывает на существование в чувственном мире определенных гомологически соответствующих друг другу биоритмов. Яшомитра подробно дополняет это разъяснение: подобно тому как на Джамбудвипе (т. е. в подлунном человеческом мире) белые водяные лилии раскрываются ночью

Таблица 1

Местопребывания богов чувственного мира	*Продолжительность суток в человеческих годах*	*Продолжительность жизни в божественных годах каждой сферы*
Местопребывание богов группы Четырех великих правителей мира	пятьдесят	пятьсот
Местопребывание богов группы Тридцати трех	сто	тысяча
Местопребывание богов группы Ямы	двести	две тысячи
Местопребывание богов Тушита	четыреста	четыре тысячи
Местопребывание богов, Наслаждающихся собственными магическими творениями	восемьсот	восемь тысяч
Местопребывание богов, Контролирующих наслаждения, магически созданные другими	одна тысяча шестьсот	шестнадцать тысяч

и закрываются днем, а лотосы — наоборот, и над горной цепью Югандхара, в божественных местопребываниях чувственного мира есть цветы, по которым можно определить наступление дня и ночи (САКВ, с. 331). Таким образом, белые водяные лилии, лотосы и т. п. в подлунном мире обладают *биоритмами, обусловленными* суточным циклом светил — солнца и луны. В божественных местопребываниях чувственного мира цветы и птицы в своей жизнедеятельности обусловлены ритмом «божественных» суток каждой из этих сфер. Относительно продолжительности человеческой жизни в каждом из шести местопребываний богов чувственного мира время течет все более медленно, и полный биологический цикл имеет большую временную длительность.

Идея принципиальной проницаемости космоса — психокосма, которую невозможно понять, не учитывая доктринальной обусловленности буддийского учения *о сознании*, находит конкретное выражение в трактовке устойчивых состояний сознания, часть которых захватывает чувственный мир вместе с первой ступенью йогического сосредоточения, принадлежащей уже к миру форм.

Материальные существа, согласно Учителю Васубандху, имеющие различные тела и различные представления, — это первое устойчивое состояние сознания. К нему принадлежат люди и часть богов. «Каковы же эти некоторые боги? — Обитатели чувственного мира и первой ступени йогического сосредоточения, за исключением тех, кто появился в первой кальпе» (АКБ, III, 6)[17].

Первое устойчивое состояние сознания характеризуется различием тел (цвет, признаки и формы неодинаковы) и представлений (приятных, неприятных, нейтральных).

* * *

Вторая психокосмическая сфера — мир форм — располагается выше чувственного мира. Васубандху (АКБ, III, 2) характеризует мир форм (рупалока) в аспекте буддийской психотехнической практики: это семнадцать местопребываний, неизменно соотнесенных со ступенями йогического сосредоточения сознания, т. е. со стадиями созерцательной практики (дхьяна).

Из автокомментария следует, что абхидхармисты выделяли четыре последовательных состояния йогического сосредоточения, реализующихся в мире форм. Первые три состояния включают в себя по три ступени каждое, а четвертое состояние — восемь ступеней. Эти ступени представляют собой, как указывает комментарий Яшомитры, уровни интенсивности сосредоточения сознания, соответствующие характеристикам местопребываний богов мира форм (См.: САКВ, с. 254–255).

Первое состояние йогического сосредоточения включает в себя три ступени, именуемые Сонмищем Брахмы, Жрецами Брахмы и Великими Брахманами.

Второе имеет три ступени, именуемые: ступени богов Ограниченного сияния, Безграничного сияния и Лучезарных.

Третье состояние йогического сосредоточения подразделяется на ступени богов Ограниченного блаженства, Безграничного Блаженства и Всецелого блаженства.

---

[17] Отметим, что отдельное положение тех, кто появился в первой кальпе, т. е. в период развертывания миров-вместилищ, проходит через все «Учение о мире» и связано с обоснованием историософской концепции Васубандху, согласно которой люди первой кальпы обладали максимумом паранормальных свойств, в ходе накопления совокупной кармы живых существ истощившихся сначала до условной нормы, а затем деградировавших.

Четвертое состояние йогического сосредоточения включает ступени, именуемые: ступени богов Безоблачных, Обладающих избытком добродетели, Обладающих всевозрастающим плодом, и пять Чистых местопребываний: Не самые великие, Безмятежные, Прекрасные, Ясновидящие и Высшие (АКБ, III, 2). Характерно, что градация состояний йогического сосредоточения осуществляется Васубандху не линейно (простым перечислением стадий психотехнического совершенствования адепта), а посредством вычленения четырех уровней йогического сосредоточения, внутри которых имеется свое подразделение на ступени. Такой подход к описанию стадий психотехнической практики свидетельствует еще раз о специфике буддийской психотехники — переход на следующий уровень невозможен, если адепт не овладел всеми предшествующими градациями. Соответственно стадии «продвинутости» адепта считаются по четырем уровням, которые различаются между собой больше, чем ступени внутри каждого уровня.

Таким образом, мир форм определяется как четыре состояния йогического сосредоточения, соответствующих семнадцати психокосмическим нишам, населенным богами этой сферы существования.

Представляется уместным подчеркнуть в связи с вышесказанным, что буддийская психотехническая процедура изменения состояний сознания имеет отчетливую космологическую вертикальную координату: четыре состояния йогического сосредоточения обладают характеристиками семнадцати последовательно сменяющих друг друга божественных местопребываний.

В мире форм боги рождаются уже взрослыми и одетыми (АКБ, III, 70).

Рост богов мира форм измеряется в йоджанах. Боги мира форм, пребывающие на первой его ступени, ростом в пол-йоджаны, на трех последовательно более высоких ступенях рост увеличивается наполовину и достигает у богов Ограниченного сияния двух с половиной йоджан (АКБ, III, 77).

У тех небожителей, что располагаются на уровне Безграничного сияния и выше, исключая богов класса Безоблачных, рост увеличивается вдвое: от четырех йоджан до шестидесяти четырех йоджан у небожителей сферы Полного благоденствия. Боги класса Безоблачных обладают ростом в сто двадцать пять йоджан, т. е. вдвое больше, чем на предыдущей ступени, минус три йоджана.

У богов мира форм не существует ни дня, ни ночи, продолжительность их жизни измеряется кальпами, соответствующими размерам их тел (АКБ, III, 77).

Но остается неясным, что такое кальпа — с чем она соизмерима. Космический цикл, разъясняет Васубандху, включает следующие периоды: период космогонический, в течение которого как результат совокупной прошлой деятельности живых существ самосозидается мир; период пребывания мира в состоянии развития; период разрушения мира (и его космической гибели). Каждый из этих периодов насчитывает, согласно Васубандху, двадцать малых, или промежуточных, кальп. В совокупности эти шестьдесят малых кальп составляют полторы кальпы Великих брахманов, т. е. продолжительность жизни тех, кто пребывает на этом божественном уровне. Таким образом, сорок малых кальп составляют половину великой кальпы. Продолжительность жизни богов мира форм в пересчете на кальпы Великих брахманов и великие кальпы (как это указывает Васубандху), представлена нами в таблице 2. Мы сопоставили в этой таблице изложенные выше соотношения вертикальных размеров тел богов мира форм и продолжительность их жизни. Наблюдения над этими числовыми показателями позволяют сделать следующий вывод. Продолжительность великой кальпы составляет восемьдесят малых кальп, охватывающих периоды космогонического становления, полного развития и разрушения мира, а также период, в течение которого длится космогоническая пауза (двадцать малых кальп). Продолжительность жизни богов, начиная с группы Ограниченного сияния, превышает весьма значительно — в разы и на порядки — временной цикл существования мира, населенного людьми. Именно эти соотношения и объясняют собой иллюзию профанического сознания касательно бессмертия (вечности) богов. Вводя в свой текст зафиксированные в канонической литературе представления о продолжительности жизни в божественных местопребываниях мира форм и мира не-форм (см. далее), Васубандху раскрывает дополнительный космологический смысл буддийской идеологемы анитья («невечное»): боги смертны, невечно их блаженство, и в их божественных сферах принцип дуккха (страдание) так же, как и везде, разворачивает свою диктатуру, и нет никакого вечного субстанциального атмана (анатма — «не-душа»), ответственного за космогонический процесс.

Таблица 2

**Местопребывание богов мира форм,
соотношение вертикальных размеров тела и продолжительности жизни**

Мир форм		*Вертикальный размер тела в йоджанах*	*Жизни в кальпах*
Состояние йогического сосредоточения	*Наименование группы богов*		
Первое состояние йогического сосредоточения	Сонмище Брахмы	0,5	0,5 кальпы Великих брахманов
			0,25 великой кальпы
	Жрецы Брахмы	1	1 кальпа Великих брахманов
			0,5 великой кальпы
	Великие Брахманы	1,5	1,5 кальпы Великих брахманов
			0,75 великой кальпы
Второе состояние йогического сосредоточения	Ограниченное сияние	2	2 великих кальпы
	Безграничное сияние	4	4 великих кальпы
	Лучезарные	8	8 великих кальп
Третье состояние йогического сосредоточения	Ограниченное блаженство	16	16 великих кальп
	Безграничное блаженство	32	32 великих кальпы
	Всецелое блаженство или полное благоденствие	64	64 великих кальпы
Четвертое состояние йогического сосредоточения	Безоблачные	125	125 великих кальп
	Обладающие избытком добродетели	250	250 великих кальп
	Обладающие всевозрастающим плодом	500	500 великих кальп
	Не самые великие	1000	1000 великих кальп
	Безмятежные	2000	2000 великих кальп
	Прекрасные	4000	4000 великих кальп
	Ясновидящие	8000	8000 великих кальп
	Высшие	16000	16000 великих кальп

Доминирующее влечение — маркирующий признак каждого из трех миров. Если для чувственного мира характерно влечение к объектам чувственного мира, то для мира форм — влечение к форме. Таким образом, аффективная настроенность психики имеет место и в мире форм.

Обитатели мира живых существ имеют семь устойчивых состояний сознания, каждое из которых формируется благодаря тождеству/различию тел и представлений (АКБ, III, 5–6).

Под «представлениями» имеются в виду, во-первых, чувственно-эмоциональные (приятные, неприятные, нейтральные), а во-вторых, содержательно-когнитивные.

Первое устойчивое состояние сознания охватывает людей и богов первой ступени йогического сосредоточения, за исключением богов, появляющихся в первом цикле (кальпе) возникновения мироздания (Принадлежащие к сонмищу Брахмы). Все эти существа материальны и имеют телесные различия (цвет, признаки, формы) и представления их неодинаковы в эмоционально-чувственном отношении (приятные, неприятные, нейтральные).

Второе устойчивое состояние сознания характерно только для богов, Принадлежащих к сонмищу Брахмы и возникших в первой кальпе. Их тела материальны и обладают различиями, но представления едины и касаются их генезиса: «Все мы сотворены им, Брахмой». (Брахма, в свою очередь, также обладает идентичным представлением о происхождении богов в первой кальпе.)

Третье устойчивое состояние сознания свойственно богам второй ступени йогического сосредоточения, т. е. также относится к миру форм. Эти боги материальны, но не имеют различий в своей телесности, различия касаются лишь эмоционально-ментального фона их представлений. Эти представления могут быть либо приятными, либо нейтральными: пресытившись ментальным удовлетворением, характерным для второй ступени йогического сосредоточения, боги погружаются в состояние невозмутимости, свойственное сосредоточению пограничному. Эти представления взаимно сменяют друг друга.

Васубандху отмечает, что саутрантики иначе трактовали различия в представлениях богов второй ступени йогического сосредоточения, связывая эти представления с чувством страха перед огнем, разрушающим нижележащие космологические уровни в периоды циклической гибели мироздания,

и сменяющим этот страх бесстрашием, когда они узнают, что эсхатологический огонь, опустошающий дворец Брахмы, там и угаснет и не коснется их местопребываний.

Четвертое устойчивое состояние сознания также разворачивается в мире форм, но на более высоком уровне (по психокосмической вертикали) и носители этого состояния — боги сферы Совершенной ауры (сферы Совершенного, или Целостного, блаженства). Ни их тела, ни их представления (блаженство) не имеют различий.

По какой причине существа, населяющие психокосмические уровни, пребывают либо в первом, либо во втором, либо в третьем состоянии йогического сосредоточения?

В первом — в силу загрязненности сознания, обусловленной, как утверждает Яшомитра, привязанностью к определенной практике ритуалов, порождающей единство представлений (см.: САКВ, с. 262). Во втором — по причине благого сознания, обретенного вследствие йогической практики, ведущей к последовательно сменяющим друг друга ощущениям удовлетворения и невозмутимости. В третьем — благодаря созреванию такого кармического следствия, которое порождает тождество представлений (совершенное блаженство).

Итак, в мире форм не актуализируются отрицательные представления, связанные с переживанием страдания, хотя тотальный принцип страдания как претерпевания кармического следствия, связанного с реализацией определенной формы существования, продолжает действовать.

Устойчивые состояния сознания соответствуют благим формам существования, поэтому живые существа стремятся к их обретению по собственному желанию.

В мире форм реализуются три счастливых состояния существования. Это девять ступеней трех йогических сосредоточений.

Боги мира форм длительное, но не бесконечное (ибо боги смертны) время пребывают в трех счастливых состояниях. Первое такое состояние выражается в счастье, возникшем благодаря «оставлению» неблагих дхарм, отчуждению от них. Второе — в счастье, дарующем переживание радости, причем радость эта обусловлена прекращением различающей интеллектуальной деятельности в состоянии йогического сосредоточения. И наконец, третье — в счастье, свободном и от переживания радости, ибо радость, будучи интенсивным эмо-

циональным состоянием, нарушает равновесие сознания. В третьем счастливом состоянии сознания достигается устойчивое, ничем не возмущаемое состояние блаженства.

Относительно промежуточной ступени йогического сосредоточения говорится, что это состояние требует отдельного рассмотрения, поскольку здесь отсутствует счастье, порожденное радостью. Остается открытой для обсуждения проблема, обладает ли промежуточная ступень йогического сосредоточения свойством быть именно счастливым состоянием сознания.

Мир форм — объект двенадцати оценочных отношений, ибо рупадхату соответствует дхармам, входящим в четырнадцать классов элементов: исключены здесь классы запаха, вкуса, а также два соответствующие им класса сознания, ответственные за обонятельные и вкусовые восприятия. Таким образом, три вида оценок, связанных с запахом, и три вида оценок, связанных со вкусом, не могут быть реализованы в мире форм.

Интересный культурно-исторический вариант трактовки мира не-форм представлен в «Трех мирах короля Руана»[18].

Мир не-форм Ли Тхаи описывает следующим образом: телесность в нем отсутствует, обитателям присуще только сознание. Когда обитатели небес Брахмы жили в мире людей, они размышляли: «На что будет похоже, если некто очень сильно пожелает, чтобы его сознание исчезло? Или сознание только бы и осталось, а телесная форма исчезла?» И они медитируют таким образом и сильно желают обрести рождение в мире не-форм, и после смерти они попадают в мир бесконечного пространства.

Те же, кто медитирует, желая обрести бесконечность сознания, после смерти попадают в мир бесконечного сознания. Аналогично те, кто желает обрести рождение в мире ничто, обретают его, медитируя соответствующим образом.

Медитирующие на обретение ни-восприятия ни-невосприятия попадают в мир не-форм, но их сознание таково, что его как будто и нет[19].

Далее Ли Тхаи задается вопросом, каким образом те продвинутые йогины, сознание которых как бы отсутствует

[18] См.: Three Worlds according to King Ruang. A Thai Buddhist Cosmology. Transl. by F. E. Reynolds and M. B. Reynolds. Berkeley, 1982.

[19] Three Worlds, ... P. 259–262.

(т. е. отсутствует его содержательное наполнение и соответствующая ему телесная, психическая и ментальная самотождественность, разрушение которой и входило в задачи психотехнической практики), могут проявлять себя и совершать акты поклонения.

Автор «Трех миров...» подтверждает эту возможность примером «Чуда лучей Будды», совершенного Бхагаваном с помощью риддхической способности, называемой иддхивидхинана, причем состояние его сознания в этот момент было преисполнено знания, сопровождалось удовольствием и ум не был рассеян[20].

В характерной для стилистики «Трех миров...» манере Ли Тхаи живописует красоту шестицветного сияния, испускаемого Буддой посредством магического умения. Зеленый цвет присущ лучам, исходящим от волос, ресниц, бровей Будды; желтые лучи исходят от спины, белые испускаются белками глаз и зубами, желто-красный — запястьями и ногтями на ногах, цвета утренней звезды — драгоценными волосками на макушке (унналома)[21]. Ли Тхаи подчеркивает, что все эти лучи появляются обязательно вместе, но в определенной последовательности: зеленый, желтый, красный, белый, желто-красный, цвета утренней звезды. Воспроизводится как бы имевший место разговор лучей друг с другом, почему одни идут впереди, а другие — после, и какую заслугу они символизируют.

Дальнейшее развитие этого примечательного сюжета строится на воспроизведении эпизодов из прошлых рождений Будды, в которых усматривается несомненная смысловая связь с джатаками, бесспорно известными в эпоху Ли Тхаи.

Так, зеленые лучи идут первыми, так как они символизируют эпизод из жизни Учителя, когда тот был еще бодхисаттвой в облике царя Шиви и отдал свои глаза по просьбе Индры, представившегося брахманом (сюжет, изоморфный джатаке о царе Шиви).

Желтые — связаны с эпизодом из жизни Будды, когда тот накапливал заслуги в облике юноши Вирьяпандита и радостно позволил Индре, представившемуся золотых дел мастером, расплющить в золотой лист свою срезанную плоть и исполь-

[20] Op. cit. P. 263.

[21] Op. cit. P. 264. Место испускания красных лучей в тексте не обозначено.

зовать ее для украшения статуи Будды. Именно в память об этом эпизоде желтые лучи цветом напоминают золото.

О красных лучах говорится, что они символизируют эпизод из жизни Будды в облике юноши, радостно отдавшего свое сердце для изготовления лекарства женщине, укушенной змеей, чтобы вернуть ее к жизни.

Белые — они напоминают о том, как Будда, будучи царем Васантарой, отдал белого слона (сюжет джатаки о слоне).

Желто-красные и цвета утренней звезды — дается два варианта эпизода, в котором Будда-бодхисаттва, преисполненный веры, в качестве подаяния отдает свое тело в пищу (многократно обыгранный в джатаках сюжет)[22].

Собственно лучи обладают сверхъестественной силой проницать мироздание от высших небесных сфер до самых адских глубин, они достигают круга ветра и поддерживают его, поэтому круги воды и земли не колеблются. Они способны проникнуть в такие места, куда не попадает свет солнца и луны.

Когда было сотворено это чудо, пишет Ли Тхаи, задрожала земля и океан покрыли волны, гора Сумеру пригнулась, как тростник, размягченный теплом, музыкальные инструменты стали сами собой издавать мелодичные звуки. Именно убедившись в силе чудесных лучей, обитатели мира неформ стали почитать Будду[23].

В этом художественно ярком фрагменте усматривается четкая назидательная приуроченность. И смысловое пересечение с джатаками, и собственно свойство всепроницаемости лучей маркируют Великое сострадание (махакаруна) Будды, направленное на благо живых существ. Обитатели мира не-форм в трактовке Ли Тхаи, бесспорно, высоко-продвинутые йогины, достигшие в результате своей практики рождения в высших отделах буддийского космоса.

Введением в эту проблематику одной из базовых буддийских ценностей — сострадания, которое в то же время — сущностное свойство бодхисаттвы, Ли Тхаи попытался придать психотехнике доктринально обусловленную цель и показать йогину содержательную задачу его усилий по работе над очищением сознания: именно после наглядной демонстрации примеров сострадания обитатели мира не-форм начинают поклоняться Будде.

---

[22] См.: op. cit. P. 265–267.

[23] Op. cit. P. 269.

НЕБЛАГИЕ ФОРМЫ СУЩЕСТВОВАНИЯ

Каковы космологические характеристики неблагих (дурных, несчастных) форм существования, именуемых в пятичленной типологии живых существ нарака (обитатели ада, кромешники), прета (голодные духи) и животные? Эпитеты «неблагие», «дурные», «несчастные» указывают на тот важнейший для понимания буддийской религиозной доктрины и абхидхармистской философии факт, что сознание в этих формах существования принципиально не способно к благому направленному самопреобразованию — к преодолению неведения. Безнравственная деятельность в прошлых рождениях приводит сознание к этим несчастным формам существования и тем самым блокирует на время потенциал духовного развития — вплоть до обретения нового человеческого рождения.

Функционирование сознания в несчастных формах существования всецело подчинено определенной программе, в процессе реализации которой страдание выявляет себя особенно рельефно — в виде телесных мучений у нараков, приверженности аффекту ненасытимой алчности у претов (абсолютное отсутствие чувства удовлетворения), необходимости рабского следования циклу биологической жизнедеятельности у животных (абсолютная замкнутость сознания на биологические потребности и среду обитания).

Необходимо еще раз подчеркнуть, что нараки, преты и животные — это существа живые, и жизнь их протекает в соответствующих местопребываниях чувственного, а не какого-то иного мира, их тела материальны. Обретение несчастной формы существования (т. е. неблагая форма рождения) не есть наказание за грехи, хотя именно грехи выступают причиной дурного рождения. Скорее здесь следует говорить о самонаказании, к опыту которого приходит сознание, одержимое неведением, наглостью и бесстыдством в прошлой своей деятельности.

Литература сутр весьма богата описаниями неблагих форм существования, открывающими широкий простор для изучения буддийской религиозной мифологии в этнологическом аспекте и в аспекте культурологического анализа. Но всего этого богатства мы отнюдь не обнаруживаем в третьем разделе «Энциклопедии Абхидхармы». Философская концептуализация канонических представлений о неблагих формах

существования, предпринятая Васубандху, характеризуется лаконизмом и чрезвычайной скупостью относительно мифологической образности, поскольку подчинена одной цели — разъяснить космологическое содержание принципа неизменной соотнесенности сознания с определенным местопребыванием в сансаре.

Автор «Энциклопедии Абхидхармы» не уделяет значительного внимания рассмотрению таких неблагих классов живых существ, как преты и животные, сосредоточившись на изложении своей интерпретации местопребывания нараков. Мы в этом вопросе последуем его логике, представленной в «Учении о мире».

* * *

Итак, нараки — обитатели ада, кромешники. Академическая традиция истолкования этого буддийского термина сложилась благодаря трудам ученых, принадлежавших к христианской культуре — западной (протестантско-католической) и восточной (православной).

Изучая буддийское письменное наследие, европейцы пришли к идее типологического сходства христианских представлений об аде (где души грешников претерпевают мучительное воздаяние за преступления против веры и заповедей) и буддийских представлений о нараках (несчастных мучениках, пребывающих вследствие прошлой — человеческой — жизни в зловещих космологических узилищах). Однако типологическое сходство вовсе не означает тождества: при более пристальном взгляде на проблему различия (типологические, разумеется) оказываются очень существенными, т. е. способными изменить все содержание нашего понимания. И здесь необходимо припомнить, что нам известно о христианском аде.

Из святоотческой литературы и агиографических сочинений мы знаем, что в ад ввергаются души, уличенные в нераскаянных грехах, и помещают их туда падшие духи. Но где находится ад и может ли он в принципе где-то «находиться», т. е. иметь материальную локализацию?

Казалось бы, такой вопрос вполне закономерен — ведь душа не есть материя, куда же она может ввергаться? Однако вопрос этот до появления картезианских воззрений в философии Нового времени скорее мог быть отнесен к разряду диких — неуместных в силу своей невежественности — вопросов. Именно

Декарт, резко разграничив материальное и нематериальное, отнес последнее к сфере чистого духа, не обладающего пространственно-временной предикацией. Картезианские размышления отложили заметный отпечаток на римско-католическую и протестантскую теологические традиции. Сегодня носители этих традиций, их изощренные апологеты толкуют христианские идеологемы «ад» и «Небо» в направлении размывания исходных пространственных, космологических характеристик, утверждая, что речь идет не о месте, но только о «состоянии». Такая интерпретация подразумевает, что космологическая локализация, на которую указывает Священное Писание (ад — «внизу», во внутренности земли), — это не более чем метафора.

Православная ортодоксия избежала искушений секулярной философии. Отказать аду в космологической реальности, подменив ее теологической концепцией «состояний», означало бы сместить сотериологические ориентиры христианской жизни: если рай и ад нигде не «помещаются», то нарушается целостная христианская картина мира, представленная верующему в текстах Священного Писания, богослужений, житиях святых и святоотческой литературе, ибо свидетельства о рае и аде теряют свой буквальный смысл.

Если же, не отклоняясь следовать ортодоксальным представлениям, всецело опирающимся на буквальное понимание этих свидетельств, а не на метафорическое их истолкование, то ад — это именно место, причем располагающееся внизу, в недрах земли. Однако созерцание инфернальных обителей доступно лишь тем, кто обладает духовным зрением, т. е. достиг статуса, позволяющего свидетельствовать об этих сферах, имеющих иную природу, нежели та, что фиксируется в привычной для нас пространственно-временной системе координат.

Православный богослов еп. Игнатий (Брянчанинов) говорит в этой связи о пространстве иного рода, которое берет свое начало здесь, но простирается как бы в иное измерение. В этом контексте слова Священного Писания, свидетельствующие о космологической реальности геенны огненной, следовало бы трактовать как метафоры, а природные явления нашего мира — вулканы и избыток тепла в центре Земли — должны наводить на мысль об онтологии ада. Природа и ад не тождественны в аспекте материальности, но оба эти вида реальности могут сделаться в равной степени доступны восприя-

тию при определенных условиях и по воле Божией. О возможностях «прорыва» инфернального пространства в наше измерение повествуют соответствующие эпизоды из агиографической литературы, однако значительно чаще свидетелями ада выступают не святые, но обычные грешники, которым по своей неизреченной милости Бог позволяет узреть зловещую перспективу ради их спасения (об этом в своих «Беседах» повествует св. Григорий).

Православное богословие предостерегает тем не менее от попыток экспликации подробной космографии ада и «научных» объяснений характера связи человеческого измерения и измерения инфернального. В этом вопросе православная традиция противостоит римско-католической, усматривая в космологических концепциях чистилища и лимба[24], предложенных католическими теологами, стремление создать некий аналог секулярной картины мира, доступной рационалистическому познанию.

Загробный мир — и ад, в частности, — согласно православным воззрениям, никоим образом не может быть познан теми же самыми способами, что и природа (т. е. путем изучения неких физических закономерностей, постановки эксперимента и т. п.). Видение ада и возможность словесного описания этого опыта даются Божиим Провидением, выступая средством побудить человека к подвигу христианской жизни.

В своих «Беседах на Послание к Римлянам» св. Иоанн Златоуст на вопрос о точной локализации ада отвечает, что следует знать только о факте существования ада, чтобы его избегнуть, а не о том, где именно ад находится и как он связан космологически с миром живых.

Итак, согласно христианским представлениям, понятия «Душа», «ад», «Небо» категорически не должны интерпретироваться в соответствии с позднейшей картезианской идеей внепространственности нематериального, поскольку подобная интерпретация вступает в противоречие с религиозной доктриной и тем самым искажает сотериологическую перспективу христианской жизни. Исключаются также и попытки рационального космографического описания адских вместилищ в их соотношении с миром живых, с географией этого мира,

[24] Лимб — местопребывание, являющее собой как бы преддверие ада для душ некрещеных младенцев и дохристианских праведников.

ибо научное познание и духовное постижение имеют качественно различную природу — логический дискурс не приложим к области провиденциального.

Владыка христианского ада — дьявол, «отец лжи», падший ангел, некогда созданный Господом, но нарушивший долг повиновения Ему. Он искушает и губит слабые души, но верующий христианин обладает свободой воли противостоять искушению. Дьявол и его слуги получают в свой адский удел лишь души нераскаянных грешников, но вопрос о судьбе души по смерти тела решается Богом первоначально на так называемом Частном суде и окончательно — во время второго пришествия Иисуса Христа на Страшном суде. Идеологема «Страшный суд» — существеннейший элемент христианского Символа веры, от решения на Страшном суде, сроки которого скрыты от людей, зависят судьбы живых и мертвых.

Не вдаваясь в конкретику письменно зафиксированных христианских свидетельств об аде, необходимо тем не менее отметить характерные предикаты инфернальной космологической сферы, прослеживающиеся в большинстве этих свидетельств. В них присутствуют указания на жар, порождаемый разгулом огненной стихии, зловоние[25]; присутствие злых духов, ввергающих грешные души в адские муки; невозможность спасительного общения страждущих душ с чистыми местопребываниями[26] и, наконец, безусловно хтоническая локализация ада («внизу»). Именно эти характерные признаки, как мы попытаемся показать, и послужили основой для типологической идентификации буддийского ада.

---

[25] Одно из обозначений ада — геенна огненная — восходит к библейскому топониму Гегинном («долина Енномова»), указывающему на территорию, которая простирается от горы Сион вплоть до долины Кедронской. Согласно библейскому тексту, эта местность служила для жертвоприношений Молоху — в честь языческого идола древние израильтяне отдавали жертвенному огню младенцев (4 Цар. 16.3–4). Царь Иосия, стремясь пресечь идолопоклонство, запретил эти ритуальные акты и превратил Гегинном в свалку трупов казненных преступников, падали и прочих нечистот, где все это и сжигалось (4 Цар. 23.10). Эта смрадная тлеющая клоака и становится в новозаветном тексте символом места вечных мучений.

[26] В одной из евангельских притч говорится о богаче, осужденном на адские мучения за свои неправедные прижизненные деяния: взирая на адские сферы, несчастный умоляет праотца Авраама позволить нищему Лазарю, которым этот богач некогда гнушался, «омочить конец перста своего в воде и прохладить язык мой, ибо я мучаюсь в пламени сем», однако Авраам не может сделать этого, поскольку между раем и адом «утверждена великая пропасть», между спасенными и проклятыми нет никакого общения (Лк. 16.24–26).

* * *

Космологические представления о зловещих хтонических местопребываниях, мучительное существование в которых есть результат дурной человеческой деятельности, возникли в духовной культуре Индии в постведическую эпоху не только в буддизме, но также и в религиозных доктринах джайнизма и индуизма.

Картина мира, зафиксированная в гимнах Ригведы, древнейшего культового памятника ведической эпохи[27], отнюдь не включала в себя подобные представления. Т. Я. Елизаренкова, отечественный исследователь и переводчик ведических памятников, отмечает, что в Ригведе не существовало «сколько-нибудь отчетливых представлений об аде»[28]. В своей реконструкции ведического мировоззрения[29] Т. Я. Елизаренкова говорит о «небесах» — той космологической сфере, где обитают предки, именуемые «отцами». Души умерших, возносясь на высшее небо, обретают там новые тела. В этом ином телесном обличье «отцы» пребывают в своем царстве, возглавляемом Ямой — первым из некогда умерших людей и тем самым проторившим путь на «небеса»[30]. Яма не бог, а именно царь, и «отцы» также не относятся к классу богов. Яма как мифологический персонаж Ригведы не входит ни в один общий с другими богами миф. В аспекте ритуала Яма связан лишь с Агни, богом огня: пламя кремационного костра передает Яме «жертву» — тело умершего. Т. Я. Елизаренкова подчеркивает, что эксплицитное обожествление Ямы происходит в период после Ригведы.

Ригведийский мир «отцов» способен амбивалентно воздействовать на жизнь мира людей. Подобно богам, «отцы» обладают силой, откликаясь на ритуально оформленные просьбы людей, даровать им различные блага и прежде всего здоровое мужское потомство. Однако спонтанное соприкосновение «отцов» и людей таит в себе опасность враждебного вмешательства подданных Ямы в земные дела, защитить от которого призваны ритуалы специфической магии.

---

[27] О содержании понятия «ведическая эпоха» и ее хронологических рамках см.: Бонгард-Левин Г.М., Ильин Г. Ф. Индия в древности. М., 1985. С. 172 и сл.

[28] См.: Елизаренкова Т. Я. «Ригведа» — великое начало индийской литературы и культуры // Ригведа. Мандалы I–IV. М., 1984. С. 504.

[29] Там же. С. 493–506.

[30] Т. Я. Елизаренкова указывает, что в мандале X Ригведы говорится о нетождественности «пути богов» и «пути отцов». Там же. С. 504.

Яма в Ригведе имеет эпитет джананам сангамана («собирателя народов»), подразумевающий, что принадлежность к разряду смертных дает всем без исключения право на приют в его царстве. Смерть — тропа Ямы, ее охраняют зоркие четырехглазые стражи — две зловещие собаки Шабала[31]. Мир «отцов» — счастливая небесная обитель, где господствует вечный день и удовлетворены все желания.

В дальнейшем, начиная с Атхарваведы, жизнь после земной смерти уже не ограничивается представлением о ничем не омраченных пирах в царстве Ямы, ибо постепенно начинает оформляться идея посмертного следствия греховных человеческих деяний. Индуистская интерпретация этой идеи находит свое выражение в ряде текстов «Махабхараты» и литературе Пуран[32]. Здесь Яма обретает отчетливые божественные черты: он не только царь, но и судья, который выносит решение относительно космологической сферы нового рождения ныне умершего. Если в прошлой жизни преобладала добродетель, то новое рождение может быть обретено на небесах (сваргалока) — сфере, обладающей предикациями райской обители, или в мире людей (власть Ямы простирается тем самым и в эту сферу), если же имела место греховная деятельность, то новое рождение не могло быть счастливым, его сферой становилась наракалока — хтоническое обиталище кромешников. Примечательно, что столица Ямы, где он вершит свой справедливый суд, город Ямапура, располагается также под землей.

Образ Ямы, столь скупо очерченный в ведической литературе, обретает насыщенную индуистскую мифологическую аранжировку: Яма-судья сближается и почти сливается с образом божества справедливости Дхармой, укрепляются и уточняются «родственные связи» Ямы с другими персонажами индуистского пантеона, оформляется его специфическая иконография; Яма включается в разряд божеств, имеющих и особенную космологическую функцию — в класс локапала, т. е. богов — хранителей стран света, где областью ответственности Ямы становится юг.

---

[31] Другие их имена Саримая (букв. «собаки»), Шарбара, или Карвара, их мать — Сарама, божественная собака Индры. В специальной литературе образы Шабала типологически сближаются с соответствующими персонажами греческой мифологии — псом Цербером, стерегущим Аид, царство теней, мифологии иранской, в сюжетах которой также присутствует чудовищный пес, страж потустороннего мира.

[32] Маркандея-пурана, Вишну-пурана, Хариванша и др.

Итак, религиозно-идеологическая концептуализация наракалока — адских местопребываний — эксплицитно обнаруживает себя в ортодоксальных брахманистских мировоззренческих системах на уровне общеиндийской мифологии.

* * *

Буддизм в своей религиозной доктрине не остался чужд ряду сюжетов и персонажей, восходящих к корпусу ведических текстов, однако в понимании абхидхармистской философской традиции обращение к мифологическому аспекту имело характер четко выверенного компромисса между теорией и народными верованиями. В этом отношении «Энциклопедия Абхидхармы» и, в частности, ее третий, космологический, раздел выступает источником, в котором представлена именно теоретическая реинтерпретация мифологических фрагментов литературы сутр.

Буддийское учение — здесь весьма уместно об этом напомнить — изначально придерживалось строгого запрета на агностицизм. Согласно этой установке, которой абхидхармисты безупречно следовали в своем философствовании, все, что существует в пространстве и времени и подчинено причинно-следственным закономерностям, принципиально доступно познанию, причем познанию рациональному. Поскольку несчастные формы существования есть конституенты чувственного мира, они никоим образом не могут быть исключены из сферы рационального познания. Применительно к наракам и их космологическим местопребываниям это означает, что буддийский философ не мог удовлетвориться лишь знанием одного факта реальности ада, необходимо было ясно представлять его локализацию и соотношение этой локализации со всей остальной космологической конструкцией. В этом — одно из существенных отличий абхидхармистской философии от христианского богословия.

Буддийская народная традиция чрезвычайно богата свидетельствами об аде, однако философский уровень осмысления пренебрегал обращением к этим свидетельствам, опираясь прежде всего на теоретическую концептуализацию знания, зафиксированного в канонической литературе. Подчеркнем, что эта концептуализация была призвана последовательно разрушить идеи брахманистского креационизма, объясняя мироздание из него же самого, т. е. в соответствии с имманентной направленностью всей традиции абхидхармистской

теоретической мысли. В полном соответствии с этой направленностью и разворачивается описание адских местопребываний в трактате Васубандху.

Связанное с нарака космологическое моделирование в «Энциклопедии Абхидхармы» позволяет проследить влияние категориальной структуры буддийской культуры на процесс достижения смысловой завершенности: концепция нарака имеет четыре аспекта, которые и обусловлены категориями «живые существа», «деятельность» (карма), «три мира» и «великая кальпа».

Хронотоп буддийского ада. Как и все мироздание, грандиозная конструкция буддийского инферно не есть результат Божественного зодчества. Причина ее возникновения, говорит Васубандху, — «энергия совокупных действий всех живых существ» (АКБ, III, 58).

В процессе космогенеза адские вместилища возникают сравнительно поздно: к моменту появления нарака весь материальный аспект вселенной уже воссоздан, уже давно заселены не только горние обители богов-небожителей, но и все континенты, даже такие несчастные формы существования, как преты и животные, обрели свои космологические ниши. Кальпа созидания завершается с появлением в аду первого кромешника (АКБ, III, 90). Разрушение мира, однако, начинается именно с момента прекращения адских рождений. Ад как совокупность местопребываний (т. е. материальный аспект ада) первым прекращает свое существование. Иными словами, в пределах великой кальпы такие ритмы существования, как кальпа созидания, кальпа стабильности и кальпа разрушения, маркируются процессами возникновения либо исчезновения нарака. В карике 90 и автокомментарии к ней Васубандху так говорит об этом: «кальпа разрушения — [период] от прекращения рождения в адах до разрушения [всех без исключения] местопребываний. <...> Кальпа созидания — от первоначального ветра до возникновения обитателей ада. <...> И когда в адах рождается первое живое существо, процесс развертывания этого мира, охватывающий двадцать промежуточных, или малых, кальп, [оказывается] завершенным и начинается период его существования в развернутом состоянии, [также] продолжающийся двадцать промежуточных кальп».

Итак, в пределах великой кальпы, охватывающей полный космический цикл, включая космогоническую паузу (когда

материальный аспект мироздания разрушен и происходит латентное вызревание совокупной кармы всех живых существ), период существования класса нараков и их космологических местопребываний заметно меньше, чем у иных классов живых существ. Ады, таким образом, в буддийской метаистории сопряжены только с кальпой относительной стабильности, но не с переходными эпохами созидания и разрушения.

Однако точного временного совпадения границ кальпы стабильности и длительности существования адских вместилищ нет: в период созидания последняя, двадцатая, промежуточная кальпа — это именно тот отрезок времени, когда и возникает материальный аспект буддийского ада, предшествующий появлению первого кромешника; в период разрушения первая промежуточная кальпа — время постепенного исчезновения нараков (их смерти в соответствующих местопребываниях), а вторая охватывает собой процесс разрушения адских вместилищ (АКБ, III, 92).

Космография буддийского ада представлена Васубандху весьма лаконично (АКБ, III, 57–59). Основная адская конструкция, которая имеет хтоническую локализацию и образована совокупной энергией действий всех живых существ, расположена только под континентом Джамбу, но не под каким-либо иным.

Однако, как отмечает Васубандху, существуют адские анклавы, возникшие как результат действий не всех, а только нескольких живых существ и даже двух или одного. Такие анклавы могут обнаруживаться и на поверхности земли — в горах и пустынях, в речных водах и т. п. А это, в свою очередь, означает, что нараки не все без исключения есть существа хтонической сферы, иные из них обитают и в труднодоступных местах мира людей. Однако не следует думать, что подобные адские анклавы — это «прорыв» иного измерения, подчиненный общим космологическим пространственно-временным закономерностям. Горы, реки, пустыни подозрительны: бессмысленные, с точки зрения религиозной цели человеческого существования, путешествия по географическим закоулкам, погружение в водную стихию могут обрести характер инфернального маршрута. Если уж путешествовать, то по монастырям — ради выражения почитания и уважения по отношению к учителям и буддийским реликвариям — ступам.

Характеризуя пространственный аспект основной — подземной — адской конструкции, Васубандху говорит, что эта конструкция имеет форму, подобную «куче зерна», т. е. напоминает то ли усеченный конус, то ли усеченную пирамиду, нижнее основание этой стереометрической фигуры значительно превышает по своей площади верхнее. Континент Джамбу, омываемый морями, уходит глубоко под воду, благодаря чему в его толще и разместился огромный адский комплекс, т. е. дно адских вместилищ совпадает по уровню с дном морским у подводной границы этого материка.

Автор «Энциклопедии Абхидхармы» отмечает, что его концепция адских местопребываний отличается от построений других учителей: он видит ад как восьмичленную вертикально ориентированную конструкцию, в которой более грозные ады расположены ниже менее ужасных.

Васубандху отмечает, что другие учителя (в частности, достопочтенный Маноратха) представляют восьмеричную адскую конструкцию расположенной всецело по горизонтали. Согласно этим представлениям, все адские местопребывания равно удалены вглубь от поверхности Джамбудвипы.

Свою космографическую модель инфернальных вместилищ автор «Энциклопедии Абхидхармы» строит по принципу горячий центр — холодная периферия. На каждом из восьми этажей подземного инфернального «сооружения» располагается в центре один основной «горячий» ад, окруженный четырьмя «дополнительными», а где-то на окраине — основной «холодный» ад (конкретная топография холодной периферии не указана).

Самый глубокий и поместительный горячий ад, именуемый Авичи, отстоит от поверхности Джамбудвипы на глубину в сорок тысяч йоджан, высота его стен — двадцать тысяч йоджан, т. е. по своей высоте Авичи равен сумме высот остальных семи горячих адов, расположенных последовательно друг над другом, — Пратапана, Тапана, Махарауравa, Рауравa, Сангхата, Каласутра, Санджива. Восемь ледяных периферийных адских обителей[33] также локализованы по вертикали — это Арбуда, Нирарбуда, Атата, Хахава, Хухува, Утпала, Падма, Махападма.

[33] Какие-либо описания холодных адов в тексте «Учения о мире» отсутствуют, Васубандху ограничивается лишь разъяснением того, что их названия обусловлены «изменением тел и звуками, которые издают живые существа под воздействием сильного холода» (АКБ, III, 5).

Какая совокупная деятельность живых существ порождает адские вместилища? Для ответа на этот вопрос необходимо иметь в виду, что центральный фактор всякой деятельности в абхидхармической концепции — это функционирование сознания. Греховная деятельность всегда обусловлена той установкой сознания, которая формируется под влиянием «корней неблагого», т. е. вражды, алчности и крайнего невежества (ложных воззрений). Дхармы подлости и бесстыдства усиливают энергетический компонент греховной деятельности.

Восемь этажей адского подземного сооружения — это местопребывания, где созревает кармический плод так называемых смертных грехов, т. е. безнравственных деяний, результатом которых выступает рождение в аду, неопосредованное промежуточным существованием (между смертью и новым рождением), — так говорит об этом Васубандху в «Учении о карме» (АКБ, IV, 80). В каком-либо из адских местопребываний созревают также и плоды деяний, «сходных со смертными грехами». Но только в зловещем Авичи находит свое кармическое разрешение плод деятельности тех, кто отсек «корни благого» в силу крайней приверженности ложным воззрениям, подчеркивает автор «Энциклопедии Абхидхармы».

В буддологической литературе утвердилось мнение, что носители буддийской религиозной идеологии уклонялись от лобовой критики чуждых им доктрин, что они предпочитали развенчивать учение о душе (атмане) либо в проповеди (т. е. просветительским методом), либо в процессе философского диспута, но никогда не оспаривали напрямую неприемлемые для них идеалы. Но изучение «Энциклопедии Абхидхармы» заставляет нас усомниться в справедливости подобного мнения. Васубандху, говоря об экстремальном выражении ложных взглядов, неукоснительное следование которым приводит к рождению в аду Авичи, указывает в качестве источника этих воззрений прежде всего веды — священные для всей брахманистской традиции тексты (АКБ, IV, 68), а также пураны и «дурные шастры» (т. е. небуддийские философские сочинения). Именно ложные воззрения, зафиксированные в ведах, глубоко воспринятые и доведенные в индивидуальном сознании до «высшей степени силы» (Васубандху), приводят к отсечению «корней благого» (АКБ, IV, 79). Критикуя брахманистскую установку на признание

абсолютного авторитета вед, учитель Васубандху прямо заявляет, что веды не есть источник Знания, поскольку именно в них и обретают идейную опору убийцы, воры, прелюбодеи и лжецы (АКБ, IV, 68), т. е. брахманы. Именно они освящают авторитетом своих юридических толкований применение смертной казни, практику конфискации имущества, именно они регламентируют безнравственную политическую прагматику (братоубийство, клятвопреступление, использование сводничества и проституции в политических целях, шпионаж, доносительство и т. п.) как норму государственного мышления и деятельности[34].

Это, в свою очередь, означает, что на брахманов ложатся грехи отнятия чужой жизни, воровства, лжи и прелюбодеяния, совершенные под их идеологическим водительством. Брахманы, согласно Васубандху, и сами собственными физическими, а не только словесными и ментальными действиями повинны в воровстве и прелюбодеянии, ибо они отчуждают в свою пользу шестую часть доходов всех сословий и практикуют обычай госава — ритуальную практику внебрачных сексуальных контактов (включая инцесты) ради обретения мужского потомства.

Таким образом, зловещее адское вместилище Авичи, если следовать обличительным рассуждениям автора «Энциклопедии Абхидхармы», предназначено исключительно для ортодоксального брахманства, теоретически обосновавшего процессы законоприменения, нормы внешней и внутренней политики, лично причастного к ритуальным практикам — бессмысленным либо преступным с буддийской точки зрения.

Думается, что приверженность Васубандху самой идее вертикального моделирования адов также в известной степени обусловлена его активным неприятием брахманских представлений об обществе. Освященная брахманистской идеологией социальная структура в Индии эпохи древности и раннего средневековья представляла собой иерархию четырех классов-

[34] Здесь имеются в виду разработанные учеными брахманами основы «царской науки» — науки управления государством, его внешней и внутренней политикой, зафиксированные в специальных трактатах (дхарма и артхашастрах). Согласно брахманистским воззрениям, в сфере «царской науки» политика должна быть свободна от традиционной морали: ради достижения государственных целей правитель свободен обращаться даже к таким методам, как убийство родителей или детей. До нашего времени дошел трактат «Артхашастра», приписываемый авторству Каутильи (предположительно I в. н. э.).

сословий (варн), брахманы в этой иерархии занимали высшее место, за ними следовали кшатрии (воинская варна), вайшьи (ростовщики, мелкие землевладельцы, скотоводы, ремесленники и т. п.). Мужчины этих трех варн обладали привилегией изучения вед и относились к категории дваждырожденных. Низшая варна — шудры — была полностью дискриминирована относительно причастности к ведическому знанию. Варновая структура исключала какую-либо вертикальную мобильность — ни богатство, ни дарования, ни заслуги не открывали пути наверх в этом как бы замерзшем социуме.

Пародия на способ организации этого социума легко угадывается в космографической модели адских местопребываний, представленной Васубандху. Нараки абсолютно не способны изменить свое мучительное существование — переместиться по вертикали в менее ужасные инфернальные обители, ибо сознание, пребывая в этих сферах космоса, временно заблокировано относительно перспективы развития.

Топография адских местопребываний. Что представляют собой адские местопребывания на каждом из восьми подземных уровней?

Как уже говорилось, Васубандху пользуется понятием «основные» ады (горячие и холодные) и «дополнительные». Ады именуются основными, поскольку именно в этих местопребываниях и рождаются нараки. Когда истекает срок, необходимый для «созревания кармического плода» в основных адах, нараки перемещаются по горизонтали в дополнительные ады и, исчерпав все мучения в каждом из этих местопребываний, умирают. В момент смерти нараки происходит возрождение «корней благого», утраченных в прошлом человеческом существовании, т. е. в состав четырех нематериальных групп включаются такие важнейшие для религиозного самопреобразования сознания дхармы, как не-вражда, не-алчность, не-ненависть. Утрачивая адскую несчастную форму существования, сознание снова обретает предпосылки духовного развития.

Васубандху отмечает, что иные буддийские учителя придерживаются относительно дополнительных адов другой точки зрения — отмучившись в основном аду, нараки «оседают» в одном из дополнительных адов, где и постигает их смерть. Иными словами, отличие позиции Васубандху состоит в том, что, согласно его представлениям, жизнь нараков состоит из пребывания в основном аду и путешествия по дополнительным адам.

Предлагая обобщенное описание основных горячих адов — и это очень важно подчеркнуть, — автор «Энциклопедии Абхидхармы» опирается на Слово Будды, а не на какие-либо иные свидетельства, которыми в избытке располагала народная буддийская традиция. Бхагаван познал все удаленное во времени и пространстве и представил это знание в текстах своих бесед и поучений. Все прочие свидетельства не могут служить источником истинного знания, ибо они — не более чем частный опыт.

Согласно Слову Будды, у каждого из основных горячих адов располагаются «шестнадцать дополнительных, четыре стороны и четверо ворот. Они разделены на [множество] отдельных вместилищ, окружены железной стеной и покрыты железным сводом.

Твердь в них из раскаленного железа, пылающего и искрящегося, а языки пламени распространяются не на одну сотню йоджан» (АКБ, III, 58). Таким образом, основные горячие ады подобны железным пыточным острогам, где господствует стихия огня и нестерпимый жар. Эти адские местопребывания полностью дистанцированы от органических — растущих и развивающихся — форм: здесь нет ни флоры, ни фауны, только удручающее однообразие железного жара.

Структура инфернальных переживаний, как это видно из текста Васубандху, чрезвычайно небогата — это либо непрерывные мучения, что характерно только для ада Авичи[35], либо мучения, перемежающиеся паузами. По самой космологической природе адских местопребываний ничто в них не может вызывать собственно приятных ощущений, ибо прошлая совокупная безнравственная деятельность живых существ способна породить только ужасные материальные сферы. Тем не менее, как говорит Васубандху, приятные ощущения в опыте нараков «не отрицаются» (АКБ, III, 587), поскольку факт паузы в череде пыток субъективно переживается как нечто чувственно положительное, «приятное» своим контрастом с предыдущим и последующим.

---

[35] Авичи означает «Без избавления», это указывает на факт непрерывности страдания. Паузы в мучениях, характерные для всех остальных адских местопребываний, описываются Васубандху на примере восьмого основного ада Санджива («Оживляющего»): «разрезанные или разрубленные на части тела погибают, [но затем] начинают дуть прохладные ветры, которые заново оживляют [находящиеся там] существа» (АКБ, III, 58).

Итак, структура инфернальных переживаний исчерпывается ощущениями муки — экстремально неприятного — и «приятным по контрасту», в то время как человеческий опыт охватывает собственно приятное (во всех регистрах чувствительности) — неприятное — нейтральное. Факт отсутствия нейтрального в структуре инфернальных переживаний весьма значим: структура адского опыта (мука либо иллюзия приятного по контрасту) исключает для нараков моменты ясности сознания — оно всегда замутнено и нестабильно в своем протекании. В человеческом опыте инфернальные переживания принципиально исключены — даже в трагических версиях этого опыта: человек страдает, но он не несчастен, поскольку именно для человека открыта благая перспектива Просветления. В контексте классической философии Абхидхармы адские местопребывания — это узилища, в которые способно лишь на время заточить себя сознание, одержимое враждой, алчностью и крайним невежеством.

Концепция жизненного цикла нараков, изложенная Васубандху, напрямую связана с описанием топографии дополнительных адов. Нараки «рождаются» в одном из основных горячих адов способом манифестации, т. е. они относятся к разряду «саморождающихся» живых существ. Этот способ рождения в случае нараков выглядит так: совершенно взрослые кромешники падают в хтонические сферы вниз головой и застревают именно в том местопребывании, которое и соответствует созреванию кармического следствия прошлой деятельности — «падают в ад вверх ногами и вниз головой» (АКБ, III, 15).

Отмучившись определенный срок в основном горячем аду, нараки оказываются у ворот этого местопребывания, ведущих в дополнительные инфернальные обители. Таких ворот, как уже говорилось, четверо — северные, восточные, западные и южные, что указывает на космологическую полноту и внутреннюю замкнутость основного ада. За каждыми воротами располагаются четыре дополнительных ада (т. е. в сумме их шестнадцать на каждом из восьми адских уровней). Эти ады, если можно так выразиться, типовые, на что указывают названия каждого из четырех типов этих местопребываний: Кукула — пытка тлеющими углями, Кунапа — погружение в зловонные нечистоты, Кшурамарга — причинение страданий острыми предметами, Вайтарани — смерть в кипящих соленых водах реки «Без перехода». Ни в одном из этих местопребыва-

ний, согласно Васубандху, нараки не оседают насовсем, продвигаясь последовательно к месту своей кончины.

Кукула — пространство, покрытое тлеющими углями. Здесь огонь теряет свою интенсивность. Кромешники бредут по этому полу, и их ноги по колено обугливаются до кости. Когда, пытаясь на время облегчить мучения, кромешники приподымают одну ногу, их плоть снова обретает прежний вид, чтобы в следующий момент — при неизбежном погружении в стихию медленного огня — сгореть. Вот оно, «приятное по контрасту» избегание страдания!

Покинув Кукула, нараки вступают в пределы ада Кунапа, являющего собой море нечистот, трупного разложения, кишащее опасными червями. Черви ужасны своим видом — их тела белы, а головы черны, иглообразные рты подобны клювам. Эти клюворотые создания язвят до кости плоть несчастных кромешников. Черви — агрессивная среда, пронизывающая тело нарака и одновременно окружающая его.

Но и у адской клоаки Кунапа есть берег, выводящий нараков в третий дополнительный ад — Кшурамарга. Собственно Кшурамарга — это путь, утыканный лезвиями. Бредя этой мучительной дорогой, кромешники оказываются как бы на лоне природы — под сенью леса Асипатра (Асипатравана — букв. «Мечелистный лес»). Здесь царит вечная железная осень: листья-мечи непрестанно падают с деревьев, отсекая своими лезвиями куски плоти несчастных. Но этим страдания не исчерпываются, ибо есть в Мечелистном лесу и адская фауна — собаки Шьямашабала, пожирающие еще трепещущую отсеченную плоть.

За Мечелистным лесом открывается еще одна область третьего дополнительного ада Кшурамарга — Аяхшалмаливана (букв. «Лес железных шалмали»). Железные деревья шалмали[36] покрыты шипами в шестнадцать пальцев длиной, обладающими способностью проворачиваться вокруг своей оси. В этом лесу нараки без всякого внешнего принуждения осуществляют некую чрезвычайно абсурдную программу — начинают лазать по деревьям вверх и вниз. При этом шипы, благодаря своей способности вращаться, всегда оказываются в опасной для тел кромешников позиции. От их уколов нельзя уклониться

[36] Шалмали — название дерева, упоминающегося в текстах Ригведы; оно было известно с древнейших времен в индийской традиционной медицине как целебное растение («порошок шалмали» употребляется для врачевания инфицированных ран).

еще и потому, что вороны, населяющие Аяхшалмаливана, выклевывают глаза несчастным и проглатывают их. Шипы шалмали и железные клювы инфернальных ворон — вот орудия телесных мучений, которым подвергаются здесь нараки. Адская флора и адская крылатая фауна действуют в Лесу железных шалмали заодно, кромешники же предстают перед нами как существа, ослепленные в прямом и переносном смысле, ибо их страдания возникают в процессе лазанья по деревьям, хотя никого не понуждают к этому бессмысленному занятию.

Еще раз подчеркнем, что Путь, утыканный лезвиями, Мечелистный лес и Лес железных шалмали в совокупности и составляют третий дополнительный ад, обладающий единым пыточным свойством — причинять мучения посредством соприкосновения железного острия и плоти. Это и лезвия на дороге, и листья-мечи, и зубы Шьямашабала, и шипы шалмали, и клювы ворон, приносящие несчастным наракам однотипные страдания.

Четвертый дополнительный ад — река Вайтарани, на берегах которой оказываются кромешники в конце своего чудовищного маршрута. Вайтарани — непреодолимая водная преграда, ее русло наполнено соленым кипятком. В Вайтарани нет брода, но и вплавь одолеть эту реку невозможно: куда бы ни поплыли несчастные — вниз по течению или против него, поперек ли, — их тела свариваются в соленых кипящих водах, «подобно зернам риса и сезама» (АКБ, III, 59). Адские стражники, вооруженные мечами, копьями и палицами, препятствуют любым попыткам нараков выбраться на сушу. Вайтарани как защитный ров окружает всю горизонтальную совокупность инфернальных местопребываний, примыкающих к основному горячему аду.

Адские местопребывания в идеологическом дискурсе Васубандху. Топография адских обителей, как она излагается в тексте «Энциклопедии Абхидхармы», и описания инфернальных времяпрепровождений интересны прежде всего тем, что в них сквозит злая пародия на некоторые концептуальные брахманистские идеи, отнюдь не чуждая идеологическому дискурсу Учителя Васубандху[37]. Разумеется, характеристики

[37] Автор «Энциклопедии Абхидхармы» не только объявляет веды идейной апологией убийства, воровства, лжи и прелюбодеяния, о чем мы уже говорили ранее, но и в форме горького сарказма осмеивает Ишвару — Творца вселенной (АКБ, II, 64), утверждая буддийский антикреационизм.

адских вместилищ вовсе не являются плодом литературной работы автора «Энциклопедии Абхидхармы», все они почерпнуты из буддийской канонической литературы. Однако инфернальная тематика представлена в Каноне значительно объемнее и более детализирована. Так, Васубандху ничего не говорит ни о конкретной топографии основных холодных адов, ни о тех пытках, которым подвергаются в этих вместилищах нараки, хотя подобные сюжеты и рассматриваются в сутрах.

Автор «Энциклопедии Абхидхармы» в своих описаниях ада осмеивает прежде всего те доминанты брахманистской аскетической практики, которые рассматривались буддистами в качестве радикально неприемлемых.

Буддийские теоретики придерживались концепции «среднего пути», исключавшего крайние формы тапаса (брахманистских техник тела, направленных на обуздание «я») — долговременное стояние на одной ноге, пребывание под палящими лучами солнца, ношение мокрой одежды в холодные сезоны года и т. п. Подобные техники тела рассматривались абхидхармистами как абсурдные, ведущие к укреплению гордыни, т. е. контрпродуктивные в религиозном отношении. Этим бессмысленным действиям буддисты противопоставляли идею духовного самосовершенствования в режиме разумного ограничения, исключающего что-либо экстремальное. В описаниях адских вместилищ мы как раз и не обнаруживаем ничего нейтрального — одни крайности, на что и указывает присутствующая в инфернальной топографии взаимодополнительность восьми основных горячих и восьми основных холодных адов. В горячих раскаленное железо искрит и обдает громадными языками пламени, в холодных тела кромешников заледеневают, обретая диковинные формы.

Дополнительные ады также являют собой карикатуру на брахманистский тапас: в аду Кукула нараки стремятся максимально продлить стояние на одной ноге, напрасно пытаясь избежать неминуемого погружения в горячие угли; в Лесу железных шалмали несчастные мученики без внешнего принуждения лазают по деревьям, шипы которых язвят их плоть, но это умерщвление плоти отнюдь не ведет к какому-либо духовному прогрессу — кромешники теряют зрение и тем самым утрачивается способность адекватной ориентации.

Думается, что буддийская пародия на брахманистский тапас, содержащаяся в описаниях дополнительных адов, специально подчеркнута использованием термина вана — лес. «Пребывание в лесу» (ванапрастха), аскетическое отшельничество — одна из четырех нормативных стадий жизни брахмана, предусмотренная в дхармашастрах[38]. Единственная цель такого отшельничества — достижение освобождения, а тапас — исключительный удел брахмана-ванапрастха. Именно в этой стадии жизни и должны быть реализованы все те экстремальные техники тела, которые расценивались абхидхармистскими теоретиками как принципиально лишенные смысла и даже вредные (в религиозном отношении) занятия. Ад Кшурамарга — это мучительный путь в никуда, ибо рассечение плоти острыми предметами не только не приближает кромешников к освобождению, но лишает их даже зрения.

Образ Шьямашабала, зловещих собак, пожирающих куски трепещущей плоти нараков, также по своей сути пародиен. Как мы помним, в ведийской мифологии Шьямашабала — это собаки царя мертвых Ямы, стерегущие тропу в мир «отцов», т. е. существа, пребывающие на границе сфер профанного и сакрального. Ничего подобного мы не обнаруживаем в описании Мечелистного леса, где Шьямашабала отведена механистическая функция инструмента адских пыток и не более того. Если трактовать дополнительные адские местопребывания как саркастическую метафору ванапрастха, можно сделать вывод, что брахманистский тапас приравнивался теоретиками Абхидхармы к абсурдному медленному самоубийству — к пути смерти, а не пути освобождения (т. е. победе над смертью и страданием).

Особый интерес представляет, на наш взгляд, четвертый дополнительный ад — кипящая соленая река Вайтарани. В индуистской мифологии ада русло Вайтарани ведет из мира людей в хтонические местопребывания. Родственники покойного приносили в дар брахману корову. Согласно традиционным представлениям, держась за хвост этой коровы, умерший только и может преодолеть Вайтарани и достичь столицы Ямы, где его ждет посмертный суд и определение кармической участи. В буддийской трактовке, изложенной

[38] Подробно о дхармашастрах см.: Самозванцев А. М. Правовой текст Дхармашастры. М., 1991.

Васубандху, Вайтарани — конечный пункт существования нараков, ибо в ее кипящих водах тела кромешников свариваются «подобно зернам риса и сезама». Упоминание риса и сезама не случайно. В разделе XVIII Атхарваведы (вошедшем в индологическую литературу под названием «Книга мертвых») рис и сезам упоминаются в связи с похоронными ритуалами: зернами сезама посыпается солома, приготовленная для поднесения на ней «отцам» поминальной пищи, рисовые зерна — жертвенная пища «отцов». Иными словами, рис и сезам указывают на связанные со смертью брахманистские ритуальные контексты.

Река Вайтарани в индуистской мифологии обладает амбивалентной семантикой: в Махабхарате Вайтарани, «труднопреодолимая для грешников», отождествляется с той частью русла священной Ганги, которая уходит в хтонические бездны; одновременно с этим упоминается и «священная» Вайтарани, протекающая в стране Калинга, — омовение в ее водах способно очистить от следствий греховных деяний. В тексте Васубандху Вайтарани не начало инфернального маршрута, а его конечный пункт, и гибель кромешников в соленом кипящем потоке знаменует собой возрождение «корней благого» и тем самым открывает для сознания временно заблокированную благую перспективу.

Рис и сезам в брахманистской традиции маркируют переход из мира людей в мир «отцов». Однако для абхидхармиста брахманистские погребальные ритуалы, как и всякая ритуальная деятельность, бессмысленны, они — не более чем манифестация крайних форм невежества. Уподобляя несчастных нараков зернам риса и сезама в кипящем котле, автор «Энциклопедии Абхидхармы» устраняет какую-либо сакральную значимость риса и сезама, говоря «...свариваются подобно зернам сезама, риса и т. п., брошенным в котел с кипящей водой» (АКБ, III, 59). Рис и сезам этим «и т. п.» приравниваются к любой профанической пище.

Итак, согласно Учителю Васубандху, в хтонических местопребываниях не происходит ничего сакрального — умершие не попадают туда по руслу подземной Ганги, держась за хвост ритуальной коровы, им не предстоит явиться на суд в столицу божественного Ямы, да и суда никакого нет. Брахманистский похоронный ритуальный комплекс лишается какого-либо смысла вообще, поскольку лишь прижизненная деятельность — благая или неблагая — есть единственный

фактор, ответственный за «качество» нового рождения. Ритуальная пища, подносимая «отцам» и богам, никого не кормит, ибо, будучи физической пищей, она предназначена для поддержания человеческого существования (АКБ, III, 41). Санкционируя абсурдное растрачивание пищевых ресурсов, брахманы лишь способствуют укоренению людей в невежестве и тем самым инициируют деятельность, кармический плод которой созреет, скорее всего, в аду. Факт смерти для философа-абхидхармиста не содержит в себе ничего сакрального, это всего лишь разрушение группы материи, сознание же, подобно свету лампы, пронизывающему тьму, следует от прошлого рождения к будущему.

Образ хтонического Ямы весьма опосредованно связан в тексте Васубандху с адскими местопребываниями: Яма не царь «отцов» и тем более не бог. Подземный Яма определяется Васубандху как властелин голодных духов (претов). Однако в адских местопребываниях функционируют некие «ракшасы Ямы». Васубандху упоминает также и о «хранителях адов». Кто эти персонажи? Из приводимой Васубандху дискуссии мы узнаем, что ракшасами Ямы абхидхармисты называли «тех, кто, повинуясь приказам Ямы, бросает живые существа в [различные] ады, но не тех, кто подвергает их там страданиям» (АКБ, III, 59). По-видимому, именно хранители ада и подвергают кромешников пыткам, однако эксплицитно этот вопрос в «Учении и мире» не разъясняется.

О природе ракшасов Ямы абхидхармистами велись споры: Ашвагхоша (в тексте Васубандху он именуется достопочтимым Дхармасубхути) полагал, что ракшасы Ямы в прошлой своей жизни испытывали удовольствие от жестоких действий, грехов, радовались страданиям других. Иными словами, согласно Ашвагхоше, «ракшасы Ямы» — это живые существа, и следствия их деятельности в адских местопребываниях созревают там же. Хранители ада живыми существами, согласно воззрениям хинаянских учителей школ раннего буддизма, не являются, а их действия имеют сугубо механистический характер. К разряду хранителей ада, по-видимому, следует отнести и собак Шьямашабала, и ворон, выклевывающих и съедающих глаза кромешников в Лесу железных шалмали, и клюворотых червей из адской клоаки Кунапа, и вооруженных стражников на берегах Вайтарани.

Интересно, что кромешников бросают в адские местопребывания ракшасы Ямы, т. е. царя претов. Как мы помним, нараки относятся к разряду саморождающихся — они, попросту говоря, объявляются в хтонической сфере. Какую же роль могут играть ракшасы Ямы? Васубандху этот вопрос не затрагивает. Остается предположить, что царь претов с помощью своих подручных локализует появление кромешников в каждом из основных адов — ведь кромешники-то падают в хтонические сферы вниз головой. Таким образом, космологические миры нараков и претов оказываются функционально связанными, но содержательно эта связь в «Энциклопедии Абхидхармы» не анализируется.

Необходимо сказать несколько слов и о таком дополнительном инфернальном местопребывании, как ад Кунапа. Мифология хтонических сфер, наполненных нечистотами, темных и смердящих, получила развитие в джайнской космологии. Является ли ад Кунапа аллюзией на эту мифологическую сюжетику? Или наполненная клюворотыми червями инфернальная клоака, изображенная Васубандху, лишь призвана усилить интерпретацию брахманского тапаса как пути смерти? Возможно, автор «Энциклопедии Абхидхармы», следуя канонической традиции, реинтерпретировал джайнскую идею и представил ее лишь в качестве фрагмента буддийской инфернальной топографии. Это не противоречит и другому нашему предположению. Осмысление червей как магической стихии, противостоящей людям, обрело свое ритуальное выражение в заговорах Атхарваведы. Практика брахманских ритуальных заговоров, обращенных к древним риши Агастье, Атри, Канве, Джанадагни, бессильна против адских червей Кунапы, ибо абсурдна и бессмысленна, согласно абхидхармистским воззрениям, вся основанная на ведах ритуальная деятельность.

* * *

Итак, в чем же состоит типологическое сходство и типологическое различие христианских и буддийских представлений об аде?

И в буддийской, и в христианской традициях ад есть следствие греховной человеческой деятельности. В буддизме наступление этого следствия не опосредовано решением трансцендентной инстанции, в то время как в христианстве попаданию души в ад первоначально предшествует так называемый Частный Суд.

Согласно буддийским представлениям, принципиально отрицающим существование субстанциальной души, сознание, обремененное прошлой безнравственной деятельностью, идет к новому рождению в аду. Обитатели ада — нараки — существа материальные, испытывающие телесные муки, они относятся к разряду «саморождающихся». Связь сознания с материальной оболочкой нараков имеет временный характер: нараки смертны, и в самый момент смерти в адских местопребываниях происходит «исправление» сознания — возрождение корней благого.

Испытав адскую форму существования, сознание вновь обретает перспективу религиозного прогресса. В христианской традиции подобная перспектива для душ, оказавшихся вследствие нераскаянных грехов в аду, отсутствует, ибо земная жизнь дается один раз.

В космологическом отношении проблема локализации ада обусловлена установками в сфере познания и ставится в этих двух традициях принципиально по-разному. В христианстве познавательные возможности человеческого разума ограничены — рациональное познание сферы трансцендентного ему недоступно.

Свидетельства о реальности ада — результат Божьей милости. Буддийская традиция в ее абхидхармистской версии ориентирована на полную познаваемость космоса. Ад, как и божественные сферы, относится к области имманентного. Христианское богословие отчетливо указывает лишь на хтоническое местоположение ада, но не на его конкретную космографию. Абхидхармистская концепция предлагает не только отчетливую космологическую модель буддийского инферно, но и указывает его метрические характеристики и точную локализацию.

В обеих традициях ад расположен под землей, но абхидхармисты упоминают также о существовании частных инфернальных обителей и на ее поверхности, что полностью исключено в системе ортодоксальной христианской мысли.

Буддийские теоретики сталкивались с необходимостью компромисса между строгой философской концептуализацией и народными верованиями, тяготевшими к религиозной мифологической образности. Зыбкость этого компромисса отчетливо видна в попытках осмысления таких мифологических персонажей, как ракшасы Ямы и хранители ада. Статус этих персонажей, присутствующих в литературе сутр, с трудом

делается доступным процессу логико-понятийной концептуализации. Ортодоксальная христианская доктрина была свободна от подобных затруднений; существование злых духов, ввергающих души грешников в ад, не требовало какого-либо теоретического осмысления. Церковная традиция опиралась в этом вопросе на Святое Писание и многочисленные свидетельства.

* * *

«Энциклопедия Абхидхармы» обозначает претов как неблагую форму существования. Напомним, что «форма существования» в трактовке Васубандху — то, «к чему идут в соответствии с кармическим следствием» (АКБ, III, 4). Таким образом, кармическое следствие — обретение нового рождения в форме прета (голодного духа) — обусловлено действиями, накопленными в предыдущей форме существования. Васубандху подчеркивает закономерность обретения неблагой формы нового рождения, но не живописует собственно наполнение этой формы существования, в данном случае — прета.

Концепция закономерности обретения кармического следствия, представленная Васубандху в философском языке буддийского учения о психокосмической причинности, именно в силу обоснования непреложности содержала предпосылки использования этого пласта буддийского философствования в памятниках, адресованных мирянам. Разумеется, эта концепция трактуется в них с использованием ярких примеров, призванных удержать паству в поле доктринально одобряемых действий и препятствовать не-буддийскому способу действия на всех уровнях — поведенческом, вербальном, ментальном. Картина бытования живых существ в неблагоприятных формах существования, в данном случае — в форме претов, — воздействуя на религиозное воображение верующего, способствовала актуализации установки на благое в буддийском смысле. То, что просвещенный монах постигал посредством достаточно сложных интеллектуальных приемов, мирянину должно было стать доступным через назидательное повествование, смысловым стержнем которого являлось педалирование строгого соответствия конкретного неблагого деяния и негативного следствия в будущем рождении.

Такой памятник, как «Три мира короля Руана», именно в разделе, посвященном описанию претов, с максимальной пол-

нотой демонстрирует принцип непреложности обретения неблагой формы рождения как закономерного следствия не-буддийского образа действия[39].

Внешний характерный облик претов и тип страдания обусловлен их алчностью как доминантой психической жизни и деятельности в предшествующем рождении. Их рта не достигает ни единое рисовое зерно, ни капля воды. Иные из них так худы, что совершенно не имеют плоти, а только кожу и кости. У иных живот огромен, а рот — как игольное ушко. Их глаза глубоки и круглы и как будто вылезают из орбит, волосы спутаны. Их тело ничем не прикрыто всю жизнь, так как у них нет ни кусочка ткани, и издает скверный запах. В их сознании — постоянная спутанность, они все время кричат и стонут, поскольку страстно желают пищи. У них совершенно нет сил, и они вповалку лежат на спине, пока не услышат голос, приглашающий отведать риса и воды. Тогда преты пытаются подняться, но все их усилия тщетны, они снова падают, кто на спину, кто на живот. И этот призыв они слышат не единожды, но в течение тысячи лет. Когда же им удается приблизиться на зов, они не находят ни риса, ни воды. Тогда они громко стенают и снова валятся на землю[40]. После живописания страданий претов от голода и жажды Ли Тхаи начинает объяснять, что послужило причиной такой посмертной мизерабельности живых существ. Новое рождение среди такого вида претов обретают люди, при жизни испытывавшие зависть к чужой собственности и страстное влечение к обладанию ею. Они были жадными и никогда не подавали милостыни и удерживали от этого других, присваивали себе собственность монахов. Каждый, кто при жизни вел себя подобным образом, указывает Ли Тхаи, непременно в будущем будет претом — голодным духом[41].

Направленность этого поучения двуаспектна: предостережение от аффекта зависти и подталкивание к образу действия согласно буддийской добродетели даяния. То, что объектом зависти Ли Тхаи рассматривает только собственность, в том числе собственность монахов, свидетельствует о социальном контексте, который может быть усмотрен и в других разделах

---

[39] Ли Тхаи выявляет несколько классов «страдающих духов», но мы рассмотрим только тех, чье рождение обусловлено тремя причинами — алчностью, злобой, неведением. Three Worlds... P. 95.

[40] Three Worlds... P. 96–97.

[41] Op. cit. P. 98.

«Трех миров». Речь, скорее всего, идет не о личной собственности монахов (доктринальный нонсенс), а об имуществе монастырей.

Иной вид претов таков: их тела божественно прекрасны, но рот — как у свиней. Они страшно голодны, но не находят никакой еды. Их тела прекрасны, потому что они были посвящены в монахи и соблюдали дисциплину предписаний. Их рот подобен свинскому, потому что они дурно отзывались о своих наставниках и монахах, соблюдающих предписания.

Другие тоже имеют прекрасные тела, но их лица изъедены червями, и изо рта исходит зловоние. Это те, кто в бытность человеком сначала соблюдал заповеди, а потом стал критиковать монахов и сеять вражду между ними.

Одна из разновидностей претов в женском облике всегда обнажена, их тела смердят изо всех пор, их пожирают мухи, они очень тощие и постоянно страдают от жестокого голода, но не могут найти никакой еды. Они рождают семь младенцев и поглощают их, но не могут насытиться. Тогда они снова рождают семерых младенцев, но и ими не насыщаются. Такая кара уготована женщинам, дававшим беременным снадобье для изгнания плода и клявшимся в том, что они этого не совершали, как раз теми карами, какие упомянуты выше[42].

Другой вариант воздаяния уготован женщинам, которые, видя, как их мужья в виде милостыни подают монахам рис, воду и одежду, говорили: «Пусть рис и вода обратятся в нечистоты, а одежда — в раскаленное железо, которое будет жечь тебя всякий раз, как ты решишь отдать это как милостыню». Поэтому в облике голодного духа, уродливого и обнаженного, эти женщины жестоко страдают от голода, ибо рис и вода, когда они тянутся за ними, превращаются в нечистоты, а одежда — в раскаленное железо, которое жжет их.

Крайние формы скупости, выражающиеся в том, что скряга никогда не подавал милостыни и препятствовал в этом другим, имеют следствием новое рождение голодным духом, не могущим насытиться, поскольку ни рисовое зерно, ни капля воды не попадают в его желудок.

Нечестные торговцы рисом, подмешивавшие некачественное зерно к добротному, обретают следующее рождение голод-

[42] Op. cit. P. 99–100.

ным духом, который вечно обеими руками зачерпывает горящий плохой рис и высыпает его себе на голову[43].

Те, кто били своих родителей по голове рукой, палкой или иным образом, в облике голодного духа вечно претерпевают удары по голове раскаленной дубиной.

Отказавшие просителю в пище и дававшие ложную клятву в том, что у них совершенно нет ничего, говоря, что «если я лгу, пусть я буду постоянно есть испорченную дурно пахнущую пищу», именно это и получают в следующем рождении. Те женщины, которые тайком отрезали куски мяса, им не принадлежащие и поедали их, и давали, когда их уличали, ложную клятву такого содержания: «если я сделала это, пусть я потом буду отрезать куски своего тела и есть их», обретают новое рождение голодным духом, который острыми, как нож, ногтями, отделяет куски от собственного тела и поедает их.

В приведенных сюжетах о воздаянии, как они представлены в «Трех мирах короля Руана», четко прослеживается два аспекта: буддийский и социальный. Таким образом, буддийская доктрина используется Ли Тхаи как основа регуляции социальной жизни.

Элемент наставительности и суггестии связан с подчеркиванием неотвратимости обретения нового рождения именно среди голодных духов. Согласно совершенно конкретным прегрешениям обретается и конкретная кара.

Ли Тхаи также рассматривает варианты нового рождения среди претов тех, кто не был полностью грешен, но и не следовал предписаниям в полной мере. Так, охотники, днем истреблявшие оленей, а ночью выполнявшие предписания буддийской дисциплины, обретя новое рождение среди претов, днем подвергаются нападению собак, гигантских, как слоны, и тяжко страдают, а ночью в облике небожителей предаются увеселениям вместе с небожительницами[44]. Данный сюжет подчеркивает симметрию греха / воздаяния совершенно лапидарным образом: если грешил днем, то днем и страдаешь, соблюдал заповеди ночью — ночью наслаждаешься. Отметим, что данная трактовка не совпадает с «Энциклопедией Абхидхармы», где ряд занятий, в том числе охота, не предполагает следования дисциплине вообще.

[43] Op. cit.
[44] Op. cit. P. 101.

Ли Тхаи, через все сочинение проводящий идею благого буддийского правителя, рассматривает и посмертные кары, предназначенные неправедным чиновникам и царям. Так, среди голодных духов рождаются алчные взяточники. Они украшены золотом, серебром, драгоценными камнями, их сопровождают десять тысяч женщин. Но они тяжко страдают, так как не могут добыть никакой пищи, и острыми, как нож, ногтями терзают свое тело и поедают его. Помимо взяточничества, они лгали, действовали не по закону, правых считали виноватыми, а виноватых — правыми. Ли Тхаи делает этот сюжет особенно развернутым. Благочестивый правитель в день покаяния (упошадха) призывает чиновников и знатных граждан и интересуется, как они соблюдают заповеди.

Ли Тхаи интерпретирует наказание неправедных чиновников, исходя из своей концепции благого буддийского правителя, который в своей деятельности руководствуется принципами буддийской дисциплины мирянина[45].

Неправедные губернаторы, не сумевшие организовать ход дел в своей провинции согласно Учению, обретают новое рождение как отдельный вид претов, имеющий характерные признаки. Их тела огромны, как гора, волосы спутаны, ногти на руках и ногах остры, как ножи или мечи. Когда части их тел соприкасаются, раздается удар грома, и пламя начинает пожирать их[46].

Прегрешения против сангхи также имеют следствием рождение среди претов. Голодными духами становятся те, кто под видом подаяния давал монахам испорченную пищу, подсовывал монахам запрещенные виды пищи (мясо слонов и других животных) под видом разрешенных, лгал монахам, оскорблял монахов и праведных мирян. Отсутствие сострадания к бедным, алчность к чужой собственности приводят к этой же несчастной форме рождения.

Преты (голодные духи), согласно «Энциклопедии Абхидхармы», принадлежат к обитателям чувственного мира (АКБ, III, 1). По типу рождения они — саморождающиеся (АКБ, III, 9), т. е. их тела не проходят стадий развития, а сразу возникают со всеми органами, частями и членами. Васубандху инкорпорирует сюжет о некой прети, пожирающей

[45] Op. cit. P. 102.

[46] Op. cit. P. 105.

пять сыновей ночью и пять — днем, но не могущей при этом утолить свой голод (АКБ, III, 9). Напомним, что у Ли Тхаи типологически сходный сюжет обрамлен множеством инфернальных подробностей. Васубандху не дает специального описания претов, ограничиваясь обозначением их как «утвердившихся в ложном» наряду с обитателями адов и животными (АКБ, III, 44). Их местопребывание расположено под землей — на пятьсот йоджан под континентом Джамбудвипа, и там же находится столица претов, где располагается их царь Яма. Именно отсюда преты распространяются в другие места (АКБ, III, 59).

Васубандху подчеркивает, что некоторые из голодных духов «пользуются поистине божественной славой», обладая великими паранормальными способностями. Об остальных видах претов, указывает автор «Энциклопедии Абхидхармы», сообщается в Авадане претов[47].

Исчерпание такой формы существования живых существ, как преты, соотнесено с началом кальпы разрушения. Исчезновение животных и претов в «Энциклопедии Абхидхармы» рассматривается по аналогии с адскими существами (АКБ, III, 90). Применительно к претам это означает, что когда в их местопребываниях не остается ни одного прета (они только умирают в них, но не рождаются, т. е. живые существа перестают обретать новое рождение среди претов), то разрушается и их вместилище. Если у кого-то в этот космический период остается следствие прошлой деятельности, которое с неизбежностью должно быть исчерпано в мире претов, то это живое существо ввергается в соответствующее вместилище другой мировой системы. Именно такая схема дается Васубандху относительно обитателей адов, а исчезновение претов и животных, как уже было сказано, должно быть рассмотрено по аналогии.

В процессе воссоздания мира (период кальпы созидания) воссоздается и местообитание претов вместе с ними. Но поскольку Васубандху указывает, что «кто погибает последним, появляется первым» (АКБ, III, 90), то преты соответственно как рассеявшиеся вслед за обитателями адов, которые первыми вступают в фазу космической декомпозиции, воссоздаются предпоследними.

---

[47] Здесь имеется в виду ряд канонических текстов, входящих в последний раздел Сутра-питаки — в Кшудрака-агаму, которая и включает «Повествование о претах».

Поскольку о местообитании претов указывает только его локализация по вертикали (под Джамбудвипой), а собственно эта форма существования живых существ непосредственно примыкает к адской, неблагой, Васубандху интерпретирует ее достаточно кратко. Но в то же время, как неотъемлемый компонент буддийского психокосма, преты указываются в принципиально значимых позициях «Учения о мире» — способ рождения, местообитание, способ разрушения. По-видимому, на претов могут быть распространены суждения, высказываемые относительно обитателей адов, поскольку они тождественны в главном — это неблагая форма рождения, обретенная живым существом как закономерное следствие неблагих путей деятельности.

* * *

Васубандху помещает животных в чувственный мир наряду с обитателями ада, претами, людьми и шестью видами обитателей небес. Животные — одна из форм существования живых существ. По типу рождения животные бывают рожденными из яйца (Васубандху перечисляет разные виды птиц), из матки (слоны, лошади, коровы, буйволы, ослы, кабаны и прочие), из «выпотевания [Великих элементов], например черви, насекомые, пчелы, комары и прочие» (карика 8 «Учения о мире»).

Примечательно, что относительно тех животных, процесс рождения которых был доступен визуальному наблюдению, Васубандху высказывается как грамотный натуралист, в то время как относительно насекомых, процесс рождения которых недоступен визуальному наблюдению, утверждается об их происхождении от испарений. Саморождающиеся животные — это наги, гаруды и прочие. Саморождающиеся существа, поясняет Васубандху, возникают сразу со всеми частями тела и нормально функционирующими органами (АКБ, III, 8).

Продолжительность жизни животных не установлена, но максимальная — одна кальпа. Васубандху подкрепляет это ссылкой на авторитетное свидетельство о восьми великих нагах, поддерживающих землю (АКБ, III, 83), которые живут одну кальпу.

Что же обусловливает рождение среди животных, т. е. в неблагой форме существования? Васубандху отвечает на этот вопрос следующим образом: совершение действий, имеющих

своим непременным результатом рождение в адской форме существования, свойственное «утвердившимся в ложном» (АКБ, III, 44). Принципиально важно, что рождение в форме животного приравнивается Васубандху к адскому. Кто такие «утвердившиеся в ложном», можно понять через определение истинности. Полное устранение влечения, враждебности, заблуждения, всех аффектов — непреложные аспекты истинности. Следовательно, утвердившиеся в ложном — обладают противоположными свойствами, т. е. влечением, враждебностью, заблуждением, аффектами. Именно ложное и обусловливает, по разработке автора «Энциклопедии Абхидхармы», рождение среди обитателей ада, претов и животных. В такой трактовке истинности — ложности четко просматривается ее доктринальная обусловленность. Действия, совершаемые утвердившимися в ложном, неизбежно приводят их к неблагой форме существования, ибо мотивация этих действий и собственно направленность несовместимы с буддийским представлением о благом. Совмещение истины и блага и есть показатель доктринальной обусловленности трактовки причин попадания в адские формы существования.

В контексте буддийского учения о времени животным уделено одно скупое упоминание. В течение кальпы разрушения, когда происходит рассеяние живых существ и их вместилищ, первыми исчезают животные, обитающие в Великом океане, а домашние — рассеиваются вместе с людьми (АКБ, III, 90).

Васубандху не специфицирует форму рождения животных в ряду иных видов неблагой формы существования.

Мифопоэтический контекст лишь намечен упоминанием нагов и гаруды, а также специфической трактовкой функций слона и лошади.

Два вида животных — слон и лошадь — рассматриваются Васубандху в связи с перечислением атрибутов вселенского правителя — Чакравартина. Слон и лошадь — два из семи сокровищ Чакравартина, появляющихся в мире в связи с ним (АКБ, III, 96). Чтобы родиться в связи с Чакравартином, живое существо должно накопить соответствующие следствия прошлой деятельности, приводящие к такому благому результату.

Наги, гаруды (мифологические существа), слон, лошадь в трактовке Васубандху не являются репрезентами животных как неблагой формы существования.

В позднейших памятниках буддийской традиции, имеющих целью не логико-дискурсивную, а пропагастическую интерпретацию доктрины, неблагое рождение в виде животного рисуется с той назидательностью, которая необходимо присутствует в религиозных сочинениях, адресованных простодушной пастве. Приведем некоторые примеры.

Памятники китайской буддийской традиции, особенно те, в которых отражен мировоззренческий комплекс простонародного буддизма, акцентуировали дихотомию истина — благо / ложное — неблагое и в яркой образной форме живописали, как те или иные прегрешения против буддийского нормативного представления о благом приводили к обретению нового рождения в облике конкретного животного.

Так, китайский короткий рассказ — сяошо, в жанре которого были написаны многие буддийские миниатюры назидательного характера, зафиксировал трактовку рождения животным в контексте воздаяния за доктринально неодобряемые действия. В целях лучшего усвоения и наглядности устанавливается четкое соответствие прегрешения и рождения конкретным животным или даже насекомым. Обратимся к такому автору, как Ван Янь (V в.)[48]. В миниатюре «О том, как Чжао Тай побывал в загробном мире» подробно указаны конкретные виды воздаяния за грехи: губителям живых существ определено родиться вновь бабочками-поденками, срок жизни которых — один день (отнявший чужую жизнь обретает форму рождения, характеризующуюся крайне малой продолжительностью жизни), грабителям и разбойникам — баранами и свиньями, приготовленными на убой (симметрия состояния жертвы), должникам и ростовщикам — мулами, овцами и лошадьми (животными, относительно которых имеет место использование) и т. д.

Дурное отношение к животным, их убийство (подвид греха отнятия чужой жизни) также карается строго определенным образом. Герой другой миниатюры — «Как Жуань Чжицзуна отучили от рыбной ловли» сообщает о своем видении посмертного воздаяния за любовь к рыболовству: с него сдирают кожу, тело разделывают на кусочки, варят и жарят, как если бы он сам был выловленной рыбой, приготовляемой в пищу. Праведник в этом видении наставляет его: даже ничтож-

[48] Ван Янь. Вести из потустороннего мира. Буддийские короткие рассказы V в. Пер. с кит. М. Е. Ермакова. СПб., 1993.

ных по размеру живых существ, например насекомых, нельзя убивать. Вполне закономерно, что миниатюра завершается сообщением о том, что впредь герой не ловил рыбу.

Лапидарность этих текстов, их крайняя конкретность приурочены к возможности восприятия доктрины той частью буддийской общины, которая была далека от утонченного интеллектуализма просвещенных монахов, постигавших ее с помощью логики, а не наглядных примеров.

Памятник тхеравадинской тайской буддийской традиции, известный под названием «Три мира согласно королю Руану», авторство которого приписывается тайскому правителю Ли Тхаи (XIV в.), в соответствующих разделах космологической картины дает свой вариант трактовки рождения в форме животного и яркие описания видов животных, в которых отчетливо прорисовываются черты мифопоэтической традиции и намечены имплицитные отсылки к собственно буддийским интерпретациям мифологических существ.

Одно из базовых положений абхидхармистского учения о мире — объединение в пределах чувственного мира четырех форм существования живых существ — обретает в «Трех мирах короля Руана» оригинальную интерпретацию. Люди делятся на четыре класса: собственно люди; подобные обитателям ада, претам, животным. Здесь, полагаем, имеет место буквальная трактовка идеи психокосма, т. е. тождества формы существования живых существ и определенного состояния сознания.

Кто же подобен животным в таком случае? Ли Тхаи относит к ним не различающих добра и зла, говорящих без изъявления доброты и участия, пренебрегающих правилами, жестокосердных, не уважающих старших, не почитающих родителей и учителей, не любящих своих собратьев, тех, кто постоянно делает зло. Здесь поаспектно перечисляется отсутствие необходимых для существования в качестве человека буддийских добродетелей[49]. Иными словами, человек, имеющий неблагие в буддийском смысле сознание и способы действия, подобен животному и по сути не представляет собой человека в полном смысле слова. Это, так сказать, животные в обличье людей.

Однако человек может обрести новое рождение в виде животного, если в бытность его человеком он был невежественным.

[49] См.: Three Worlds..., P. стр. 123.

Невежество в данном случае также следует понимать в доктринальном смысле — неразличение подлинной природы реальности, незнание Четырех Благородных истин. Усиление негативного отношения к невежеству достигается следующим образом: говорится, что невежественные, обретшие новое рождение в статусе животного, практически лишены возможности вернуться в человеческое состояние даже в отдаленном будущем, и все новые рождения будут обретаться в форме животного. Ли Тхаи подчеркивает, что существование животных — адское («мир животных — ад»), имея в виду именно состояние сознания, а не пребывание их в буддийских адах. Это положение автор «Трех миров» развивает следующим образом. В качестве неблагой формы существования животные лишены различающего постижения, не знают Дхарму и заслуги[50]. Они не трудятся ради пропитания, а живут убийством живых существ. Таким образом, поддержание жизнеспособности через доктринально запрещенное действие — убийство в данном случае — имеет своим следствием неблагую форму нового рождения. Однако, замечает автор, есть отдельные исключительные животные, знающие о заслугах и Дхарме. Что же это за животные? И здесь мы попадаем в мир мифопоэтических интерпретаций, в которых архетипические мифологические персонажи обретают новую роль в буддийском контексте.

Среди животных есть одно незлое — это лев. Ли Тхаи отмечает четыре разновидности львов: травяного, черного, желтого и гривастого. О травяном говорится, что он серый, как голубиное крыло, и питается исключительно травой. Черный лев тоже травоядный и цветом похож на черную корову. Желтый лев питается мясом и цвет его тела похож на цвет листьев. Это все, что автор пишет о первых трех видах львов.

О гривастом льве сообщается значительно более подробно. Его пасть и подушечки четырех лап красны, как будто нарисованы киноварью, живот тоже красный, от головы по спине проведена красная полоса. Остальные части тела — белые, они прекрасны, как отполированная раковина. Его грива пышна и красива, как будто облитая золотым дождем. Облик этого животного указывает на его необычность, нерядоположенность другим. Он обитает в пещере, повествует

[50] Op. cit. P. 86.

далее Ли Тхаи, золотой, серебряной или украшенной драгоценными камнями. По выходе из пещеры он поднимается на сияющую золотом скалу и издает громоподобный рык. Он подобен силачу, темной ночью пользующемуся своей силой, чтобы поднять факел, когда нет луны. Прогуливаясь взад-вперед, он исторгает три мощных рыка, слышных на три йоджана. Где бы их ни услышали иные животные, трепещут все. Только другие гривастые львы, драгоценные кони и существа с великими заслугами, такие, как бодхисаттвы или полностью просветленные, чье сознание полностью свободно от загрязнения, могут слушать рык гривастого льва. Об этом чудесном льве говорится также, что среди четвероногих никто не может передвигаться по воздуху быстрее, чем он, за исключением драгоценного слона[51].

Буддийские импликации в этом фрагменте очевидны: Львиноголосый — одна из титулатур Будды. Интерес представляет постепенное нарастание несомненности буддийского контекста от намека (киноварь — царское происхождение; раскрашены те части тела, которые традиционно раскрашиваются (золотятся) в буддийской скульптуре — грива (волосы), пасть (губы), подушечки четырех лап (кисти рук и ступни), полоса сзади головы (шея)[52] и иносказания (львиный рык) до прямого указания — другие гривастые львы, бодхисаттвы, драгоценный слон. Упоминание драгоценного слона — одной из драгоценностей Чакравартина — конкретизирует смысл сюжета. Из архетипических (не буддийских) признаков льва как мифологического персонажа используется только один — солярный (подобен силачу, осветившему безлунную ночь).

Поскольку Ли Тхаи в «Трех мирах» пытался обосновать свою концепцию благого буддийского царя, опираясь на учение о Чакравартине, он инкорпорирует упоминание о драгоценном слоне в рассказ о чудесном льве, что дает необходимую автору смысловую связь Будда — правитель (правитель, обладающий достоинствами Будды), что и маркируется связью лев — слон.

Отдельно о драгоценных слонах Ли Тхаи сообщает, что их — 10 семейств, они живут в золотых пещерах, их облик

[51] Op. cit. P. 86–88.

[52] Ср. описание «львиного престола» у А. М. Позднеева: «волосы их белые, а грива красно-желтая». — См.: Позднеев А. М. Очерки быта буддийских монастырей. СПб., 1887. С. 43.

прекрасен, и они украшены драгоценностями[53]. Отметим, что жилища чудесных животных, изготовленные из золота, серебра, драгоценных камней, прямо указывают на их принадлежность к обитателям высших миров буддийского космоса: все небесные дворцы устойчиво описываются изготовленными из этих материалов.

Упоминание среди животных семи великих рыб: по одной длиною в 200, 300, 500 йоджанов и четырех — в 1000 йоджанов, при движении которых волнуется космический океан и содрогается земля[54], — пример инкорпорации в буддийскую космологическую схему мифопоэтических представлений.

Особый интерес представляет трактовка мифологической птицы гаруды. Ли Тхаи сразу указывает, что птицы гаруды — не то, что прочие животные, потому что их местообитание и пища подобны тем, что присущи обитателям божественных слоев мироздания. Далее, они знают «основные принципы», т. е. Учение, и могут распознавать будущее. Автор «Трех миров» располагает их местопребывание у подножия горы Сумеру на берегах озера Симбали, поросших прекрасными деревьями, среди которых одно подобно высотой дереву Джамбу[55]. Царь гаруд огромен: размах его крыльев — 150 йоджанов, в полете — до 800, высота лап — 12 йоджанов. Когда гаруда выхватывает нага из середины океана, брызги поднимаются на 100 йоджанов во всех направлениях. Царь-гаруда, однако, может съесть нага, только равного себе во всех отношениях. Кроме того, если данный гаруда рожден из яйца или из матки (гаруда в принципе может родиться любым из четырех способов рождения), то он не может съесть нага, рожденного из испарений или самородившегося, потому что тот достоинством выше. В данном случае Ли Тхаи суггестирует оппозицию гаруда — наг, уходящую корнями в мифопоэтическую архаику (оппозиция птица — змея, маркирующая неразрывную связь по вертикали верх — низ).

Изложение Ли Тхаи буддийских космологических представлений построено таким образом, что их оправой служит чрезвычайно образное описание именно обиталищ, т. е. космогеографический аспект космологии. Верный своему подходу, автор «Трех миров» рисует картину обители нагов. Примечательно, что в отличие от львов, слонов и гаруд, наги

[53] Three Worlds... P. 88.
[54] Op. cit. P. 88.
[55] Op. cit. P. 89.

и их местообиталище имеют временную координату. Они живут в той области буддийского космоса, которая возникает после кальпы разрушения огнем и представляет собой равнину, ровную и гладкую, как серебро, поросшую зеленой травой, цветом напоминающую драгоценный камень «кошачий глаз»[56]. Пространственная координата обители нагов — на 1 йоджан под миром людей под горой Химаванта. Город нагов очень красив, а земля сделана из семи драгоценностей и прекрасна, как небо богов группы Тридцати трех, обители Индры.

Когда нагини (женская ипостась нага) того вида нагов, которые обитают в океане, понимает, что должна родить, она, из опасения поднять волнение океана и не желая дополнительно усилить волны ветром от крыльев гаруды, который непременно прилетит, опускается под воду и вплывает в одну из великих рек, впадающих в океан. По реке она достигает гигантского леса у отрогов Химаванта, где скрывается в золотой пещере, недосягаемой для гаруды. Там-то и происходит рождение. Нагини обучает свое дитя плаванью и, когда оно уже способно к быстрому передвижению по воде, сотворяет ливень, который длится до тех пор, пока лес Химаванта не скроется под водой. Затем нагини сотворяет золотой дворец, украшенный семью видами драгоценных камней. Внутреннее убранство дворца такое же, как у дворцов небожителей. Поместив сына внутрь дворца, она опускает его под воду, а сама ныряет и, забрав с собой дворец, отправляется обратно в океан. Ли Тхаи приписывает нагам также способность принимать облик людей (например, превратиться в прекрасную девицу, подобную обликом небожительнице) либо животных, если нужно поохотиться ради пропитания[57]. Этот сюжет, бесспорно, содержит мифопоэтическую инкорпорацию в буддийском контексте.

Включение мифопоэтических персонажей в систему буддийского космоса указывает на принципиальную неразрывность процесса усложнения систем духовной культуры, их историческую многослойность.

Историко-культурное своеобразие буддийской картины мира как психокосма проявилось в полной мере и в трактовке такого вида живых существ, как животные. Ничего даже

[56] Op. cit. P. 89.
[57] Op. cit. P. 91.

близко подходящего к натуралистическому описанию «животного царства» мы не видим ни у Васубандху, ни, тем более, в сочинениях пропагастической, назидательной направленности. В философской трактовке животное — это неблагое состояние психики, результат накопления доктринально отрицаемых способов деятельности, мотивированных ложными, т. е. тоже доктринально отрицаемыми, взглядами. В сочинениях, решающих пропагастические задачи, рождение животным — воздаяние за отход от доктринально одобряемых способов действия. Четкое соответствие типа деяния и типа воздаяния имело дополнительную функциональную нагрузку: нежелание обрести конкретную кару должно было, по замыслу идеологов, актуализировать понимание, как должно действовать в конкретном случае.

Для специального культуролого-семантического исследования представляют безусловный интерес инкорпорированные реликты мифопоэтического мировоззрения. Именно наличие в картине буддийского космоса таких персонажей, как наги, гаруды, чудесные слоны и львы, истолкованных в буддийском ключе, свидетельствует об устойчивой модальности культурных архетипов, сохраняющих константные функции при историко-культурной вариабельности смыслового контекста и идеологической приуроченности содержания.



ГЛАВА ДЕВЯТАЯ

СОЗНАНИЕ И МЕТАИСТОРИЯ



9

СОЗНАНИЕ И МЕТАИСТОРИЯ

Космологическая типология сознания, представленная в «Энциклопедии Абхидхармы», заставляет нас задуматься, присутствует ли в абхидхармистской концепции психокосма какая-либо предпосылка «исторического измерения» — уместен ли здесь вопрос о выявлении смысла совокупного опыта живых существ, того опыта, который переживается во времени, в необратимой цепи уникальных событий? Попытаемся осмыслить эту проблему, анализируя абхидхармистские воззрения на космологический аспект времени.

АБХИДХАРМИСТСКИЙ МЕТАИСТОРИЗМ

Индийская культура эпохи древности и раннего средневековья обнаруживает в своем письменном наследии характерную особенность — равнодушие к истории в исходном значении этого слова — к «истории» как сообщению об уникальных событиях, действительно имевших место во времени. Феномен летописи, исторической хроники, получивший столь значительное развитие в Средиземноморском и Дальневосточном культурно-цивилизационных очагах, практически не известен в Индии.

Уникальность исторического события не интересовала, вообще говоря, и индийских мыслителей, и Васубандху в этом отношении не является исключением. Отсутствие такого интереса следует объяснить, исходя прежде всего из самого характера абхидхармистской эпистемологии — господствовав-

шей в классическую эпоху гносеологической парадигмы, трактовки истинного знания, его предмета и источников.

Гносеологическая перспектива, которой придерживались теоретики Абхидхармы, была всецело обусловлена исходным религиозно-доктринальным запретом на агностицизм. Этот запрет нашел свое отчетливое выражение в абхидхармистской трактовке Бхагавана Будды как Учителя истины: Мудрец из рода Шакьев «полностью рассеял всякую тьму <...>, рассеял тьму во всем раз и навсегда; тьма есть отсутствие знания, ибо она препятствует видению вещей так, как они есть в действительности» (ЭА, I, 1). А это, в свою очередь, означало, что никаких объективных препятствий в познании не существует, поскольку Учитель в человеческом рождении обрел совершенное знание и тем самым доказал принципиальную доступность этого знания и для других людей. Все гносеологические препятствия имеют исключительно субъективную природу — это аффекты, извращающие познавательную деятельность сознания или расшатывающие волю к познанию, а также неадекватное получение знания, т. е. ущербная познавательная процедура.

Истинное знание в интерпретации абхидхармистских гносеологов, как уже отмечалось ранее, опирается только на два валидных источника — восприятие (презентативное знание) и умозаключение (выводное, дедуктивное знание). Только посредством этих двух источников истинного знания и могут быть познаны объекты внешнего мира, свойства и отношения. Эта предметная область истинного знания естественным образом была подчинена эталону рациональности «видеть вещи как они есть». Однако сугубо специальными «вещами» в абхидхармистской эпистемологической парадигме являлись дхармы, т. е. собственно предметом познания была психическая жизнь в процессе ее причинно-обусловленного развертывания, ибо именно на этом интрапсихическом уровне только и мог происходить процесс нейтрализации аффектов, процесс очищения познающего субъекта от его дурной субъективности. Видение актуальных дхарм в потоке психосоматической жизни, умозаключение о прошлых и будущих дхармах этого потока — именно в эту сферу по преимуществу устремлялась интенция познания.

Различающее постижение дхарм в состояниях сосредоточения сознания (измененные состояния сознания, поэтапно соответствующие вертикальной шкале психокосма) позволяло

обрести так называемое дхармическое знание реальности, т. е. знание причинно-обусловленной природы развертывания психики (знание тотального господства страдания в трех психокосмических мирах); знание аффектов как причины этого развертывания (знание причины страдания); знание принципиальной устранимости этой причины и, наконец, знание способов устранения.

Постижение дхармической природы реальности и банальное познание внешнего мира в неизмененных состояниях сознания — посредством восприятия и умозаключения — не противопоставлялись абхидхармистами. Способность получать истинное знание о внешнем мире рассматривалась как необходимое условие адекватного мышления, истинности суждений.

Но какой эпистемологической ценностью в этом контексте могло обладать историческое свидетельство? Истинное знание — презентативное или дедуктивное — не могло зависеть от места и времени его получения, иначе пришлось бы признать, что истина варьирует в зависимости от пространственно-временных координат, но содержание четырех Благородных истин не зависит от места и времени. Историческое свидетельство по самому своему существу противоречило такой гносеологической ориентации: уникальное событие, зафиксированное в своей пространственно-временной конкретности, не доступно повторному презентативному постижению (уникальное во времени нельзя увидеть повторно), умозаключать же относительно уникального также бессмысленно, ибо сама идея логики предполагает повторяемость, типизацию, обобщение. Таким образом, историческое свидетельство, будучи сообщением из вторых рук (причем сообщением об уникальном), не образовывало в контексте абхидхармистской эпистемологической парадигмы специального предмета познания, т. е. предмета истинного знания. «История», состоящая из подобного рода свидетельств, не представлялась абхидхармистским теоретикам необходимой и существенной, поскольку в рамках философской рациональности такая «история» оказывалась качественно неотличимой от поэтического вымысла.

И тем не менее важно отметить, что в «Энциклопедии Абхидхармы» (особенно в четвертом разделе трактата, посвященном учению о карме) Васубандху нередко апеллирует к временам жизни Бхагавана и событиям, связанным с процессом

распространения Дхармы. Разумеется, речь идет не о собственно исторических событиях, но только о канонических сюжетах, которым дается концептуальное обоснование. Однако эти сюжеты функционируют в тексте Васубандху на статусе исторического события — события, которое реально имело место в пространстве и времени и обладало характером уникальности. Иными словами, использование канонических сюжетов, связанных с конкретным описанием событий деятельности Бхагавана как главы буддийской общины (сангхи), предполагает обращение к «историческому» знанию. Нет ли здесь разрыва абхидхармистской эпистемологической парадигмы — выхода в реальное историческое измерение?

Отвечая на этот вопрос, можно удовлетвориться формальной констатацией того факта, что трактат Васубандху посвящен систематическому осмыслению канонической проблематики и события, зафиксированные в Сутра-питаке, — также часть этой проблематики, что деятельность сангхи под руководством Бхагавана — образец для типичного разрешения типичных проблем буддийской общины. Однако подобный ответ не учитывает временную координату.

Гносеологическое равнодушие абхидхармистов к истории как совокупности сообщений о конкретных событиях отнюдь не подразумевало отсутствия интереса к процессу существования мироздания во времени и к проблеме роли буддийского Учения в этом процессе. Учение о космических циклах (великих кальпах) напрямую затрагивало обе эти проблемы.

Но здесь уместно задуматься, можем ли мы употреблять термин «процесс», говоря об «истории» психокосма? Когда мы произносим слово «процесс», начало и конец этого «процесса» неизбежно подразумеваются, хотим мы этого или нет. Попадая в сферу смыслов буддийской культуры, причем того ее сегмента, который опосредован философией Абхидхармы, мы непременно обязаны держать в уме религиозно-доктринальную идею безначальности психокосма: время оно, т. е. время Божественного сотворения мироздания принципиально отрицается в этой идее. В индивидуальной перспективе психокосм безначален, но не бесконечен, ибо, утверждаясь в истине, сознание исчерпывает для себя причины страдания, и круговорот новых рождений прекращается. Этот индивидуальный конец сансарного существования может совпасть с циклической фазой разрушения мироздания (кальпа разрушения), поскольку эсхатологическая ситуация благоприятствует обретению

спонтанного освобождения для тех живых существ, кто подошел к этому рубежу в результате прошлых благих усилий. Но подобное совпадение вовсе не обязательно, и адепты Дхармы, избирая путь победы над страданием, вовсе не стремились ожидать наступления кальпы разрушения. Таким образом, обретение нирваны как итог ревностного самопреобразования ритмически отнюдь не приурочивалось к времени цикличеcкой гибели миров-вместилищ.

Учение о великой кальпе как четырехфазном цикле учитывает идею безначальности психокосма в самой номенклатуре ритмических периодов цикла: каждая великая кальпа открывается периодом гибели миров-вместилищ («кальпа разрушения»), затем следует космологическая пауза, «кальпа созидания» и кальпа относительно стабильного функционирования самовоссозданного мироздания. Говорить в терминах процессуальности об «истории» психокосма означает утверждать, что время конечно, фрагментарно, а ритмические периоды в пределах цикличности — это отрезки между двумя временными бесконечностями.

* * *

Что же конкретно представляют собой ритмические периоды великой кальпы?

Кальпа разрушения охватывает период, начинающийся с прекращения новых рождений в адских сферах и завершающийся всеобщим разрушением местопребываний живых существ. По времени этот период охватывает двадцать промежуточных, или малых, кальп.

Разрушение имеет два взаимосвязанных аспекта — рассеяние живых существ и элиминация их местопребываний. Мир, как говорилось ранее, пребывает в состоянии развития в течение двадцати малых кальп. По истечении этого срока живые существа в кромешных сферах только умирают, а новые рождения там уже не имеют место. Когда ады окончательно опустели, они исчезают, ибо существование местопребываний имманентно сознанию их обитателей. Но возможны случаи неполноты исчерпания нараками кармического плода прошлой деятельности: космический цикл уже подходит к концу, а на полную реализацию кармического следствия кому-либо из кромешников не хватило даже адски медленного времени. В этом случае, говорит Васубандху, такой обитатель ада «перебрасывается» в соответствующий ад па-

раллельной мировой системы (лока-дхату). Метафорически выражаясь, это ситуация тюрьмы, где отбывается пожизненное заключение: большинство заключенных уже умерло, а поступление новых в обозримом будущем не предвидится; тюрьма ликвидируется, но остались еще два-три относительно молодых узника, и ничего другого не остается, как перевести их в аналогичное пенитенциарное учреждение другого региона.

Вдумаемся, о чем нам говорит упоминание подобных случаев в тексте Васубандху.

Если нараки «перебрасываются» в соответствующие ады параллельной мировой системы, то это указывает на факт временного несовпадения космических циклов в разных мировых системах. Так, в данной системе уже наступила кальпа разрушения, а в другой в это же самое время имеет место кальпа развития. Иными словами, строение мира во всех системах одинаковое, но синхронизация космических циклов отсутствует, мировые системы гомологичны, но несинхронны, хотя закономерности протекания времени в них одни и те же.

Исчезновение животных и претов, говорит Васубандху, следует рассматривать аналогичным образом. Относительно животных реализуется следующая закономерность: первыми исчезают те из них, кто обитает в Великом океане, последними — домашние животные: они прекращают свое существование одновременно с людьми. Но судьбы людей в эсхатологический период различны. Основную массу ожидают катастрофические события. Но среди обитателей Джамбудвипы (а также Пурвавидехи и Годании) есть человеческие живые существа, пригодные для специфической трансформации благих дхарм без помощи духовного наставника (данный вид трансформации сознания обозначается термином «дхармата»). Такие существа спонтанно входят в состояние йогического сосредоточения первой ступени. Выйдя из него, они громогласно прославляют покой — радость и счастье, порожденные отвлечением от неблагих дхарм. Услышав это, и некоторые другие следуют их примеру, а затем, после смерти они обретают новое рождение в мире Брахмы, т. е. в сферах йогического сосредоточения мира форм.

Материки исчезают, как следствие «рассеяния» живых существ. Однако северяне с Уттаракуру в принципе не способны отрешиться от влечения к чувственному миру и войти в состояние йогического сосредоточения, соответствующего миру

форм. В силу этого после своей человеческой смерти они обретают новое рождение среди богов чувственного мира.

Боги чувственных сфер психокосма в эсхатологический период также впадают в состояние йогического сосредоточения мира форм, чтобы после смерти родиться в мире Брахмы. Постепенно и в чувственных божественных местопребываниях прекращается процесс новых рождений. Все эти шесть уровней полностью утрачивают своих обитателей и подвергаются разрушению.

Этот процесс постепенного опустошения и гибели местопребываний экстраполируется в дальнейшем и на мир форм. Живые существа, обретшие рождение в мире Брахмы, реализуют дхармату более высокой психокосмической сферы и после своей смерти в мире форм рождаются среди Лучезарных богов.

Когда мир-вместилище, включающий ады, континенты, Великий океан и божественные местопребывания чувственного мира и мира форм, пуст, а совокупное следствие деятельности его обитателей исчерпано полностью, со всех его сторон последовательно восходит семь солнц, чтобы сжечь дотла землю, включая и гору Сумеру.

Казалось бы, отдельное упоминание горы Сумеру (Меру) в этом контексте излишне, ибо неизбежность ее эсхатологической гибели понятна сама собой. Однако необходимо иметь в виду, что, согласно брахманистским представлениям, Меру — это божественная обитель Брахмы, Вишну, Шивы и Индры, это брахманистский типологический аналог греческого Олимпа. Именно поэтому, желая полностью рассеять какие-либо иллюзии на этот счет, Васубандху подчеркивает подчиненность Сумеру общей эсхатологическое закономерности.

Пламя чувственной сферы психокосма способно сжечь только чувственный мир, но это пламя инициирует вселенский пожар в мире форм, угасающий лишь после того, как сожжен дворец Брахмы.

Но мир разрушается не только под воздействием огня. Другие виды разрушения (водой и ветром), говорит Васубандху, следует рассматривать по аналогии с вышеизложенным.

Кальпа созидания, к анализу которой обращается далее Васубандху, — это период космогонический, космогоническая четверть великого временного цикла, великой кальпы.

Двадцать промежуточных, или малых, кальп, в течение которых имеет место космогоническая пауза — «остается

лишь акаша». Что свидетельствует о завершении существования миров-вместилищ, когда разыгралась эсхатологическая катастрофа? Ответ на этот вопрос с позиции обыденного сознания указывал бы нам на момент наступления паузы, но этот ответ отнюдь не верен. Мироздание завершает свое существование, говорит Васубандху, когда в акаше благодаря энергии совокупных прошлых действий живых существ «начинают веять очень легкие ветры». Эти первоветры — дыхание зарождающегося мира сансары, прогностические знаки (пурванимитта), именно этот момент и определяет собой завершение существования прежнего мироздания и возникновение нового. Таким образом, пауза, космический коллапс относится ко времени прошлого мироздания.

Кальпа созидания охватывает период от зарождения первоветров и до появления кромешников в адских сферах существования (нараки появляются самыми последними из живых существ). Отметим, что Васубандху стремится подчеркнуть циклическую преемственность великих кальп, чтобы исключить неверное представление о начале космической четверти, что называется, с пустого листа: первоветры знаменуют одновременно и завершение прошлого цикла, и начало нового, они есть знак созревания кармического следствия совокупной прошлой деятельности живых существ и проявление космогонической энергии, накопившейся в процессе созревания.

Если мы зададимся вполне уместным здесь и традиционным для европейской мыслительной традиции вопросом о том, что первично, с абхидхармистской точки зрения, — сознание или материя — применительно к акту возникновения мира, то должны будем признать, опираясь на трактат Васубандху, что здесь речь идет о диалектике информационно-энергетических процессов. Созревание кармического следствия совокупной деятельности живых существ — это развернутый во времени информационный процесс, приводящий к проявлению того, что в тексте оригинала обозначено термином карма-адхипатья. Яшомитра разъясняет, что адхипатья употребляется Васубандху в значении самартхьям — сила или энергия (САКВ, с. 324). Таким образом, именно карма-адхипатья — энергия кармического следствия — и выступает в роли фактора, всецело ответственного за развертывание космогонического акта, кальпы созидания. Именно накопление этой энергии и длится в течение двадцати промежуточных кальп, когда длится космогоническая пауза.

Энергия совокупных прошлых действий рождает все усиливающиеся ветры, а они, в свою очередь, и создают последовательно «круг ветра», «круг воды», Великую землю из золота, континенты, Сумеру и т. д. Но в этом процессе есть важная закономерность, на которую указал Яшомитра: то, что рассеивается последним, возникает первым (САКВ, с. 335). Васубандху разъясняет характер действия этой закономерности: первым возникает дворец Брахмы, затем остальные дворцы до сферы богов Ямы, однако все это происходит после возникновения «круга ветра».

Когда вместилища уже готовы, начинают появляться и их обитатели. И в этом случае действует аналогичная закономерность: те, кто погибают последними, рождаются первыми. Так, одно из многочисленных живых существ, умершее последним в Лучезарной сфере, обретает рождение в пустом дворце Брахмы. Другие живые существа постепенно появляются и на материках, в местопребываниях претов, животных и, наконец, в адах.

С момента появления первого кромешника кальпа созидания завершается, и мир входит в период «развернутого», относительно стабильного в космологическом смысле существования. Этот период так же, как и кальпа созидания, длится в течение двадцати малых кальп.

Здесь весьма примечательно и важно указание Васубандху на рождение Брахмы. Нам, людям иной культуры и иной исторической эпохи, весьма трудно вообразить, какая сила религиозного инакомыслия относительно брахманистской доктрины заложена в этом конкретном указании и во всей буддийской космогонической концепции в целом.

Брахма — верховное божество, творец мира, открывающий собой триаду верховных богов индуизма (Брахма, Вишну и Шива); все живое, весь мировой порядок направляется и контролируется Брахмой, он, будучи «вечно-древен», определяет хронологические рамки Вселенной. И вот, совершенно абстрагируясь от этих божественных предикаций и мифологических сюжетов, не только не полемизируя, но даже и не упоминая о них, буддийский учитель Васубандху говорит: Брахма — новое рождение того существа, которое умерло последним в Лучезарной сфере в период разрушения прошлого мира. Это — полное отрицание, сведение к смысловому нулю всего ценностного содержания религиозной идеологии брахманизма.

* * *

В период созидания мира, говорит Васубандху, в течение девятнадцати кальп продолжительность человеческой жизни безгранична, но постепенно она сокращается до десяти лет. Этот процесс уменьшения срока жизни происходит в течение первой промежуточной кальпы уже созданного, развернутого мира. Затем следуют еще восемнадцать других промежуточных кальп, в которых продолжительность жизни сначала возрастает от десяти до восьмидесяти тысяч лет, а по достижении этого максимума опять плавно снижается до десятилетнего возраста.

Было бы в философском отношении очень наивно представлять кальпу созидания как процесс радостного строительства прекрасного и совершенного мира. Созидается-то сансара в ее материальном воплощении, т. е. мир страдания. Начиная от рождения Брахмы, происходит постепенное заполнение все более низких сфер существования, т. е. вектор времени направлен в сторону появления дурных, неблагих форм рождения — животных, голодных духов и, наконец, обитателей адов.

В течение двадцати кальп, следующих за периодом созидания, когда, как говорит Васубандху, мир покоится в сотворенном состоянии, динамика колебаний продолжительности человеческой жизни наглядно может быть представлена в виде синусоиды, то возрастая до восьмидесяти тысяч лет, то падая до десяти лет. Закономерность этой динамики такая: «Увеличение [продолжительности жизни] не превышает этого предела. Какова длительность ее увеличения и уменьшения в других промежуточных кальпах, такова длительность уменьшения в первой [кальпе] и увеличения в последней» (АКБ, III, 52). Длительность всех промежуточных кальп одинакова.

Васубандху определяет аспекты содержания понятия «великая кальпа». Великая кальпа включает в себя кальпу созидания, кальпу разрушения, космогоническую паузу и период относительной стабильности. В этом последнем периоде продолжительность жизни колеблется, а в первых трех этот процесс отсутствует. Тем не менее все эти четыре периода по времени, говорит Васубандху, одинаковы и каждый из них равен двадцати малым кальпам.

Местопребывания возникают в течение одной малой кальпы, а заселяются в течение девятнадцати таких кальп: в течение одной малой кальпы местопребывания разрушаются, но перед этим девятнадцать таких кальп длится опустошение мира, постепенное «рассеяние живых существ» (АКБ, III, 93).

* * *

В каждой из великих кальп совершается центральное религиозно-идеологическое событие — в мир людей приходит Учитель, Будда. Но как обретается свойство «быть Буддой», свойство Просветления? Какое время необходимо для достижения этого высочайшего духовного статуса — ведь речь идет о грандиозном преобразовании сознания?

Состояние просветления (буддхатва — букв. «буддовость», свойство «быть буддой»), говорит Васубандху, достигается в течение трех великих кальп, которые в канонических текстах именуются «неисчислимые» (асанкхьея). В связи с этим каноническим эпитетом Васубандху излагает краткую дискуссию, цель которой — дать адекватную его интерпретацию. Когда говорится «неисчислимые», не имеется в виду невозможность подсчета: число, которым выражается длительность великой кальпы, — это 1060. Именно оно и соответствует каноническому определению «неисчислимая» кальпа (АКБ, III, 94).

Возникает вопрос, почему те, кто дал обет бодхисаттвы, т. е. обет неуклонно идти к состоянию просветления, нуждаются в столь немыслимо долгом периоде (три неисчислимые кальпы) для реализации своего обета.

Васубандху отвечает, что состояние высшего совершенного Просветления достигается благодаря великому накоплению добродетели (пуньясамбхара) и знания, а инструмент этого накопления — шесть запредельных совершенств (парамита) и выполнение сотен тысяч крайне трудных дел.

Этот ответ в высшей степени важен, поскольку «Энциклопедия Абхидхармы» представляет воззрения школ вайбхашика и саутрантика, т. е. школ хинаянских, а излагается, казалось бы, махаянская концепция обретения «буддовости» — состояния Просветления. В этом очень рельефно видна идеологическая направленность философского творчества Васубандху: он проявляет себя как учитель Экаяны — Единой колесницы, хранитель внутренней смысловой целостности буддийской традиции.

Шесть запредельных совершенств — это щедрость как полная способность к бескорыстному даянию (дана), нравственность (шила), терпение (кшанти), энергия (вирья), способность к йогическому созерцанию (дхьяна) и мудрость. Эти совершенства (махаянские парамиты) только и позволяют бодхисаттве свершить сверхтрудные деяния ради блага других живых существ, обрести способность извлекать живые существа из все-

затопляющего страдания (духкаогха). Бодхисаттвы стремятся к благу других и в этом усматривают пользу для себя. Васубандху для иллюстрации данного — трудного для обыденного понимания — принципа приводит весьма интересный и поучительный пример: привыкшие к жестокости люди получают радость, наблюдая несчастья других или пособничая этим несчастьям, хотя в чужом горе и нет никакой пользы для них; осмыслив это, следует допустить, что и бодхисаттвы, привыкшие к состраданию и сознательно взрастившие в себе это качество, обретают радость в делах, приносящих пользу не им самим, а другим живым существам.

Бодхисаттвы страдают, видя, как невежественные люди, укорененные в привязанности к иллюзорному «я», обрекают себя на страдания. Иными словами, бодхисаттвы страдают от страдания других живых существ и радуются их радости, а все, что касается их самих, не вызывает у бодхисаттв никаких эмоциональных переживаний. Данное свойство есть базовое отличие этой категории Благородных личностей от всех прочих, говорит Васубандху.

Если мы глубоко вдумаемся в это положение, то станет ясно: бодхисаттвы — это сострадательные хранители буддийской общины, потенциально вбирающей в себя всех без исключения обитателей мира.

Архат несет ответственность за непрерывность буддийской традиции, за то, чтобы Учение существовало во временном модусе «всегда», он может уйти в нирвану или умереть, если рядом есть преемник, если эстафета знания передана в достойные и надежные руки. Но если преемника нет и враги Учения сильны, архат сознательно отодвинет собственную смерть.

Бодхисаттва страдает, видя, что личный эгоизм и алчность превращают невежду в существо, живущее по законам раковой клетки (если позволено воспользоваться образом, бытующим в современной кибернетике), т. е. бессмысленно и в конечном счете гибельно для себя упускающее благой шанс человеческого рождения. Но позиции бодхисаттвы активны — со всей силой, терпением и энергией великого сострадания он стремится к спасению живых существ. Подчеркнем, что именно поэтому великое сострадание толкуется в буддийской традиции как мужественное, деятельное начало.

Низший (хина), т. е. обычный человек, придерживающийся брахманистской ритуальной практики, стремится к собственному счастью, средний (мадхья) — только к освобождению

от страдания (здесь имеются в виду шраваки и пратьекабудды), но высший бодхисаттва направляет свои усилия для счастья других и избавления их от страдания.

Разъяснив сроки достижения свойства просветления (буддхатва), Васубандху обращается к вопросу об «историческом» времени появления будд и пратьекабудд.

Он выделяет сравнительно небольшой временной промежуток, в пределах которого следует ожидать прихода в мир будд. Это период уменьшения человеческой жизни от восьми тысяч до ста лет. Периоды увеличения жизненных сроков — время, когда живые существа мало подвержены скорби, а значит, и не способны понять первую Благородную истину, слова Учителя не будут услышаны ими. Периоды уменьшения жизни от ста до десяти лет также неблагоприятны, поскольку сопряжены с процессом деградации живых существ — их физического и духовного вырождения.

Васубандху указывает, что данный процесс имеет пять аспектов, т. е. выражается в пяти видах упадка: упадок индивидуальной жизни, упадок возраста мира — «излет века», упадок чувств, убеждений и живых существ как таковых. Отметим, что в оригинале Васубандху использует термин кашая (букв. «осадок»). Все существование как бы замутняется, загрязняется в период уменьшения сроков жизни от ста до десяти лет. Этот период являет собой подобие грязного осадка, а не жизнь в полном смысле слова, именно поэтому он и называется упадочным («осадочным»).

Две первые характеристики деградации — упадок сроков индивидуальной жизни и упадок возраста мира (кальпа-кашая) катастрофичны относительно жизнеспособности и средств существования. А деградация чувств и убеждений приводит к разнузданности и чувственным излишествам у мирян и к бессмысленному самоизнурению у странствующих аскетов.

Вырождение живых существ определяется Васубандху как бедствие для человеческого организма и психических способностей — «уменьшение роста, красоты, здоровья, силы, памяти, энергии и самообладания».

В периоды вырождения будды не появляются, ибо ущербность человеческого тела, психики и окружающей среды делает усилия Учителя бесплодными — дегенераты духовно глухи.

Таким образом, приход Будды в мир обусловлен, как это видно из текстов Васубандху, прежде всего пригодностью ос-

новной массы живых существ для восприятия Учения: люди мало пригодны для этого либо в благополучных фазах мирового цикла, либо в катастрофичных.

Пратьекабудды не проповедуют Учение, ибо они достигли просветления только для себя, шли собственным, не регламентированным традицией путем и не имели наставников. Именно в силу этого пратьекабудды могут появляться в двух типах периодов — и при увеличении, и при снижении продолжительности жизни, и дополнительных ограничений здесь не накладывается.

Согласно одному из толкований, приводимых Васубандху, пратьекабудды бывают двух видов: те, что живут группами, сообществами (варгачаринах), и «подобные носорогу» (кхадгавишанакальпах), т. е. живущие одиноко, не нуждающиеся, как и носорог, в других. Под «живущими в сообществе» подразумеваются, если следовать комментарию Яшомитры, те, кто реализовал плод «вступившего в поток» (срота-апатти) или плод «возвращающегося в последний раз» (скаридагамин) еще во времена проповедей Будды и самостоятельно достиг архатства (САКВ, с. 337). Иными словами, это — первые шраваки.

Согласно другой точке зрения, «живущие в сообществах» не могут быть причислены к категории первых шраваков: это «обычные люди», которые в прежних рождениях реализовали дхармы, ведущие к четырем ступеням проникновения, а в этом рождении, следуя собственным путем, достигли просветления.

«Подобные носорогу» — это статус, обретаемый в течение ста великих кальп благодаря особой практике достижения условий просветления (бодхисамбхара). Яшомитра разъясняет (САКВ, с. 339), что под условиями имеются в виду такие признаки, как нравственное поведение (шила), практика измененных состояний сознания (самадхи) и мудрость (праджня). Они побеждают самих себя, т. е. собственные аффекты. Почему же они «не побеждают других» — не проповедуют Учение? «Носороги» обладают специальным знанием, но даже отсутствие такового не есть препятствие для ведения проповеди — разъяснять Учение можно и опираясь только на словесное знание наставлений прошлых будд. Они отнюдь не лишены сострадания, ибо используют свои сверхобычные способности для пользы живых существ. И не в отсутствии подходящих последователей дело, поскольку даже в периоды

уменьшения продолжительности жизни многие, практикуя мирской путь, нейтрализуют влечение к чувственным объектам.

Причина отказа от проповеди Учения обусловлена тем, что над «подобными носорогу» тяготеет привычка к уединению и подавляющая заинтересованность в отсутствии беспокойства. Они не отваживаются посвятить себя делу разъяснения Дхармы — «поистине, очень трудно вести против течения человечество, стремящееся вниз по течению!» (АКБ, III, 94).

Есть и другое объяснение: «подобные носорогу» страшатся отвлечься от состояния глубокого сосредоточения, выйти из него, боятся контакта с другими людьми, которые могли бы стать их учениками. Л. де ла Валле Пуссен приводит в этой связи интерпретацию Сангхабхадры, согласно которой «носорог» не обладает интеллектуальной уверенностью в себе: хотя он и желает проповедовать учение об отсутствии атмана людям, привязанным к иллюзорному «я», но его мышлению свойственна робость (см.: L'AK, III, с. 196, примеч. 5).

Подчеркнем, что в обеих трактовках причин отказа «носорога» от проповеди Дхармы акцентируется отсутствие отваги выступить на путь духовного просвещения. Если следовать тексту Васубандху, необходимые качества буддийского проповедника — это сохранение в памяти доктринальных наставлений, сострадание, отсутствие приверженности к уединению и покою, готовность к контакту с людьми, которые порабощены влечением к «я» и чувственным объектам, уверенность в силе своего мышления и отважное стремление вести человечество к духовным высотам вопреки его косной привычке плыть по течению (АКБ, III, 94).

Подводя некоторый промежуточный итог сказанному, отметим, что абхидхармистский метаисторизм выражается прежде всего в конструировании ритмических законов в «истории» психокосма, связанных с возможностью актуализации событий, имеющих принципиальное значение для религиозной идеологии буддизма. Антропоцентрический характер этого метаисторизма выражается в том, что в качестве основы ритмической периодизации указывается закономерность в изменении продолжительности человеческой жизни.

Ритмические периоды, ознаменованные вероятностью актуализации идеологически важных событий, растянуты во времени, но строго ограничены максимальными и минимальными значениями в общей тенденции снижения продолжительности человеческой жизни.

АБХИДХАРМИСТСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ ИМПЕРСКОЙ ВЛАСТИ

Проблема соотношения религиозно-идеологического авторитета (т. е. авторитета духовного) и авторитета социально-политической власти имела свое вполне определенное решение на уровне канонической традиции и была представлена в учении о Чакравартине — благом правителе мира. Васубандху затрагивает эту проблему в непосредственной связи с вопросами метаисторической периодизации идеологически важных событий великой кальпы.

Концепция благого правителя мира была весьма существенна для буддийской традиции, поскольку осмыслялась как инструмент религиозно-идеологического освящения процесса строительства полиэтнической империи.

Брахманизм, как мы уже отмечали ранее, является идеологией стратифицированного общества, принципиально исключавшего вертикальную социальную мобильность. Четыре варны — брахманы (жреческое сословие), кшатрии (воинское сословие), вайшьи (сословие торговцев, ростовщиков и ремесленников-профессионалов) и шудры (низшее трудовое сословие) — образовывали собой жестко структурированный кристаллический социальный мир. Ни богатство, ни заслуги, ни индивидуальная одаренность не открывали членам этого застывшего социума пути наверх. Шаг вниз по сословной лестнице тоже исключался. Нарушения сословных предписаний сразу выводили человека за рамки общества, и он становился презренным изгоем.

Буддийская доктрина, вообще говоря, отрицала какую-либо сословную дискриминацию. В то время как веды — священные тексты брахманистской традиции — были открыты для изучения мужчинам первых трех варн, буддийская каноническая литература служила достоянием любого, кто по своим интеллектуальным данным и степени религиозной преданности Дхарме был готов посвятить себя ее постижению. Половая дискриминация в буддизме также не декларировалась.

Брахманизм по своей доктринальной сущности выступал в роли национально-замкнутой идеологии: индуистом можно было лишь родиться, прозелитация исключалась. А это, в свою очередь, означало, что в процессе имперского строительства вновь присоединенные неиндуистские этносы автоматически оказывались за пределами варновой социальной структуры. Их собственная культурная традиция дискриминировалась,

а войти в брахманистскую традицию они не могли, ибо инструмент такого вхождения господствующая религиозная идеология не предусматривала.

Буддизм — напротив — был открыт для новообращений. Более того, монашеская деятельность ориентировалась на проповедь Учения, на его распространение, в том числе и среди инокультурных народов. Такая направленность религиозной идеологии буддизма превращала его в беспрецедентно эффективное орудие имперской власти, причем власти, стремящейся к присоединению земель и народов, — становясь буддистом, носители иных традиций входили на равных в буддийский социум. Но здесь возникает вопрос: каким образом буддийская религиозная традиция оформляла духовный статус имперского правителя?

Прежде всего хочется отметить, что концепция чакравартина помещена Васубандху именно в космологический раздел «Энциклопедии Абхидхармы» и изложена в непосредственной связи с характеристиками мирового цикла. Чакравартины, говорит он, появляются в период, когда продолжительность человеческой жизни сокращается от бесконечности до восьмидесяти тысяч лет, но не меньше. Это положение очень значимо, поскольку оно указывает, что в своем появлении чакравартин в рамках одного мирового временного цикла предшествует приходу будды. Чакравартин — фигура, характерная для благоприятных «исторических» времен, когда люди мало подвержены скорби; предназначение чакравартина Васубандху называет «славным» (АКБ, III, 95).

Сущность чакравартина — управление миром; отсюда, говорит Васубандху, и наименование «чакравартин» (чакра — «драгоценное колесо с тысячью спиц-лучей, со ступицей-ободом, совершенное во всех отношениях, несотворенное, божественное» — это атрибут имперской власти).

Автор «Энциклопедии Абхидхармы» приводит типологию правителей мира, в основу которой положены два признака: металл, из которого состоит чакра (золото, серебро, бронза и железо), и количество континентов, на которые распространяется власть чакравартина (соответственно, четыре, три, два и один). Таким образом, хотя у всех чакравартинов «славное предназначение», но высший тип такого правителя отмечен золотой чакрой, а низший — железной.

Отметим, что эта типология уходит своими корнями в каноническую Абхидхарму (Васубандху ссылается на Прадж-

няпти-шастру), в то время как в Сутра-питаке говорится только о золотом чакравартине.

Рассмотрим критерии ситуации обретения чакры, зафиксированные в Сутра-питаке и цитатно воспроизведенные Васубандху. Этих критериев шесть: пять из них адресованы претенденту на статус чакравартина, а шестой относится к явлению чакры как таковому.

Первый критерий можно назвать требованием легитимности: претензия на обретение чакры должна исходить только от царя из варны кшатриев, имеющего законное посвящение на власть. Таким образом, первый критерий априорно исключает претензии со стороны нелегитимных правителей — узурпаторов и самозванцев, а также со стороны лиц, не принадлежащих по рождению к воинскому сословию. Осмысляя первый критерий, приходим к следующему выводу: буддийская идеология, принципиально не дискриминировавшая людей по социальному признаку относительно их духовно-религиозной перспективы, в то же самое время признавала право на обретение статуса имперского правителя только за царствующими особами, принадлежащими к воинскому сословию.

Второй критерий представляет собой требование буддийского календарного соответствия: ситуация обретения чакры может иметь место только в строго определенное время — пятнадцатого числа лунного месяца, которое всегда приходится на один из четырех ежемесячных дней упошадха (первое, восьмое, пятнадцатое и двадцать третье числа лунного месяца). Упошадха — дни, отводимые Винаей для соблюдения полного курса нравственных предписаний (шила). Требование буддийского календарного соответствия означает, что в царстве, которым правит претендент на обретение чакры, господствует буддийская религия. Если иметь в виду, что чакравартины приходят в тот период космического цикла, когда продолжительность жизни людей убывает от бесконечности до восьмидесяти тысяч лет, то это следует рассматривать и как свидетельство древности буддийских государств, присутствующее в Сутра-питаке.

Третий критерий — требование буддийской религиозной принадлежности претендента. Акту обретения чакры предшествует исполнение царем-претендентом предписаний Винаи относительно дней упошадха — омовения головы и других процедур. Этот критерий отсекает от претензий на статус вселенского правителя не только царей-небуддистов, но и тех

буддийских государей, кто неприлежен к религиозной дисциплине, в частности, нерадив в соблюдении упошадха.

Четвертый критерий — требование локального соответствия: ситуация обретения чакры предполагает присутствие претендента в строго определенном месте — на верхней террасе царского дворца. Для уяснения этого критерия важно учитывать, что резиденция государя представляла собой полифункциональное средоточие власти. Будучи шедевром зодчества, она символизировала властное могущество (китайский путешественник-буддист Фа Сянь, посетивший дворец императора Ашоки много столетий спустя по прошествии его правления, утверждал, что это совершенное сооружение создано небожителями). Царская резиденция выполняла и роль главной государственной сокровищницы, где хранились драгоценности и казна, и служила житницей, в которой сберегались на случай неурожая стратегические запасы, здесь же располагался царский двор и осуществлялось государственное делопроизводство. Таким образом, царский дворец являл собой «место силы», и его захват был однозначен утрате царской власти как таковой. Четвертый критерий указывает на то, что государь, пребывающий вне своей резиденции или лишенный ее по каким-либо причинам, не может претендовать на статус имперского правителя. Требование локального соответствия исключает претензию на данный статус и со стороны государя, пребывающего в изгнании. (Отметим в скобках, что сакральное отношение к царскому дворцу в буддийских государствах прошло через всю многовековую историю: так, насильственный увод англичанами последнего императора Бирмы Тибо из его резиденции до сих пор является для бирманских традиционалистов символом эсхатологической трагедии.)

Пятый критерий — требование компетентного свидетельства: обретение чакры должно осуществиться в присутствии «множества министров», т. е. лиц, владеющих знаниями и умениями, присущими государственным мужам. Явление чакры не есть природная закономерность, оно — результат созревания кармического следствия прошлых действий того живого существа, которое в этой жизни претендует на статус имперского правителя. Именно поэтому факт явления чакры не может быть доказан, о нем могут лишь свидетельствовать очевидцы, опирающиеся в своих словах на восприятие как источник истинного знания. Таким образом, пятый критерий имеет гносеологическую природу.

Список требований к ситуации обретения чакры завершает критерий визуально-знакового соответствия: в Сутра-питаке зафиксированы шесть признаков явления чакры, которые, во-первых, позволяют отождествить явление как таковое, а во-вторых, дают основание для валидного умозаключения, что царь-претендент и есть чакравартин. Подчеркнем, что цитата из Сутра-питаки, приведенная Васубандху, построена по принципу импликации: «Если (далее следуют вышеперечисленные критерии), то (вывод: этот царь и есть чакравартин)». Иными словами, если соблюдены условия и если имеет место установленное явление, то и вывод о приобретении претендентом статуса вселенского правителя истинный. Явление чакры, как мы отмечали выше, устанавливается посредством зрительного восприятия, а статус чакравартина — посредством умозаключения. Только восприятие и умозаключение, признаваемые буддийскими гносеологами в качестве источников истинного знания, призваны аргументировать эту ситуацию. В данной связи требование визуально-знакового соответствия приобретает особую важность. Какие же шесть признаков должны подлежать отождествлению? Это прежде всего соответствие «структурного» характера: чакра имеет вид колеса с тысячью спиц-лучей, со ступицей и ободом. Она должна восприниматься наблюдателями-экспертами как «совершенная во всех отношениях»; вызывать эстетическое переживание («прекрасная»); не относиться к разряду сотворенных объектов («несотворенная»); ассоциироваться с объектами божественных сфер («божественная»), а ее субстанцией может выступать только золото.

Последний признак («вся из золота») не полностью совпадает с трактовкой чакры в Абхидхарма-питаке: в Праджняпти-шастре указаны наряду с золотом серебро, бронза и железо. Расхождение этого признака чакры в первом и третьем разделах канона Васубандху объясняет тем обстоятельством, что в Сутра-питаке говорится о высшем типе чакравартина, а в Абхидхарме представлена полностью четырехчленная типология вселенских правителей (золотой, серебряный, бронзовый и железный чакравартины).

Рассмотрев ситуацию появления чакравартинов, автор «Энциклопедии Абхидхармы» переходит к анализу доктринального положения, исключающего одновременное появление двух чакравартинов: «как и будд, двух (чакравартинов) одновременно не бывает».

Каноническая позиция утверждает, что татхагаты, архаты и истинно просветленные появляются во временной последовательности, а не синхронно, этот принцип распространяется и на чакравартинов. Но в данной связи возникает вопрос: что именно подразумевается под словом «мир», когда говорится о приходе в мир будд и чакравартинов, — Вселенная, состоящая из трех тысяч великой тысячи миров, или же все мировые системы? Здесь точки зрения буддийских учителей расходятся. Одни полагают, что слова Бхагавана (зафиксированные в Брахмараджасутре) «Мое господство распространяется здесь на Вселенную, состоящую из трех тысяч великой тысячи миров» не следует понимать буквально, поскольку речь идет только о пределах, охватываемых зрением будд без применения риддхических, сверхобычных способностей. В случае их применения никаких пределов не существует.

Другие учителя считают, что будды одновременно появляются и в иных мировых системах, поскольку число таковых систем беспредельно и не существует никаких принципиальных препятствий для «нарабатывания» (букв. «накопления») условий просветления многими живыми существами. Один Будда не может действовать сразу во всех мировых системах, даже если продолжительность его жизни равна кальпе, а тем менее — если она такая же, как и у обыкновенного человека. При этом указывается, что действие Будды — это его существование, выступающее условием проявления и совершенствования у живых существ чистых индрий — способностей познавать еще не познанное, обретать глубинное знание и знание совершенное, свойственное статусу архата.

Васубандху отмечает, что обе вышеприведенные точки зрения приемлемы с позиции Учения: если появление многих будд и чакравартинов во многих Вселенных и возможно, то от этого не происходит ничего дурного, как раз напротив: благодаря приходу чакравартинов во многих мирах наступает эпоха благоденствия, процветания, а будды ведут живые существа к окончательному освобождению, к нирване.

Но в пределах одной Вселенной двое татхагат одновременно не приходят, во-первых, потому что в таком удвоении нет необходимости, и во-вторых, будда появляется лишь в том случае, если мир лишен духовного лидера, и этот факт запечатлен в обете Бодхисаттвы: «В этом слепом мире, лишенном поводыря, да явлюсь я Буддой, защитником всех беззащит-

ных!». Какой смысл был бы в словах этой священной клятвы, если бы в миру уже присутствовал другой будда?

Есть и причины, связанные с процессом осуществления целей Учения. При одном будде благоговение его последователей возрастает в высшей степени, они ревностно почитают Учителя; понимая, что после его ухода или паринирваны останутся беспомощными, люди торопятся на практике претворить наставления Бхагавана.

Разъяснив последовательный характер появления будд и чакравартинов в мире, Васубандху переходит к конкретному рассмотрению типологии вселенских правителей. Он перечисляет четыре способа обретения имперского господства и соотносит их на плане выражения с золотой, серебряной, бронзовой и железной чакрами. Как мы помним, шкала материалов, из которых состоят эти чакры, кодирует собой количество континентов, подпадающих под власть чакравартина (золото — четыре, серебро — три, бронза — два, железо — один).

Планом содержания в этом контексте выступает именно социальный признак — способ, посредством которого расширяется территория, подконтрольная власти чакравартина.

Золотой вселенский правитель обретает имперское господство «благодаря приглашению»: малые государи инициативно изъявляют готовность отдать свои земли под власть чакравартина. Васубандху приводит типовой текст обращения подобных государей к обладателю золотой чакры: «Эти страны процветают для Вашего Величества, они изобильны, проникнуты миром и покоем, щедры на подаяние, населены множеством простого народа и образованными людьми. Правь нами, о Владыка! Мы же станем слугами Вашего Величества».

Читателю, знакомому с отечественной историей, невозможно остановить свое внимание на этих словах без того, чтобы в сознании не возникли строки древнерусской летописи, повествующей о призвании Рюрика на княжение в Старую Ладогу. Если сопоставить эти два текста, то возникает впечатление их полного смыслового тождества. Предание о приглашении Рюрика зачастую подается в исторической публицистике как свидетельство правовой несостоятельности, свойственной нашим предкам, — сами не смогли осуществлять властные функции и были вынуждены призвать иноземного правителя. В серьезной научной литературе казус приглашения Рюрика получил наименование нордической проблемы, и проблема эта до сих пор не разрешена. Однако

знакомство с буддийскими источниками и, в частности, с рассматриваемым фрагментом из «Энциклопедии Абхидхармы», заставляет задуматься, насколько правомерен здесь эпитет «нордическая». Может статься, что речь идет о проблеме евразийской? Имеем ли мы дело со случайным совпадением в историко-культурных процессах на различных концах одного и того же континента — Евразии, но в разное историческое время? Или специфика древнерусской действительности (Старая Ладога располагалась на трассе великого пути из варяг в греки и являла собой один из бурно формирующихся центров межкультурного взаимодействия) пробудила к новой жизни индоевропейский способ легитимации имперского господства? Предание о приглашении Рюрика на фоне излагаемой Васубандху концепции теряет ореол уникальности, перестает быть историческим казусом и требует для своего осмысления иных рамок соотнесения. Что было известно легионерам Александра Македонского, дошедшим до края Ойкумены, об индобуддийских теориях воцарения имперского правителя? Какие сведения об этом могли быть занесены на Русь теми, кто продвигался «из греков в варяги»? «Энциклопедия Абхидхармы» ставит нас перед вопросом, не проходит ли духовная граница России и Индии непосредственно по срезу отечественной истории.

Итак, согласно Васубандху, золотой чакравартин распространяет свою власть на все четыре континента в результате инициативного приглашения малых государей, готовых стать к нему в зависимость по схеме господин — слуги.

Серебряный чакравартин обретает господство над тремя континентами «благодаря собственному приходу»: он является в те земли, которые желает присоединить к своему царству, и их правители склоняются перед величием обладателя серебряной чакры и «скромно покоряются ему». В этом случае инициатива исходит не от малых правителей, а от самого чакравартина, но господство устанавливается без предъявления аргументов военной силы.

Два следующих типа господства — «бронзовый» и «железный» — также опосредованы инициативой со стороны чакравартина: в первом случае он является к малым государям и «устраивает сражение», а во втором имеет место «взаимное бряцание оружием». На поверхностный взгляд может создаться впечатление, что сражение — это более грубый аргумент в установлении господства, нежели «бряцание ору-

жием». Однако речь идет не об активном военном мероприятии, поскольку в этой схватке никто, как говорит Васубандху, не погибает. Сражение, которое дает войскам малых правителей бронзовый чакравартин, подобно показательному военно-спортивному состязанию, ибо никто не намерен оказывать вселенскому правителю силовое сопротивление с целью отстоять свою независимость. Здесь как бы присутствует скрытый договор только померяться силой, позволяющий достойно принять господство могущественного властелина.

«Взаимное бряцание оружием» — это уже нечто совсем иное, это попытка противодействия давлению превосходящей военной мощи. В этом случае аргументом установления имперского господства служит именно оружие, но никто не пускает его в ход, чакравартин одерживает победу посредством давления с позиции силы, но без применения прямого военного насилия.

Отсутствие насилия в установлении имперского господства характерно для всех типов чакравартинов, подчеркивает Васубандху. Победив, чакравартины «наставляют живые существа на десять благих путей деятельности (кушаланикармапатха)», т. е. проповедуют десять типов поведения, предполагающих радикальный отказ от неблагих (акушалани) слов, поступков и помыслов. Результат воплощения этих наставлений в житейской практике подданных ведет к обретению хорошей новой формы существования («рождаются среди богов»).

Таким образом, «завоевание» новых земель чакравартинами приобретает значение «обращения в буддизм» живых существ, населяющих эти земли. В скрытом виде здесь присутствует противопоставление завоевания мечом (т. е. с помощью насилия) завоеванию с помощью Дхармы. Отметим, что «завоеватель» (джина) — устойчивый эпитет Будды, однако этот эпитет подразумевает именно прозелитацию — обращение новых последователей.

Только в первой промежуточной кальпе созданного мира продолжительность человеческой жизни сокращается, как мы помним, от бесконечности до десяти лет, а чакравартины приходят в периоды, ограниченные спадом срока жизни от бесконечности до восьмидесяти тысяч лет. Этот интервал имеет место только в первой промежуточной кальпе, но не в других девятнадцати, поскольку в периоды увеличения продолжительность жизни в них уже никогда не достигает

бесконечности. Осмысление этих положений подводит нас к выводу, что «славное предназначение» чакравартинов состоит в распространении их власти на континенты ради проповеди десяти благих путей деятельности, т. е. в основании царства праведности (если использовать выражение Т. Рис-Дэвидса). Мир создан, но человеческие существа еще мало подвержены скорби и не настало еще время прихода Будды, тем не менее в этом мире уже действует чакравартин, созидающий свою империю ради проповеди буддийских социальных норм.

Васубандху говорит о семи «сокровищах», неизменно сопутствующих появлению чакравартина: «сокровище-чакра, сокровище-слон, сокровище-лошадь, сокровище-драгоценность, сокровище-жена, сокровище-казначей и сокровище-министр». Живые существа из этого списка рождаются в связи с появлением чакравартина, потому что таковы процессы созревания следствия их прошлых действий, а не благодаря карме чакравартина.

Сокровище-чакра — колесо, обладающее способностью перемещаться по воздуху; благодаря сокровищу-чакре вселенский правитель и его войско могут достигать без специальных усилий любой точки мира, т. е. это чудесное военно-транспортное средство. Сокровища — слон и лошадь обладают сверхобычными способностями, они выполняют функции животных-волшебных помощников. Сокровище-драгоценность представляет собой особый драгоценный минерал, способный излучать свет на дальние расстояния, т. е. речь идет о чудесном светильнике, прожекторе. Сокровище-жена — благородная императрица, которой присуща гармония телесной красоты и духовных совершенств. Сокровища — казначей и министр толкуют в ряде источников также и как мудрый советник и удачливый полководец, причем в роли последнего иногда фигурирует старший сын чакравартина.

Однако от иных царей, говорит Васубандху, чакравартина отличают не только эти семь сокровищ, но и тридцать два признака великой личности (махапурушалакшана), которые роднят чакравартина с буддой. В начале следующей карики Васубандху очень кратко говорит о соотношении признаков мудреца (т. е. будды) и вселенского правителя и на этом завершает анализ концепции чакравартина: признаки мудреца вне сравнения — они как бы очищены огнем (уттапта) и совершенны (АКБ, III, 96).

* * *

Теперь, когда читатель ознакомился с теоретической трактовкой проблемы высшей имперской власти и соотношения роли высшего буддийского духовного авторитета в абхидхармистской интерпретации, обратимся к религиозно-доктринальным аспектам вопроса, чтобы показать, как учение о чакравартине толковалось на уровне внетеоретическом в более широком контексте буддийской культуры.

Изложение учения о Чакравартине в доктринальном тексте (Диргха-агама) проводится от лица Будды, беседующего об этом с монахами, т. е. имеет статус авторитетного свидетельства.

Чакравартин в канонической трактовке — правитель, обладающий семью драгоценностями и проявляющий четыре сверхъестественные добродетели. Перечисляются семь драгоценностей (золотое колесо-чакра, белый слон, быстрый конь, божественное сокровище, сокровище-жена, министр и военачальник).

Сюжет обретения золотой чакры излагается следующим образом: когда Чакравартин появляется на Джамбудвипе, он принадлежит к сословию кшатриев, т. е. воинов. Его голова омыта водой четырех морей. В полнолуние его тело омывается благовониями, он поднимается в верхние этажи дворца, чтобы наслаждаться обществом своих жен. Внезапно небесное золотое колесо появляется перед ним. Тысяча его спиц сияет. Оно изготовлено божественным мастером и не имеет ничего общего с вещами обычного мира. Когда Чакравартин видит его, он смолкает и думает про себя: «Я слышал об этом в своей прежней жизни: в полнолуние человека с неба Трайястримша омывают водой, умащивают благовониями [и т. д.]. Если это правда, то такой человек зовется Чакравартином»[1].

Осознав себя Чакравартином, правитель желает опробовать драгоценное колесо. Он, совершив поклонение, приводит его в движение со словами: «Колесо, двигайся на Восток и потом возвращайся. Но не отклоняйся от верного направления». Вслед за этим Чакравартин созывает четыре армии, и все вместе они устремляются за колесом. Спереди по ходу колесо сопровождается божествами.

В это время, когда правители малых государств Востока видят появление великого царя, они делают ему подношение

[1] Howard A. ... P. 125.

золотыми и серебряными зернами и говорят: «Великий государь! Наша восточная страна ныне процветает, в ней много сокровищ. Благорасположение людей возрастает вместе с гуманностью, состраданием, законопослушанием, почтением к старшим. Наше единственное желание — чтобы ты правил нами, а мы будем служить тебе». Чакравартин на это отвечает: «Вы уже сделали мне подношение, но вами следует править согласно верному Учению, вы не должны отклоняться от него. В вашей стране не должно быть ничего, противного Учению. Не убивайте живые существа, учите других не делать этого, не крадите, не прелюбодействуйте, не вовлекайтесь в двусмысленные разговоры, не клевещите, не лгите, не празднословьте, не будьте алчными, не поддавайтесь злобе и не имейте ложных взглядов. Таковы принципы моего правления»[2]. Точно таким же образом Чакравартину подчиняются малые правители Юга, Запада и Севера.

В этой экспозиции Чакравартин (букв. — повернувший колесо Учения) может быть истолкован как обладатель драгоценного колеса (т. е. Учения Будды), которое способно покорить страны всех четырех сторон света. Однако немаловажно, что драгоценное колесо появляется внезапно, само по себе и Чакравартин, по сути дела, становится таковым только в связи с ним. Примечательно упоминание о небесах Трайястримша (место проповеди Будды): типологически Чакравартин может быть соотнесен с Буддой в аспекте проповеди Учения мирянам, хотя он наделен специфической, только ему присущей функцией — устроения социума согласно принципам буддийской дисциплины.

Маршрут движения драгоценного колеса, воспроизведенный в сутре (восток — юг — запад — север) не случаен, а доктринально обусловлен. Так, в практике «созерцания и творения Мандалы Мироздания» такова же последовательность визуализации, рекомендованная ученику в наставлении. Отметим, что в этом ритуале визуализируются и семь драгоценностей Чакравартина, располагающиеся в таком случае над горой Меру. Последовательность визуализации их такая же[3].

На континенте Джамбудвипа, известном своими тучными землями, драгоценное колесо очерчивает пространство в двенадцать йоджанов с востока на запад и десять с юга на се-

[2] Howard A. ... P. 125.

[3] Карма Агван Йондан Чжамцо. Светоч уверенности. СПб., 1993. С. 138–142.

вер. Божества в полночь воздвигают, как говорится далее в сутре, городские стены и строят прекрасный город. Описание этого города (семиярусные балюстрады, семь рядов деревьев, все — украшенное семью драгоценностями, поющие птицы) повторяет смысловые детали описания городов и дворцов, расположенных как на горе Меру, так и выше нее. Когда город построен, золотое колесо обозначает и его размеры: четыре йоджана с востока на запад и два — с севера на юг.

Аналогичным образом божества возводят дворцы внутри этого города, и тогда драгоценная чакра обретает местоположение на крыше дворца[4]. При этом правитель в радости говорит, что теперь, действительно, он — Чакравартин, поскольку обладает драгоценной чакрой.

Обретение Чакравартином белого слона осуществляется ясным утром, когда он сидит в зале, и белый слон внезапно появляется перед ним. Он чудесно красив, и правитель решает опробовать его. Убедившись в том, что слон точно принадлежит ему, правитель укрепляется в мысли, что он — Чакравартин.

Аналогичным образом обретаются быстрый конь, чудесная драгоценность, жена, казначей и военачальник[5]. Внезапное, без видимых причин, последовательное появление этих символов Чакравартина убеждает правителя в том, что именно он представляет собой вселенского владыку. Примечательно, что в сутре дается указание на то, что в силу прошлых заслуг (т. е. осуществленных в прежних рождениях) казначей приобрел способность видеть драгоценности под землей. Правитель испытывает способности сначала казначея, потом — военачальника и убеждается в их чрезвычайных профессиональных качествах, что и маркирует их принадлежность Чакравартину.

Далее сутра разъясняет суть четырех добродетелей Чакравартина. Первая из них — избавление от преждевременной смерти (важнейшее указание: это свойство присуще только архатам и йогинам в состоянии сосредоточения), вторая — сильное тело, избавленное от болезней, третья — знаки могущества на теле и пропорциональность сложения, четвертая — обладание несметными сокровищами.

[4] Howard A. ... P. 126. В этой связи представляется уместным привести пример с чакрой как скульптурным украшением буддийского храма.

[5] Op. cit. P. 128.

Что касается собственно правления Чакравартина, то он относится к подданным, как отец — к своим детям, те отвечают ему преданностью. Все свое имущество подданные готовы принести ему в жертву, но Чакравартин, напротив, предлагает подданным пользоваться его сокровищами как своими.

Пока Чакравартин правит Джамбудвипой, на этом материке земля делается мягкой, злые насекомые исчезают, драгоценные камни из-под земли поднимаются на поверхность. Четыре времени года приходят в равновесие, и не бывает ни слишком жарко, ни слишком холодно. Земля делается плодородной, произрастают чудесные растения.

Во время правления Чакравартина царь нагов Анаватапта посылает на землю благодатные дожди, которые, поскольку идут только ночью, не мешают светить солнцу днем и только орошают землю, не затопляя ее, как цветочник опрыскивает свежие гирлянды, чтобы цветы в них не увяли[6].

Пять злаков произрастают обильно во время правления Чакравартина, и подданные живут так хорошо, что им нечего больше желать. И правитель, и подданные соблюдают десять дисциплинарных предписаний и следуют правильным взглядам[7].

Картина социального и природного благоденствия, нарисованная в сутре, может быть проинтерпретирована единственным образом: следование буддийской доктрине, разъясненной Чакравартином, увенчивается социальным миром и полной адаптацией мира природного к жизненным потребностям людей.

Когда Чакравартину приходит время умереть, он обретает новое рождение на небесах Брахмы, т. е. в нижнем отделе мира форм, соответствующем первой степени йогического сосредоточения.

Когда Чакравартин умирает, подданные вместе с его женой, казначеем и военачальником готовят тело праведного царя к кремации. Затем из семи драгоценных материалов изготовляется ступа (реликварий). Ступа имеет четверо ворот, выходящих в парки с семью стенами, семью балюстрадами, семью рядами деревьев и т. д. (описание идентично тому, как дано в описании божественных обителей вокруг горы Сумеру). Когда ступа сооружена, жена, казначей и военачальник

[6] Howard A., ... P. 128.

[7] Op. cit. P. 128.

призывают подданных совершить поклонение, после чего они обретают все, в чем испытывают нужду: кто голоден, получает пропитание, раздетые получают одежду. Драгоценный слон и быстрый конь также поступают в распоряжение подданных. Таким образом, поклонение ступе Чакравартина обладает для подданных тем же положительным результатом, как поклонение самому Чакравартину при его жизни.

* * *

Ли Тхаи помещает раздел о Чакравартине в описание мира людей. Рождение Чакравартином напрямую связано с заслугами прошлой жизни. Праведники, способствующие процветанию Учения, следующие дисциплинарным правилам, дающие милостыню, практикующие медитацию любящей доброты — могут обрести следующее рождение на небесах. Однако бывают случаи, когда результат благих деяний облекается в форму рождения великим могущественным правителем, завоевывающим вселенную.

Отличительная особенность такого правителя — все его деяния осуществляются согласно принципам буддийской доктрины, он много времени проводит в обществе монахов, слушая знатоков Учения, всякий день выполняет пять дисциплинарных предписаний, в день Упошадхи — восемь. Утром полнолуния он раздает бесчисленные сокровища в виде милостыни, затем совершает омовение и повторяет предписания, после чего садится в центре золотой площадки и размышляет об Учении. Именно накопление Чакравартином религиозных заслуг увенчивается обретением могущества, способного покорить вселенную[8].

Сияющее драгоценное колесо, и это особенно подчеркивает Ли Тхаи, не сотворено ни Индрой, ни Брахмой, ни иным могущественным божеством. Оно само по себе появляется в связи с заслугами Чакравартина. В контексте мирового космического процесса Чакравартин появляется в тех кальпах, в которых невозможно рождение Будды или пратьекабудды. В кальпе после разрушения мира огнем драгоценное колесо появляется первым в силу заслуг того, кто намерен стать Чакравартином. Оно остается в глубине океана до тех пор, пока не появится Чакравартин. Оно появляется с целью определить, кто достоин того, чтобы стать Чакравартином. Что же касается людей

[8] Three Worlds... P. 136–137.

на четырех континентах, то колесо способствует их процветанию. Поэтому необходимо поклоняться ему, делать подношения. Могущество этого колеса многократно превышает могущество драгоценности, исполняющей желания.

Подданные размышляют о явлении чудесного колеса и приходят к выводу, что оно прибыло в связи с заслугами их правителя и, возможно, вследствие его размышлений о нем. Сам правитель думает об этом следующим образом: «В это время, возможно, я и есть тот, чьи прошлые заслуги реализовались таким образом, и драгоценное колесо пришло ко мне. Зная, что в полнолуние правитель совершает пожертвования, соблюдает заповеди и размышляет о них, практикует любящую доброту, драгоценное колесо появилось прошлой ночью»[9].

Путешествие Чакравартина по воздуху с помощью драгоценного колеса осуществляется вместе с его двором и подданными. Ли Тхаи описывает это с чрезвычайно яркими деталями, призванными обосновать то благоденствие, которое пришло вместе с драгоценным колесом. Причем подданные на это время обретают паранормальные способности. Так, если кто-то помыслит, что его работа не закончена и это препятствует путешествию, то его занятие прекращается, и наоборот, если кто-то желает продолжить свое дело, то путешествие этому не вредит.

Путешествие начинается в направлении на восток, а именно на восточную сторону центральной части горы Меру и далее на континент Пурвавидеха. Когда правители всех его земель узрели Чакравартина, никому не пришло в голову сразиться с ним оружием. Наоборот, они поклонились ему. В этой связи Ли Тхаи добавляет, что ввиду чрезвычайных заслуг Чакравартина ни одно злое животное, ни злой дух, никто, в принципе способный нанести вред человеку, не делает этого применительно к Чакравартину[10].

Существенно важно в этом контексте замечание Ли Тхаи о том, что когда драгоценное колесо впервые показалось из океана, оно так и называлось — «драгоценное колесо». Однако после того, как Чакравартин завоевал четыре материка, оно поимело название «победитель врагов». Напомним, что победителем врагов (аффектов) называют архата и Будду. Такое же именование драгоценного колеса — символа Учения —

[9] Op. cit. P. 142.
[10] Three Worlds... P. 146.

усиливает его содержательную связь с Буддой. В то же время Чакравартин побеждает иных правителей исключительно проповедью учения, а не оружием. Поэтому в данном контексте именно Учение — победитель, что и обозначается вторым именем колеса — символа Учения.

Примечателен эпизод подношения даров Чакравартину. Когда правители были готовы принести ему все, что бы тот ни пожелал, как своему владыке, Чакравартин отвечает, что не нуждается ни в какой дани в силу того, что обладает божественной собственностью благодаря великой силе драгоценного колеса. К тому же он не собирается никого притеснять и утруждать, но, напротив, хочет принести всем счастье и благополучие[11]. В данном случае Чакравартин проявляет себя как йогин, отказывающийся от даров согласно дисциплине. Одно из предназначений Чакравартина — обучить правителей принципам управления, согласным с буддийской дисциплиной. Ли Тхаи сравнивает его с Буддой, учившим людей жить согласно Учению[12].

Далее подробно воспроизводится поучение Чакравартина правителям. Он говорит, что рождение человеком уже представляет собой результат накопления благих деяний в прошлой жизни, а рождение правителем — следствие великих прошлых заслуг. Поэтому властью следует распоряжаться согласно Учению, и тогда добродетель правителя будет оценена людьми и богами. Правитель должен воздерживаться от пяти дурных деяний: от отнятия чужой жизни (иначе следующее рождение обретается в аду), от присвоения чужой собственности (возможно рождение в аду либо, если новое рождение обретается среди людей, то природа будет очень грубой, жить будет в крайней бедности), от прелюбодеяния (следующее рождение обретается в аду меченосных деревьев либо гермафродитом, и множество рождений пройдет, прежде чем грешник снова родится мужчиной), от лжи (грозит попадание в ад либо рождение в облике вонючки), от употребления опьяняющих напитков (правители, собирающиеся для совместного их употребления, попадают прямо в ад либо рождаются пишачей (демоном) или бешеной собакой. Если родится среди людей, будет безумным, злобным, не различающим правду и ложь)[13].

---

[11] Op. cit. P. 147.

[12] Op. cit. P. 147

[13] Three Worlds... P. 148–151.

Наставление Чакравартина, как явствует из его содержания, совпадает с базовыми принципами буддийской дисциплины. Форма изложения, при которой упор делается на живописание последствий отступления от них — типичен для буддийской проповеди, ориентированной на мирян.

Правителям предписывается также, по запоминании этих принципов, разъяснить их двору и подданным, не исключая простолюдинов и рабов.

Дальнейшие наставления Чакравартина касаются конкретных ситуаций деятельности правителя и его отношения к подданным. Так, из собранного урожая десятая доля отдается правителю, а остальные — подданным. Если у кого-то нет урожая, то подать не взимается.

Особой заботой правителя должны пользоваться призванные на государственную и воинскую службу. Им следует давать вспомоществование пропитанием шесть раз в месяц, чтобы они не голодали. Раздавая работу, нужно следить за тем, чтобы она не была чрезмерной.

Что же касается сбора податей, то их следует собирать столько же, сколько предшествующие древние правители. Если же собирать больше, то последующие правители будут делать то же, и установится неверный порядок.

Если некто пожелает начать свое дело, но не располагает средствами, его следует ссудить из казны и впоследствии требовать только возврата долга.

Правитель не должен быть многословен, обсуждая что-либо с придворными. Все споры нужно решать согласно Учению.

Нужно поддерживать монахов и всех, кто знает Учение.

Что касается обычных людей и рабов, их следует вознаграждать согласно их заслугам.

Если правитель следует Учению, то все живут в счастье благодаря накоплению его религиозных заслуг[14].

Таким образом, Ли Тхаи проводит идею благого буддийского правления, которое тем успешнее, чем больше правитель следует Учению.

По совершении путешествия на другие континенты драгоценное колесо упокоивается в специально возведенном строении в городе — обители Чакравартина.

Обретение Чакравартином драгоценного слона осуществляется в версии Ли Тхаи следующим образом. Вначале двор

[14] Three Worlds... P. 151–154.

и подданные возводят из драгоценных материалов специальное строение, предназначенное для обитания этого слона. Когда строение готово, богатое убранство и пища подготовлены, к Чакравартину обращаются с просьбой помыслить о драгоценном слоне, достойном быть его сокровищем.

В это время Чакравартин как раз в течение полных семи дней раздавал милостыню и предавался размышлению о дисциплинарных правилах и об Учении. Далее он размышляет о том, какой слон подобает Чакравартину, и представляет себе белого слона из семейства драгоценных слонов, обладающего дивной красотой, способностью передвигаться по воздуху. Он таков благодаря заслугам Чакравартина. По воздуху он летит в город — обитель Чакравартина, приземляется в своем специально построенном жилище. Окончание этой визуализации совпадает с приходом придворных, сообщающих о прибытии драгоценного слона[15].

Тогда Чакравартин выходит и выказывает пожелание вместе со своей армией и слоном подняться в воздух. Они облетают гору Сумеру, начав полет перед утренней трапезой, а когда возвращаются — еще не поздно ее начать.

Таким же образом обретается и опробуется драгоценный конь[16]. Далее придворные побуждают Чакравартина продолжать размышлять о сокровищах, с необходимостью появляющихся ввиду его чрезвычайных заслуг. Так обретается драгоценность Мани, обладающая способностью испускать лучи, затмевающие собой все вокруг.

Обретение драгоценной супруги в изложении Ли Тхаи имеет некоторые особенности. Она появляется в воздухе сама по себе, но не как следствие размышлений Чакравартина. Это вполне объяснимо, так как размышление о противоположном поле несовместимо с соблюдением дисциплинарных правил. Автор «Трех миров» в этом эпизоде представляется знатоком Учения. Примечательно, что если женщина, чьи прошлые заслуги достаточны, чтобы обрести рождение в качестве драгоценности — жены Чакравартина, не может быть найдена на Джамбудвипе, то в силу заслуг Чакравартина она приходит с континента Уттаракуру[17]. Она обладает способностью испускать сияние, облик ее подобен облику небожительницы.

---

[15] Three Worlds ... P. 159–161.
[16] Op. cit. P. 162–163.
[17] Op. cit. P. 166.

Другая ее необычная способность — она уравновешивает температуру тела Чакравартина: когда оно прохладно, тело драгоценной жены горячо, и наоборот[18].

Далее Чакравартина вновь побуждают размышлять о присущих ему согласно заслугам драгоценностях, и так обретается чудесный казначей. Он обладает способностью добывать сокровища со дна моря, что и демонстрирует по просьбе Чакравартина в подтверждение своего статуса[19].

Ли Тхаи дает отличающуюся от канонической трактовку седьмой драгоценности Чакравартина — военачальника, заменяя его старшим из тысячи сыновей вселенского правителя. Он обладает знанием Учения и способностью знать мысли других. Он просит отца не утруждаться на поприще правления, так как сам знает, как править согласно Учению от его имени[20].

Пока длится правление Чакравартина, драгоценное колесо остается с ним. Когда же тот умирает, то оно возвращается в глубины океана, откуда вышло. Колесо оставляет Чакравартина на семь дней в следующих случаях: перед его смертью, перед его принятием монашества, перед рождением Будды. В этих трех случаях оно погружается в океанские глубины.

Когда колесо, главная драгоценность Чакравартина, покидает его, слон возвращается обратно. То же происходит с конем и драгоценностью Мани. Если сокровище-жена пришла с континента Уттаракуру, то она возвращается домой, если она найдена на Джамбудвипе — теряет свои способности, становится обычной женщиной и остается среди людей. Казначей также утрачивает способность прозревать сокровища и обретать их по своему желанию. Что же касается драгоценности-сына, то он утрачивает способность всеведения и свои знания. Однако, если его заслуги в прошлом рождении достаточно велики, он может быть Чакравартином, как отец. В таком случае он сохраняет и свои способности и знание Учения и принципов[21].

Когда Чакравартин умирает, его торжественно кремируют и сооружают ступу. Ли Тхаи подчеркивает, что при всех заслугах Чакравартина он не обретает Нирваны, так как представляет собой обычного человека, подверженного не-вечности и страданию.

---

[18] Op. cit. P. 166–167.
[19] Op. cit. P. 169.
[20] Three Worlds ... P. 170.
[21] Op. cit. P. 170.

В разработку тематики доктринального учения о вселенском правителе — Чакравартине Ли Тхаи привносит концепцию буддийского правления как максимально приближенного к реализации социального блага. Всеобщее благоденствие достигается благодаря неотступному следованию Учению, которое и способствует гармонизации природных сил и общества, реализуясь в деяниях Чакравартина. Идея наследования благого правления (вводится отсутствующий в сутре элемент — драгоценность-сын) является привнесенной и по сути мотивированной личным опытом Ли Тхаи — он сам унаследовал трон, преемствуя своему отцу, покровительствовавшему буддизму. Здесь мы сталкиваемся с оригинальной попыткой сакрализации явлений социальной жизни посредством привлечения доктринального авторитета.

АБХИДХАРМИСТСКАЯ МЕТАИСТОРИЧЕСКАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ЦИКЛИЧЕСКОЙ ДЕГРАДАЦИИ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО СООБЩЕСТВА

Циклическая «история» человеческого социума, как ее представляли теоретики Абхидхармы, — это процесс возникновения социальной структуры, где институт царской власти выполняет функцию преграды на пути деградации человеческой природы, но в конечном счете с этой функцией не справляется, ибо нарастание аномии обусловлено объективными причинно-следственными законами кармы. Эти законы неизбежно приводят в рамках каждой великой кальпы к концу «истории».

Генезис социальной структуры, института царской власти и социальной аномии (отклоняющегося антиобщественного поведения) излагается Васубандху в соответствии с канонически закрепленной формой этиологического мифа, однако способ интерпретации канонического сюжета преодолевает стиль мифологического мышления. Попытаемся проанализировать это, опираясь на текст Васубандху (АКБ, III, 97–98).

Итак, говорит Васубандху, люди первой космической кальпы не имели царя, он появился позднее и причиной его появления выступает не что иное, как «влечение людей к вкусовым ощущениям и лень». Этот тезис, где проблема уже сразу заявлена (а это, подчеркнем, нехарактерно для мифа), Васубандху разворачивает в виде повествования о том, как перволюди, сходные по внешнему облику с существами мира форм

и ранее питавшиеся радостью, а не материальной пищей, пристрастились к поеданию лакомых объектов. Он отмечает, что, в отличие от реальных обитателей мира форм люди первой кальпы обладали органами обоняния и вкуса. Когда появился такой пищевой объект, как «сок земли» (бхумираса), подобный меду на вкус, они пожрали его без остатка, что и послужило началом потребления материальной пищи. Тела перволюдей сделались плотными и тяжелыми, их прежняя способность к самосвечению утратилась, воцарилась тьма, а затем появились солнце и луна.

Страсть испытывать вкусовые ощущения приводит к тому, что люди первой космической кальпы последовательно выедают такие вновь появляющиеся объекты, как земляной пирог, лесные ползучие растения и дикорастущий рис. Употребление в пищу последнего повлекло за собой возникновение не имевших ранее места органов выделения, а также женских и мужских гениталий. Прежняя привычка переживать радость при встрече друг с другом ошибочно принимается этими «доделанными» до кондиций чувственного мира людьми за сексуальное влечение как причину радости. С этого момента, говорит Васубандху, обитатели чувственного мира становятся одержимыми «злым духом желания».

Они теперь ленятся перед каждой едой срезать рис и начинают делать запасы. В результате этого и возникает представление о собственности — «мое». Для выращивания риса, поскольку дикорастущий они уже извели, люди разделили между собой поля и начали грабить чужие, т. е. возникло воровство.

Начало царской династии связано с необходимостью охраны поля от грабителей: первоначально большинством голосов был избран страж полей — кшатрий (кшетра — «поле»), который и стал первым царем. В его пользу было установлено налогообложение, равное одной шестой части урожая. Но воровство приняло форму уклонения от выплаты налога. Стремясь пресечь этот вид антиобщественного поведения, царь применил вооруженное насилие, но эта санкция имела контрпродуктивный результат — возникла ложь. (О происхождении брахманов вскользь говорится, что так назвали отшельников, предпочитавших уединенный образ жизни.)

С этих пор, говорит Васубандху, возобладал «путь дурных действий», вследствие чего продолжительность жизни людей сократилась до десяти лет. Автор «Энциклопедии Абхидхар-

мы» подводит итог: порождающая причина этого потока бедствий и деградаций — две дхармы: страстное влечение к ощущению вкуса и лень (АКБ, III, 98).

Итак, по форме изложения перед нами группа этиологических мифов — о «доделывании» человека до его нынешнего состояния (формирование анатомии), в который инкорпорированы солярный и лунарный мифы (возникновение светил), о зарождении царской династии и социальной структуры, о возникновении собственности, воровства, лжи и налоговой системы. Однако такие заявленные в них аспекты, как анатомический, астрономический и социальный отнюдь не выступают в функции кодов проблемы, как это свойственно мифологии, поскольку проблема заявлена с самого начала. Мифологический нарратив является здесь планом выражения, а план содержания — религиозная доктрина. Формулируя это иначе, можно сказать, что Васубандху преподносит в псевдомифологической форме разъяснение одного из основополагающих принципов буддизма: клеши и карма (аффекты и действие) — вот причина круговорота рождений, но данное положение обращено им в плоскость историософии.

Именно в этой историософской плоскости автор «Энциклопедии Абхидхармы» истолковывает и конец человеческой «истории» в учении о конце промежуточной кальпы, сопряженном с процессом вырождения живых существ (АКБ, III, 97–98).

Конец такой кальпы опосредован тремя бедствиями — взаимным истреблением людей с помощью подручных средств, выступающих в роли оружия, моровой язвой и голодом.

Люди, продолжительность жизни которых падает до десяти лет, являют собой полных выродков: они одержимы безнравственными влечениями, крайней жадностью, находящей для себя единственный способ удовлетворения в неуемном присвоении чужого посредством воровства, и ложными взглядами. Яшомитра разъясняет значение термина «ложные взгляды» в данном контексте так: они исповедуют ложные учения, не известные ни отцу, ни матери (САКВ, с. 339). Это крайняя степень идеологической деградации, поскольку приверженность детей учениям, которые не были бы известны их родителям, — свидетельство угасания традиции, ее гибели, явный признак погружения общества в хаос. Эти выродки обуреваемы бешеной злобой, моментально рождающей при виде любого живого существа агрессивные замыслы. Любые подручные средства, включая палки и комья земли, обращаются

в их преступных руках в оружие, с помощью которого они и убивают друг друга.

Выродки практикуют лишь дурной образ действий, известный в обыденном словоупотреблении как скопище грехов. Немедленные следствия этих грехов выражаются и в том, что нечеловеческие сущности — пишачи и иные разновидности демонов — насылают на людей всевозможные несчастья, в частности, моровую язву, и люди гибнут от неизлечимых болезней. Боги также выступают инструментом реализации подобных немедленных кармических следствий, прекращая подачу небесной влаги. На земле наступает засуха и неизбежный в таких случаях голод. Васубандху говорит о трех типах голода, метафорически именуемых «сундук (или копилка)», «белая кость» и «бросание жребия».

«Сундук» — это голод ввиду крайней скудости запасов: люди умирают целой общиной, припрятывая семена в сундук-копилку для будущих поколений. Человеческое сообщество гибнет, не желая истреблять скудный семенной фонд и с мыслью о пользе для себе подобных.

«Белая кость» — это голод в великую сушь, когда еще живые, изможденные недоеданием люди собирают побелевшие под лучами палящего солнца кости умерших, готовят из них отвар, чтобы насытиться им.

«Бросание жребия» — голод, сопряженный с попыткой честного распределения очереди на поедание того немногого, что люди совместно находят в щелях зернохранилищ.

В связи с описанием этих трагических картин последних времен промежуточной кальпы вырождения Васубандху имплицитно вводит в свое изложение тему религиозной заслуги и нравственного образа действий. Те, говорит он, кто хотя бы день воздерживается от причинения зла живым существам, кто с почтением преподносит в дар монашеской общине миробалан, кто кладет пищу в чашу для сбора подаяния, никогда не рождаются в этих малых кальпах оружия, моровой язвы и голода. Эта тема полностью снимает впечатление фатальности эсхатологических бедствий, ибо, хотя эти бедствия и имеют регулярный циклический характер, но человек способен избежать их, следуя хотя бы немногим буддийским предписаниям.

Несчастья живых существ в конце малой кальпы длятся разное время. Взаимное истребление посредством оружия продолжается только семь дней. Это как бы пик всеобщего агрес-

сивного безумия. Неизлечимые болезни со смертельным исходом терзают людей в течение семи месяцев и семи дней. Дольше других бедствий тянется голод — семь лет, семь месяцев и семь дней. Хотя в тексте и нет прямых указаний на это, но сопоставляя сроки, можно допустить, что процесс начинается с засухи и голода, потом присоединяется эпидемия и на высоте таких мучений — через семь лет и семь месяцев — наступает неделя братоубийственной всеобщей рукопашной схватки, в которой и гибнут последние. В принципе возможна и обратная последовательность событий: семидневная вспышка насилия, затем инфекция, губящая население семь месяцев кряду, а уж за ней и семилетний голод, приводящий к полному опустошению. Однако описание голода, приведенное Васубандху, свидетельствует, что в этот период еще не все моральные качества людей оскудели и даже сохраняются остатки человеческой солидарности (мысли о пользе следующих поколений, удерживающие от поедания семенного фонда). Это заставляет думать, что голод предшествует моровой язве и вспышке вооруженного насилия. На такую последовательность указывает и Л. де ла Валле Пуссен, ссылаясь на Шаванна (см.: L'AK, III, с. 206).

Бедствия на различных континентах выражаются неодинаково. Яшомитра разъясняет, что если на Джамбудвипе бушует моровая язва, то на Пурвавидехе и Апарагодании обитатели подвержены лишь ослаблению здоровья; когда на Джамбудвипу надвигается голод, на этих двух континентах имеют место лишь недоедание и ограниченное утоление жажды (САКВ, с. 340). Относительно Северного Куру Васубандху не дает специальных разъяснений, ибо продолжительность жизни его населения неизменна — тысяча лет (АКБ, III, 99).

* * *

Люди в малых кальпах гибнут от оружия, болезней и голода, но разрушение мира в целом, предшествующее космогонической паузе, осуществляется посредством огня, воды и ветра. Идея циклического разрушения мироздания, подчеркнем, характерна для всех религиозно-философских систем Индии, функционировавших в классическую эпоху. Однако толковалась в теоретическом аспекте эта идея по-разному, и Васубандху приводит типовую дискуссию о разрушении мира, где оппонентами выступают последователи небуддийских учений — тиртханкары. Обычно этим термином обозначаются

небуддисты, не являющиеся в то же время носителями брахманистских воззрений. Однако из контекста излагаемой дискуссии следует, что под тиртханкарами в данном случае могут подразумеваться и приверженцы брахманистской религиозно-философской школы вайшешика, постулировавшие вечность и неуничтожаемость атомов (АКБ, III, 100).

В чем же состоит существо дискуссии между абхидхармистами и тиртхиками, приводимой Васубандху в автокомментарии к данной карике? Абхидхармисты отстаивают идею полной уничтожимости атомов в период разрушения мира: «в результате этих [разрушений] не остается даже мельчайшей частицы от миров-вместилищ». Тиртхики, или тиртханкары, напротив, придерживаются той точки зрения, что атомы вечны, поскольку только они выступают причиной материальных тел (стхуланам — букв. «грубых тел»), причем речь идет о так называемой внутренне присущей, ингерентной причине (самаваикарена). Согласно воззрениям таких школ, как вайшешика и синкретическая ньяя-вайшешика, относимых абхидхармистами к категории тиртхика, если бы атомы не обладали предикацией вечности, то мир как совокупность производных материальных тел никогда не мог бы возникнуть. Отметим то важнейшее концептуальное для тиртхиков положение, согласно которому атомы сами по себе бескачественны и не воспринимаются помимо специальных состояний йогического сосредоточения, т. е. они сверхчувственны. Только образуя агломераты, атомы способны обретать определенные качества, связанные с субстанцией отношением внутренней присущности. Таким образом, гибель примитивных качественно определенных производных субстанций (агломератов) вовсе не означает в такой системе представлений уничтожения атомов самих по себе.

Абхидхармистская атомистическая теория строилась, как мы знаем, на совершенно иных основаниях, исключавших как идею «чистого» атома, так и идею ингерирования качеств. Качественная определенность есть сущностная характеристика абхидхармистского атома, помимо нее атом не обладает никаким бытием. А это, в свою очередь, означает, что исчезновение производной материи тождественно уничтожению материи как таковой. Но тогда каким же путем может реализовать себя материальный аспект космогенеза? На этот вопрос абхидхармисты давали следующее разъяснение: причиной появления нового мира-вместилища выступает ветер, облада-

ющий особой энергией, которая порождена совокупной деятельностью живых существ, при этом ветер сферы форм, не прекращающей своего существования при разрушении мира, играет роль инструментальной причины (нимитта) возникновения ветра, появляющегося в первые мгновения бытия чувственной сферы (САКВ, с. 340). Источники («семена») процесса космогенеза, как утверждали абхидхармисты, «приносятся ветром из других миров». Яшомитра говорит о пяти видах «семян» космогенеза: семя-причина, семя-следствие, семя семени, семя вершины и семя группы (САКВ, с. 340).

Отметим, что образ ростка, появляющегося из семени, очень важен для понимания обсуждаемой в этой дискуссии проблематики. Абхидхармисты подчеркивали, что любое следствие — и в том числе росток — есть принципиально иная, новая целостность по отношению к своей причине: диалектическая природа причинно-следственных связей обретает свое выражение, в частности, в акте возникновения нового качества как результата имевшего место действия. Для большинства тиртхиков данное положение не являлось приемлемым, поскольку оно противоречило их принципу, логически отрицающему возникновение какого-либо объекта из объекта качественно иной природы. Согласно положительному аспекту этого принципа, росток есть сумма своих частей, а те, в свою очередь, выступают суммой агломератов атомов, тождественных агломератам атомов семени. В контексте этого рассуждения семя — это лишь инструментальная причина ростка, а его ингерентная причина — бескачественные неуничтожимые атомы. Объединенные в качественно-определенные первичные совокупности, эти атомы предопределяют конкретный вид производной материи. В противном случае, полагали тиртхики, нарушалась бы «неизменная закономерность» возникновения вещей — из чего-либо определенного могло бы произойти что угодно (например, из пряжи возникала бы не ткань, а циновка, а из травы вирана, исходного материала для плетения циновки, — и вовсе что-то иное).

В приведенной Васубандху дискуссии эта позиция тиртхиков подвергается логической деструкции: ткань в своей целостности не может быть редуцирована к нитям, из которых она состоит, о чем свидетельствуют данные зрительного восприятия; если бы те же самые нити, из которых состоит ткань, располагались произвольно, а не так, как это осуществлено благодаря работе ткацкого станка, если бы цвет каждой нити был

также произвольным, то сумма этой ни во что не сплетенной пестрой пряжи не воспринималась бы глазом как ткань.

Абхидхармисты подчеркивают, что в акте восприятия не имеет места дифференциация по типу «это — земля, вода, огонь, а это — их цвет, форма и т. п.». Фундаментальные элементы (земля и пр.) становятся доступны познанию только через зрительную и прочие модальности восприятия, этот факт признается и оппонентами — вайшешиками и прочими тиртхиками. Следовательно, во избежание логического противоречия они не могут одновременно с этим признанием утверждать, что фундаментальные элементы сами по себе сверхчувственны и не воспринимаются.

Настаивая на неуничтожимости атомов, вайшешики апеллировали к выдвинутой ими концепции пилупака — учению об изменении качеств, ингерентных агломератам атомов, под воздействием нагревания. При сгорании таких относящихся к производной материи объектов, как, например, шерсть, хлопок или шафран, уничтожение посредством огня, говорили они, не происходит; под воздействием высоких температур атомные агломераты лишь теряют одни качества и приобретают другие. На это абхидхармисты возражали с позиций анализа данных восприятия: поскольку после сжигания подобных объектов их дальнейшее чувственное восприятие невозможно, а представление о них исчезает, отождествить эти сгоревшие объекты как существующие нереально — так же нереально, как нереально идентифицировать их атомарную субстанцию помимо чувственно воспринимаемых качеств.

Воззрения тиртхиков далее не оспариваются как недостойные серьезного обсуждения. Васубандху определяет эти воззрения посредством выражения балапралапа, что буквально означает «мальчишеская болтовня» или «наивный лепет». В этом определении скрыта тонкая ирония буддийского наставника, ибо термином бала (букв. «мальчик» или «тот, кто не обладает умом зрелого мужа») в брахманской традиции именовались юнцы в возрасте от двенадцати до двадцати лет, пребывающие в периоде обучения, т. е. недоросли, зубрившие ведические тексты и постигавшие азы философских знаний в преддверии женитьбы.

Обсуждение воззрений тиртхиков введено Васубандху в автокомментарий в связи с вопросом об уничтожении мира-вместилища огнем, водой и ветром отнюдь не ради абстрактных метафизических споров, которые в принципе чужды буддий-

скому стилю мышления. Идея вечного, бескачественного атома таила в себе экстраполяцию представлений о вечном, неуничтожимом атмане — субстрате новых рождений.

Итак, согласно абхидхармистской концепции, миры-вместилища разрушаются без остатка под воздействием огня, воды и ветра — жар семи солнц, дожди и ураганы уничтожают эти миры. Но каков верхний предел каждого типа разрушений?

Вторая сфера йогического сосредоточения выступает таким пределом для огненного разрушения: все, что располагается ниже ее, сгорает.

Третья сфера йогического сосредоточения — верхний предел разрушения посредством водной стихии: все, что ниже этой сферы, под воздействием эсхатологических дождей отсыревает и полностью растворяется (клидьяте).

Верхний предел разрушения посредством ветра — четвертая сфера йогического сосредоточения: то, что ниже ее, рассеивается в ураганном вихре. Таким образом, четвертая сфера йогического сосредоточения — это верхний предел разрушений.

Но возникает вопрос, почему первая, вторая и третья сферы йогического сосредоточения погибают от огня, воды и ветра. Это происходит, говорит Васубандху, ввиду гомогенного сходства разрушающих стихий и несовершенств, свойственных каждой из этих сфер (АКБ, III, 101).

Несовершенства первой ступени йогического сосредоточения — это такие свойства сознания, как направленность (витарка) и содержательная рефлексия (вичара). Они подобны огню, поскольку способны воспламенять интеллект.

Несовершенство второй ступени йогического сосредоточения — радость (прити). Она делает тело полностью расслабленным, устраняет напряжение, а вместе с ним и способность ощущать страдание. В этом отношении радость пребывает в сродстве со стихией воды.

Несовершенство третьей ступени — бинарный дыхательный ритм (вдох-выдох), поскольку дыхание сопряжено со стихией ветра впрямую.

Четвертая сфера йогического сосредоточения неколебима и соответственно чужда несовершенствам, поэтому в ней и невозможны разрушения посредством стихий.

Другие учителя, отмечает Васубандху, объясняют неподвластность этой сферы психокосма действию разрушающих

стихий тем, что в ней обитают боги класса шуддхаваса («Обладающие чистым местопребыванием»). Четвертой ступени йогического сосредоточения соответствуют пять уровней психокосма, населенных богами, которые не могут подняться в мир не-форм или обрести какое-либо иное местопребывание. Однако и эта сфера невечна, поскольку дворцы ее обитателей возникают и прекращают свое существование вместе с живыми существами, их населяющими.

Разрушения миров-вместилищ происходят в непрерывной последовательности. Сначала имеют место семь разрушений огнем, а затем одно посредством воды. Этот цикл повторяется семь раз, после чего следуют еще семь огненных разрушений, завершающихся эсхатологическим ураганом. Такое количество и последовательность разрушений обусловлены продолжительностью жизни обитателей психокосма, особенностями (несовершенствами) достигнутых ими ступеней йогического сосредоточения и длительностью существования соответствующих вместилищ.

Весь этот процесс включает пятьдесят шесть огненных разрушений, семь разрушений водой и одно — ветром (АКБ, III, 102).

Отметим, что процесс разрушения мира происходит отнюдь не по причине огня, воды и ветра, а только в связи с этими эсхатологическими стихийными бедствиями, поскольку и живые существа, и населяемые ими миры-вместилища гибнут ввиду непостоянства всего причинно обусловленного.

* * *

Обратимся теперь к религиозно-мифологическим версиям ритмов «начала и конца» истории человеческого общества.

Процесс разрушения трех миров — вместилищ живых существ Ли Тхаи увязывает с дурными путями деятельности, используя для подробного наставления материал, в «Энциклопедии Абхидхармы» представленный в логико-дискурсивном ключе.

Так, разрушение Вселенной посредством огня сопровождается исчезновением людей, совершавших дурные деяния непосредственно на физическом плане, а также речью и помышлением; совершенно не различавших заслуги и Учение; не оказывавших почтения старшим, монахам и всем, следовавшим Учению; кто не заботился о братьях, сестрах и иных родственниках, о друзьях; кто относился к друг другу, как

животные, либо убивал друг друга. В результате накопления следствий этих дурных деяний везде, где люди занимаются земледелием, как только рис подрастает, прекращается выпадение дождей. Только гром гремит, а ни капли дождя не падает на землю. Высыхают все растения и источники, как будто иссушенные огнем, и люди приходят в волнение.

Те, кто имеют мудрость, видя такие предзнаменования, начинают следовать благому пути, совершенствуются в заслугах, постигают Учение, начинают почитать родителей, стариков, монахов. Когда такие люди умирают, то обретают новое рождение в мире богов, а следующее — в мире Брахмы, который не затрагивается разрушением посредством огня.

Те же, кто не имеет мудрости и не накапливает заслуги, не приобщается к Учению, обретают новое рождение в адах иной мировой системы, не затрагиваемой разрушением огнем[22].

Что же касается животных, обитающих в воде, они погибают, как будто вынутые на сушу, и рассеиваются.

Внезапно поднимаются два солнца, чтобы губить тех, кто еще не умер. Когда одно заходит, другое поднимается, поэтому начинается невыносимая жара, ночь исчезает. Люди, кто еще не умер, начинают рыдать, но потом осушают слезы и начинают размышлять об Учении и практиковать любящую доброту. Поэтому когда они умирают, то рождаются в мире богов. К этому времени, когда два солнца стали давать невыносимый жар, иссохли все небольшие источники воды — озера, реки, ручьи, каналы.

Потом на небе образуются три солнца, и жара многократно усиливается. Высыхают пять крупных рек.

Когда на небо поднимается четыре солнца, высыхают семь крупнейших озер, и погибают крупные водяные драконы, крокодилы и т. п.

После появления на небе пяти солнц воды в океане остается на палец глубины, и делаются видны подводные сокровища — золото, серебро, семь видов драгоценных камней.

Когда внезапно восходят шесть солнц, мир делается похожим на печь для обжига глины.

Вслед за этим восходит седьмое жаркое солнце. Тогда тела семи великих рыб, обитающих в океанах, расположенных между семью горными цепями, ограничивающими пространство вокруг горы Сумеру, начинают плавиться и выделять

[22] Three Worlds ... P. 307–308.

жир. Именно этот жир, возгораясь, сжигает потом и горные цепи, и континент Джамбудвипу, малые континенты, а потом и Пурвавидеху, и Уттаракуру, и Апарагоданию. Потом сгорают обители королей гаруд, ады, вплоть до самых глубоких, и весь мир греха. Потом сгорают обители богов на горах, города четырех стражей мира.

Пламя последовательно охватывает гору Сумеру, город Индры, дерево Париджатика, сады развлечений богов и лотосовые озера. Потом сгорают небеса — обитель Ямы, небеса богов, Пребывающих в состоянии блаженства, Наслаждающихся магическими творениями, Наслаждающихся магическими творениями, созданными другими, и все небесные дворцы.

Затем та же участь постигает обиталища богов из группы Сонмища Брахмы, Жрецов Брахмы и Великих Брахманов.

Пламя добирается до уровня второй стадии йогического сосредоточения и прекращается, не затронув ее. В такой период божества спасаются на высших уровнях мироздания, недоступных огню, и прижимаются друг к другу, сжимаясь, как мука в мерном сосуде[23].

Разрушение мира посредством огня Ли Тхаи обрисовывает значительно более подробно, чем Васубандху в «Энциклопедии Абхидхармы». Непосредственной причиной сгорания мира является декомпозиция семи хтонических существ — великих рыб, спровоцированная первоначально накоплением следствий дурных деяний людей. Ли Тхаи четко проводит обоснование непреложной связи накопления дурных следствий и постепенного нарастания космического беспорядка (засуха, постепенное увеличение количества солнц на небе), который увенчивается полным опустошением трех миров-вместилищ после погибели людей.

Назидательный компонент, в «Трех мирах...» имеющий самостоятельное значение, представлен и в этом разделе. Грешники, не могущие обрести новое рождение в адах этого мира ввиду их уничтожения огнем, все равно обретают адские формы существования в других мировых системах, не затронутых огнем на тот период.

После периода разрушения огнем начинает идти дождь. Если вначале размер капель равен пылинке, то постепенно он увеличивается до ста тысяч йоджанов. Сколько времени длил-

[23] Three Worlds ... P. 308–311.

ся период опустошения мира, столько времени длится космический дождь.

Внезапно поток достигает небесного города, потом — области Четырех хранителей мира, затем — богов группы Тридцати трех, группы Яма, и так далее, проходя всю космическую вертикаль до уровня Великих Брахманов[24].

Тогда дождь прекращается, и появляется Махабрахмадхираджа, спустившийся посмотреть на разлившиеся воды. Если он видит один лотос, то это означает, что в следующую кальпу родится один Будда, если два — то два Будды, и так до пяти, а если лотоса нет — то в следующую кальпу Будда не родится. Соответственно кальпа одного лотоса именуется хорошей, двух — замечательной, трех — великолепной, четырех — хорошей и замечательной, пяти — наиболее счастливой, а в отсутствие лотоса — пустой[25].

Внутри лотоса располагаются восемь необходимых монашеских принадлежностей. Махабрахма оставляет их в мире Брахмы до тех пор, пока Бодхисаттва не изберет путь нищенствующего монаха в целях обретения просветления, чтобы стать Буддой. В день, когда Бодхисаттва принимает это решение, Махабрахма спускает эти принадлежности как подношение. Они таковы: три вида одеяний, чаша для сбора подаяния, бритва, иголка, шарф, сито для процеживания воды[26].

Затем начинают дуть четыре ветра и высушивают воду. Начинается процесс постепенного заселения божественных местопребываний начиная с Великих Брахманов. Когда приходит черед заселения континентов, то на Джамбудвипе первым восстанавливается древо Бодхи. Ли Тхаи подчеркивает, что оно было последним, что сгорело в кальпу разрушения огнем, и что каждый будда, пришедший на Джамбудвипу, обретает просветление под этим деревом[27]. Когда наступает время произрастания лотосов, они вырастают именно в этом месте. Тогда божества сферы Брахмы подговаривают друг друга спуститься и посмотреть на них, а потом возвращаются обратно.

Далее, в изложении Ли Тхаи, земля окончательно высыхает и приобретает цвет, запах и вкус. Ее особенность в том, что она обладает свойством питательности и вкусом подобна рису, сваренному в молоке.

---

[24] Three Worlds ... P. 312.
[25] Three Worlds ... P. 313.
[26] Op. cit. P. 313.
[27] Op. cit. P. 317.

В это время божества сферы Брахмы спускаются, чтобы обрести рождение в виде живых существ. Рождение они обретают в классе саморождающихся. Они не обладают признаками пола, они обладают паранормальными способностями: испускают сияние и могут передвигаться по воздуху. Они не нуждаются в пище, так как радость и счастье — более подходящая им пища, нежели рис и вода. Их жизнь длится практически бесконечно[28].

Потом оказывается, что эти существа обрели признаки пола (Ли Тхаи не дает объяснений в связи с этим) и начали питаться землей, обладающей деликатным вкусом. В связи с этими изменениями у них зародились три дурных помышления (злоба, зависть и неведение), а свойство лучезарности исчезло. Вследствие исчезновения свечения их тел везде установилась темнота. Однако в силу прошлых заслуг этих существ восстановились солнце и луна, как прежде (имеется в виду, как до разрушения мира).

Появление солнца, луны, звезд сопровождается началом подразделения времени на сезоны — жаркий, дождливый и холодный.

Люди, однако, стали забываться, пропускать возможности для совершения добрых деяний, умножения заслуг и совершенствования в Учении. Поэтому они утратили возможность питаться соками земли и стали вынуждены питаться дикорастущими злаками. Поэтому у них появилась выделительная система и различия по полу. Это было их состоянием в период, когда чувственное удовольствие сосуществовало с поведением, реализуемым согласно Учению. Те, кто испытывали страстное влечение к чувственности — становились женщинами, кто уже насытил свое стремление — оставались мужчинами. Потом устанавливается институт брака, люди делают себе жилища и запасы пропитания. Однако рис, который еще недавно рос сам по себе, перестал произрастать.

Люди, видя это, опечалились. Они собрались все вместе и задумались: «Прежде мы поступали по правилам, и все, что ни желали, получали немедленно. Не питаясь пищей, насыщались; если передвигались, то по воздуху; располагались на отдых и житье в местах, дарующих счастье; тела наши светились и освещали все вокруг; сок земли поднимался на поверхность для нас. Однако, когда мы питались соком земли, мы

[28] Three Worlds ... P. 318.

воспылали алчностью по поводу пропитания, и тела наши утратили лучезарность, мир погрузился во тьму. Затем мы пожелали света, и возникли солнце и луна. Но мы совершали дела, несовместимые с учением. Сок земли исчез и появилась пища, подобная молодым грибам, но и она пропала, потому что дела наши были неблагими»[29]. Далее рассказывается вплоть до того момента, как рис утрачивает способность самовоспроизводиться, и людям приходится возделывать поля и делить их. Когда начались споры по поводу полей и урожая, люди избрали себе вождя, чтобы он решал спорные вопросы.

Посовещавшись, люди отправились поклониться Бодхисаттве, прося его править ими. Они присвоили ему три имени — Великий избранник, Кхаттия (кшатрий) и Царь. Великим избранником они поименовали Бодхисаттву потому, что люди сами его выбрали, чтобы он правил ими. Кхаттия — потому что они согласились, чтобы он разделял между ними их поля, рис и воду. Царь — потому что он приятен их чувствам и уму[30].

Бодхисаттва — мужчина. Его избрали на царство, потому что он имеет более достойный вид, чем остальные, больше знает, его ум — более отточен, он добрее, более ориентирован на благое, честнее. Практика именования Кхаттия продолжается до сих пор.

Выделились некоторые группы людей, увидевших невечность мира. Они удалились в тихие места, чтобы соблюдать предписания и медитировать. Они питались тем, что находили в лесу, и тем, что им давали в качестве милостыни. Они порвали с алчностью. Их стали называть брахманами, и они существуют поныне.

Занимающиеся земледелием стали называться весса (вайшьи), охотники — судра (шудра).

Все группы населения должны тяжко трудиться, чтобы добыть пропитание, в отличие от первых времен[31].

Люди первой кальпы обладали практически бесконечной продолжительностью жизни. Однако потом она стала сокращаться и достигла десяти лет. Это случилось вследствие нарастания алчности, злобы и неведения.

Когда богам не оказывают почтения, нарушается ход солнца и луны, происходит смешение сезонов. Растения утрачивают целебные свойства.

---

[29] Three Worlds ... P. 322–323.
[30] Three Worlds ... P. 324–325.
[31] Op. cit. P. 325.

Однако в любое из времен, если люди перестают творить неблагое, то восстанавливается ход солнца и луны, сезоны уравновешиваются, продолжительность жизни людей возрастает.

Люди при всем том невечны, подвержены изменениям, как и все в мире. Имеющие мудрость должны думать об этом, накапливать заслуги и практиковать Учение, чтобы вывести себя из круговорота рождений и смертей. Это способствует достижению великого града Нирваны, который устойчив, не претерпевает страдания, не меняется и который многократно лучше, чем все сокровища в трех мирах.

Ли Тхаи вводит в изложение периода начала восстановления общества однозначно маркируемые символы буддийской доктрины, которые и обозначают восстановление космического порядка — первыми восстанавливаются лотосы, древо просветления, с верхних уровней мироздания в нужный момент спускаются принадлежности монаха. В период начала деградации людей они тем не менее избирают правителем Бодхисаттву, что смыкается в смысловом плане с идеей благого буддийского правления, подробно препарированной в разделе о Чакравартине.

Таким образом, Ли Тхаи устанавливает содержательную связь доктринальных символов и идей с динамикой космических процессов, в которой они играют самостоятельную роль.



ГЛАВА ДЕСЯТАЯ

КАРМА: АБХИДХАРМИСТСКАЯ ТЕОРИЯ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ. АНАЛИЗ ОБЩИХ ПОНЯТИЙ



10

КАРМА: АБХИДХАРМИСТСКАЯ ТЕОРИЯ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ. АНАЛИЗ ОБЩИХ ПОНЯТИЙ

Данный раздел нашей монографии посвящен изложению общих понятий абхидхармистского учения о карме в сравнении с той трактовкой этих понятий, которая предлагалась саутрантиками — вечными оппонентами абхидхармистов.

Буддийская космология опирается на идею несотворенности психокосма как на установленный и несомненный факт, и теория человеческой деятельности, разрабатывавшаяся буддийскими мыслителями классической эпохи, была призвана прежде всего ответить на вопрос: какова причина, непрестанно воспроизводящая безначальную сансару?

Такая постановка общей проблемы подчеркивает принципиально антикреационистскую позицию, свойственную буддизму в отличие от христианства и ислама как двух других мировых религий и от классического индуизма как региональной национально-замкнутой религии. Следуя дорелигиозно-доктринальному антикреационизму, абхидхармистская философская традиция отрицает бытие Творца (созидающего аспекта высшего атмана — мировой души) и акт Божественного зодчества (версию космогенеза как творения мира из ничего в соответствии с определенным планом и желанием Творца).

Буддийский космос — это «бесконечное многообразие миров живых существ и их вместилищ» (АКБ, IV, 1). Данная дефиниция подразумевает бесконечное многообразие новых рождений, сквозь которые, подобно свету лампы, проходит сознание бесчисленных живых существ, населяющих соответ-

ствующие космические сферы. Но что же выступает в роли причины, производящей космос, т. е. что именно понуждает сознание пребывать в этом круговороте рождений?

Многообразие миров живых существ, говорит Васубандху, порождено кармой — тем действием, которое неизбежно чревато неслучайным и не нулевым результатом, иначе говоря, действием, имеющим благую или неблагую ценностную природу (АКБ, IV, 1).

Но если это многообразие возникает благодаря действию, то почему в мире наряду с предметами, приносящими радость для органов чувств, возникают тела живых существ, доставляющие им не только наслаждение, но и физические страдания, почему нет гармонии?

Ответ на этот вопрос состоит в том, что чувственный мир населен не только богами-небожителями, чьи поступки имеют благую природу, но и живыми существами, поведение которых относится к «смешанному типу» (вьямишра). Эти живые существа (прежде всего речь идет, конечно, о людях) совершают как благие (кушала), так и неблагие (акушала) действия, результатом которых и является телесность, подобная по своей чувствительной природе открытой раны. Доставляющие радость предметы как бы врачуют эту рану, блокируя страдания мгновениями чувственного наслаждения (вкусом и ароматом пряностей, благоуханием сандала и т. п.). Таким образом, гармония телесности живых существ и объектов чувственного восприятия характерна лишь для божественных сфер психокосма, где отсутствуют неблагие действия.

Но что же представляет собой карма как эффективное действие? Васубандху указывает, что в канонической литературе сутр различаются два аспекта, или вида, действия: ментальный импульс-побуждение и действие, вызываемое этим побуждающим импульсом. Ментальный импульс-побуждение (четана) — это то, что формирует, обусловливает собой деятельность сознания, это особый вид интрапсихической мотивации: диспозиция психики, провоцирующая акт сознания (АКБ, IV, 24). Функция ментального импульса-побуждения — направлять деятельность сознания в области благого, неблагого и нейтрального (АС, с. 7). Таким образом, ментальный импульс-побуждение, будучи диспозицией психики, именно рождает действие как таковое.

Однако для того, чтобы остаться в контексте абхидхармистских рассуждений, а не внерефлексивно выломиться из них и

впасть в осмысление целостных поведенческих актов, необходимо иметь в виду, что речь-то идет о дхармах — мгновенных причинно обусловленных элементарных состояниях, конституирующих индивидуальный поток психосоматической жизни. Два аспекта кармы — ментальный импульс-побуждение и порождаемое им действие в своей совокупности образуют три вида активности: ментальное действие (осознавание), вербальное (говорение) и телесное. Это тернарное различение основано на дифференцирующем анализе природы активности. Производящая причина активности — разум (манас), и в этом отношении любая деятельность может рассматриваться как ментальная, обусловленная разумом. Если рассматривать деятельность в аспекте самоотчета индивида («по внутренней сущности»), то следует характеризовать ее исключительно как вербальную. Если же брать за основу анализа физический субстрат, то необходимо признать, что все действия опираются на телесность. Вайбхашики придерживаются позиции именно такого последовательного тернарного подхода.

Ментальный импульс-побуждение порождает вербальную и телесную деятельность. Согласно воззрениям вайбхашиков, истолкование канонического положения «существует два вида действий: ментальный импульс-побуждение и действие, им вызываемое», предполагает единство видов активности — психической диспозиции (установки, предрасположенности сознания) и порождаемых ею словесных и телесных актов.

Сознание выступает, согласно этой трактовке, центральным фактором развертывания активности, ибо ментальный импульс-побуждение обусловливает вербальную и телесную деятельность как благую, неблагую или нейтральную.

Васубандху определяет вербальный и телесный виды деятельности по их внутренней природе, в соответствии с которой оба они могут быть либо проявленными (vijnapti), либо непроявленными (авиджняпти). Это определение принципиально для понимания концептуального смысла всего дальнейшего изложения. Виджняпти и авиджняпти — это, согласно вайбхашикам, причинно обусловленные дхармы, входящие в группу материи. Телесное действие как проявленное имеет свое чувственно воспринимаемое материальное выражение. Вербальное проявленное действие — это артикулированный звук, т. е. материальная дхарма, воспринимаемая слухом. Характеристика телесных и вербальных действий в аспекте про-

явленности предполагает прежде всего материальную актуализацию информации о ментальном импульсе-побуждении, породившем эти действия.

Телесные и вербальные проявленные действия, таким образом, могут быть отнесены к категории информативных актов, поскольку в индивидуальном потоке психосоматической жизни эти акты конституированы «грубыми» материальными дхармами.

Проявленным телесным и вербальным действиям соответствуют, однако, и «тонкие» материальные корреляты. Это дхармы группы материи, которые не могут быть постигнуты посредством органов чувств ввиду своей эпифеноменальной природы. (Напомним, что в группу материи входят дхармы — материальные субстраты органов чувств в единстве со своей функцией, пять видов чувственно воспринимаемых объектов и «тонкая» материя — психосоматический коррелят чувственно воспринимаемой деятельности индивида.) Информативные акты, т. е. чувственно воспринимаемые действия, сопряжены с актуализацией непроявленных материальных дхарм. А поскольку и проявленные действия, и их непроявленные корреляты порождены одним и тем же ментальным импульсом-побуждением, им тождественна одна и та же ориентация в сферах благого либо неблагого. Так, принимая перед лицом сообщества монахов обеты отказа от убийства, воровства и прочих безнравственных действий, послушник осуществляет материальный информационный акт. В первый момент произнесения обета в индивидуальном потоке психосоматической жизни того живого существа, которое именуется послушником, актуализируются непроявленные материальные дхармы, т. е. неинформативное действие, называемое «дисциплиной» (самвара) или «отрешением от греха» (вирати). Иными словами, принятие обетов воздержания от безнравственных действий неизбежно сопряжено с обретением (прапти) непроявленных материальных дхарм дисциплины и отрешения и, что особенно важно, — с дальнейшим обладанием этими дхармами. Присутствие и причинно-обусловленное воспроизведение данных непроявленных дхарм генерализует установку сознания на благую деятельность (АКБ, IV, 2).

Если же ментальный импульс-побуждение порождает проявленные действия в сфере неблагого, то одновременно с совершением подобных действий происходит обретение

материальных непроявленных дхарм, называемых «отсутствием дисциплины» (асамвара) или неотрешением от греха (авирати). Даже если обстоятельства не способствуют практической реализации преступных намерений, но ранее эти намерения уже были словесно сформулированы и был наточен нож, «отсутствие дисциплины» и «неотрешение от греха» незримо для окружающих и самого индивида формируют личность потенциального убийцы.

Для обретения непроявленных материальных дхарм, именуемых «отсутствием дисциплины» или «неотрешением от греха», вовсе не обязательна актуализация обоих проявленных действий — и телесного, и вербального, достаточно и одного вербального действия. Это прежде всего относится к актам устного преступного или безнравственного приказа, безусловно ориентирующего деятельность других людей в сферу неблагого. Подчеркнем, что и подобный приказ, который представляет собой звуковой информационный акт, и соответствующий ему неинформативный коррелят опираются на одни и те же великие элементы и относятся к одной и той же группе причинно обусловленных дхарм — к группе материи. Непроявленные телесные и словесные действия — это «тонкие» материальные дхармы, актуализация которых в составе индивидуального потока не может быть нейтральной, непроявленное всегда либо благое, либо неблагое. В гносеологическом аспекте непроявленное наряду с чувствительностью, понятиями и формирующими факторами может быть познано лишь посредством ментального сознания, поскольку относится к дхармическому источнику сознания (дхарма-аятана).

Осмысляя авиджняпти, можно сделать вывод, что обретение и обладание этими «тонкими» благими или неблагими материальными дхармами есть результат реализованной сознательной мотивации, ее «тонкое» материальное закрепление. Неблагое непроявленное в единстве с неблагой установкой сознания и неблагим ментальным импульсом-побуждением уродуют духовную перспективу индивида — подобно тому, как ущербные бессознательные комплексы невротика препятствуют полноценному развитию его личности и творческой самореализации. Осознавая эти комплексы в процессе глубинного психоанализа, невротик обретает шанс сформировать здоровую мотивацию, доразвить и ценностно переориентировать свою личность. Буддийский адепт, критически анализируя свою прошлую деятельность, осознает имевшее

место согласие с грехом и приносит покаяние, освобождая тем самым поток причинно обусловленных дхарм от неблагого непроявленного. Это подобно выздоровлению от болезни, если признать безнравственность духовным недугом.

Васубандху обсуждает воззрения вайбхашиков и ватсипутриев — представителей одной из восемнадцати школ раннего буддизма — на проблему проявленного телесного действия.

Вайбхашики полагали, что проявленное телесное действие — это форма, причем они настаивали на том, что форма (жест, мимика) выступает в качестве реальной сущности. Ватсипутрии настаивали на трактовке телесного действия как движения. Идея «движения» возникает в связи с тем, что проявленное действие порождено четана, т. е. формирующим фактором. Формирующие факторы, согласно воззрениям ватсипутриев, — это не мгновенные дхармы, они обладают некоторым временным минимумом длительности (стхити), что делает возможным движение. Но в связи с этим встает вопрос о причинах разрушения дхарм.

Вайбхашики придерживались той точки зрения, что все причинно обусловленные дхармы мгновенны, т. е. они разрушаются непосредственно после возникновения и разрушение наступает самопроизвольно. Исчезновение причинно обусловленных дхарм есть небытие. Если допустить, что у небытия есть причина, то небытие следовало бы определить как нечто причинно обусловленное, а именно: небытие есть то, что должно возникнуть или должно быть сотворено. Однако такое определение представляет собой логико-семантический абсурд. Таким образом, негация мгновенных дхарм не имеет никакой внешней причины, кроме непостоянства — сущностной характеристики всего причинно обусловленного.

Если бы разрушение выступало следствием внешней причины, то не было бы ничего исчезающего помимо действия такой причины. В потоке мгновенных причинно обусловленных дхарм, однако, подобные причины разрушения не обнаруживаются. Так, страстное влечение могло бы разрушиться благодаря возникновению ненависти, но эти полярно противоположные явления сознания никогда не возникают в потоке одновременно: сначала исчезает страстное влечение, затем актуализируется ненависть. Нельзя также и утверждать, что последующая дхарма уничтожает предыдущую, поскольку известно, что последующая дхарма может быть слабой,

а предыдущая — сильной. А коль скоро никакой причины разрушения не существует, то необходимо признать мгновенность и самопроизвольность исчезновения причинно обусловленных дхарм. В свою очередь, к тому, что подвержено мгновенной разрушаемости, неприложим предикат «движения»: материальная дхарма, которая и есть «квант» телесного действия, не может переходить от одного места в другое.

Васубандху указывает, что «ложная идея движения возникает вследствие непрерывного самовоспроизведения [сменяющих друг друга состояний] в непосредственно сопряженных точках пространства» (АКБ, IV, 3). В качестве логически гомогенного примера он приводит процесс горения травы: воспроизведение огня в сопряженных точках пространства не есть движение как таковое. На основании этого умозаключения отсутствие движения считается доказанным, а телесное действие трактуется только как форма.

С чем же мы сталкиваемся в представленной логике рассуждений? С одной стороны, эмпирические данные и наблюдение свидетельствуют, что движение существует: телесное действие и есть не что иное, как движение. Даже пример, приведенный Васубандху в качестве самоочевидного (горение травы), в обыденном языке описывается словами «огонь бежит по траве». Но с другой стороны, абхидхармистский анализ этих данных приводит к противоречивым результатам: если причинно обусловленные дхармы мгновенны, т. е. исчезают сразу же после обретения бытия, если их негация самопроизвольна, то движение превращается в сумму мгновенных статических состояний. Иными словами, движение оказывается невозможным, хотя оно и наблюдается на каждом шагу. Таким образом, рассматриваемая проблема представляет собой классическую философскую апорию, типологически сопоставимую с апориями элеатов.

Саутрантики не признавали за формой онтологического статуса «реальной сущности». Они полагали, что форма — это «цвет, расположенный определенным образом». Например, вращение горящей головешки, т. е. возникновение огненного цвета, в сопряженных точках пространства зрительно воспринимается как форма окружности. Из этого и подобных примеров саутрантики делали вывод, что форма не есть реальная сущность, ибо она недоступна зрительному восприятию помимо анализа процесса последовательного возникновения мгновенных состояний.

Если бы форма была реальной сущностью, утверждают саутрантики, то и восприятие осуществлялось бы с помощью двух органов чувств — не только зрения, но и осязания. Но это не имеет места, поскольку видимое в качестве источника сознания не познается посредством двух различных индрий.

Позиция саутрантиков отлична от воззрений ватсипутриев, ибо саутрантики согласны с вайбхашиками в том, что телесное проявленное действие есть форма. Но в то же время форма трактуется ими как праджняпти (условное обозначение). Вайбхашики усматривали в этом толковании содержательный пробел: если дхарма «форма» относится к разряду праджняпти, то какая же именно «реально существующая» (дравьясат) дхарма образует телесное проявленное действие?

Саутрантики полагали, что форма — это номинальная сущность, которая в акте осознания привлекается по ассоциации с данными осязания. Вайбхашики не принимали такое утверждение как тотально истинное, ибо неразрывные связи хотя и присутствуют в памяти, однако нельзя говорить о неизменном существовании подобных связей между осязанием и формой.

В памяти далеко не всегда восприятие осязаемого актуализирует воспоминание о какой-либо форме или о каком-либо конкретном цвете. На этом основании утверждение саутрантиков, что форма не есть реальная сущность, поскольку не воспринимается двумя органами чувств, признается вайбхашиками ошибочным.

Таким образом, вайбхашики полагали, что форма есть реальная сущность, воспринимаемая только зрением, но отличная от цвета. На уровне атома форма не обладает онтологическим статусом, поскольку природа составных частей формы не относится к разряду установленных фактов.

Анализ эмпирических данных восприятия строится следующим образом: во-первых, одинаковые по цвету гончарные изделия могут иметь различную форму, поэтому абсурдно утверждать, что форма всегда тождественна цвету (т. е. есть не что иное, как определенная цветовая конфигурация); во-вторых, на большом расстоянии и при недостаточной освещенности воспринимаются прежде всего формы, поскольку различение цвета отсутствует.

Отказ трактовать телесное действие как реально существующую дхарму «форма» приводит саутрантиков в сети

логических противоречий: если проявленный элемент, обладающий природой материального, не существует как реальная дхарма, то в чувственном мире не существует также и элемент непроявленный. Саутрантики пытались выйти из этого противоречия, объявляя непроявленное состоянием специфической готовности, которое обусловлено соответствующим побуждением к телесной деятельности. Однако отождествление непроявленного элемента с диспозицией чревато очевидно ошибочным тождеством природы телесного и ментального действий, на что и указывали вайбхашики (АКБ, IV, 3).

* * *

Разъяснив природу проявленных телесных и вербальных действий, автор «Энциклопедии Абхидхармы» обращается к анализу непроявленного. В этом вопросе позиции вайбхашиков и саутрантиков также расходятся. Мы помним, что другое название школы вайбхашика — сарвастивада. Это название указывает на главную школьную теорию — учение о бытии всех без изъятия дхарм как реальных сущностей: все дхармы существуют, а не только выступают в качестве единиц описания в рамках философской концепции. В сопоставлении с данной общеметодологической установкой вайбхашиков непроявленный элемент есть безусловно реальная сущность.

Саутрантики, напротив, отрицали за непроявленным свойство материальности на том основании, что непроявленное стоит в зависимости «от прошлых великих элементов», которые не существуют после совершения проявленного действия (опиравшегося на эти элементы как на свой материальный аппарат). Согласно саутрантикам, непроявленное представляет собой лишь несовершение какого-либо действия, поскольку было принято решение впредь отказаться от такого действия (АКБ, IV, 4).

Васубандху приводит развернутую дискуссию о природе непроявленного, в которой вайбхашики доказывают свою позицию, опираясь на канонические суждения о трех видах материи, о чистой материи, о возрастании религиозных заслуг и о пути деятельности.

Бхагаван говорит о принципе формирования представлений о материи по трем основаниям: материя видимая и обладающая свойством сопротивления; материя невидимая, но

также обладающая свойством сопротивления; материя невидимая и не обладающая свойством сопротивления, которая и есть непроявленный элемент. Комментатор Яшомитра поясняет последнее так: непроявленный элемент может быть познан ментальным сознанием и входит в дхармический источник сознания (САКВ, с. 352).

Чистая материя — это прошлые, настоящие и будущие материальные дхармы без притока аффектов. С точки зрения принципа трех оснований, нельзя выявить иной материи, которая одновременно невидима, не обладает свойством сопротивления и без притока аффектов, кроме непроявленного элемента. Это, по сути дела, и выступает доказательством реальности непроявленного.

О возрастании добродетельных заслуг (пунья) Бхагаван говорит, что благодаря семи материальным средствам достойных деяний (дарение монахам или сангхе такой недвижимости, как роща, жилище, монастырское строение, и другого) у мужчин и женщин — добродетельных буддистов заслуга непрерывно возрастает, снова и снова самовоспроизводится, невзирая на то, бодрствуют они или спят, стоят или движутся. Нематериальные средства добродетельной заслуги порождают такое же действие. Эти средства — ощущение близости Татхагаты и его присутствия, слушание наставлений Татхагаты или полноправного монаха, опосредованное переживанием радости. Высшее нематериальное благое деяние мирянина — принятие убежища в единстве Будды, Дхармы и Сангхи.

Известно, вырастание добродетельной заслуги невозможно при неблагом состоянии сознания. Невозможно оно и помимо реально существующего непроявленного элемента.

Далее в аспекте углубления аргументации рассматривается проблема реальности непроявленного элемента применительно к анализу пути деятельности (кармапатха). Если считать непроявленное номинальной сущностью, то как установить оценку пути деятельности того индивида, который сам не совершает телесных действий, но побуждает к их совершению других людей? Отдание приказа не содержит в себе полноты активности, поскольку приказ может и не быть выполненным, поэтому только побуждение к совершению действий не рассматривается в качестве соответствующего «корневому» пути деятельности. Но даже если приказ исполнен, то телесное действие другого лица само по себе не становится путем деятельности субъекта, отдавшего приказ. Что же

именно выступает в качестве определяющего путь деятельности для субъекта приказа при условии, что приказ исполнен? Это те материальные дхармы, которые включены в дхармический источник сознания и не обладают свойством сопротивления, т. е. непроявленный элемент.

Помимо непроявленного элемента невозможен и процесс реализации восьмеричного Благородного пути, предполагающего, в частности, праведную речь, праведную деятельность и праведный образ жизни, поскольку в состоянии сосредоточения связь с проявленным аспектом этих трех компонентов Благородного пути разрывалась бы. Если бы отсутствовал непроявленный элемент, то буддист, практикующий принципы праведной речи, праведной деятельности и праведного образа жизни, воздерживался бы от йогического сосредоточения из опасения потерять связь с этой практикой.

Коль скоро непроявленный элемент не существовал бы реально, выступая в роли плотины, препятствующей потоку безнравственности, то не имели бы смысла ни нравственные обеты, добровольно принимаемые монахами, ни дисциплинарные правила монашеской жизни, ибо в реальности отсутствует какая-либо дхарма, способная трансформировать ментальность (допустим, дхарма «благая трансформация»). Непроявленный элемент реален, ибо «отсутствие», «нереальное» не может служить преградой, причиной воздержания от безнравственных действий.

Все вышеперечисленные аргументы вайбхашиков отвергались саутрантиками ввиду многочисленности и разнооб-разия доказательств и их «неубедительности». Контраргументация строится следующим образом. Во-первых, трактовка вайбхашиками положения сутры о трех основаниях для формирования представлений о материи оспаривается путем апелляции к йогической практике виджнянавадинов (йогачаринов). В этой практике благодаря силе концентрации сознания возникают зрительные образы. Такого рода «материя» невидима, поскольку не является объектом визуального восприятия; она не обладает сопротивлением, ибо внепространственна. Почему же эти образы вообще следует относить к материальному? На этот вопрос, полагают саутрантики, нет ответа, как и в случае с непроявленным элементом.

Что касается доказательства реальности непроявленного в аспекте чистой материи, то и здесь, говорят саутрантики, йогачарины трактуют в качестве таковой визуальные «матери-

альные» образы, порожденные силой йогического сосредоточения, свободного от притока аффектов. Другие же учителя полагают, что к чистой материи относятся органы чувств и их объекты у архата, поскольку ни те, ни другие не выступают опорой для притока аффектов.

Выдвигая в качестве возражения эти два истолкования чистой материи, саутрантики тем самым стремятся показать вайбхашикам ошибочность отождествления чистой материи и непроявленного элемента.

Доказательство посредством истолкования канонических положений о возрастании добродетельных заслуг оспаривается саутрантиками с позиций обращения к мнению древних учителей. Когда добрый донатор-буддист осуществляет акт дарения и дар поступает в распоряжение благого получателя, то вследствие особых свойств этого получателя, вследствие религиозной пользы, которую он извлекает и для себя, и для других, происходит трансформация индивидуального потока психосоматических состояний донатора. Нарастают побуждения к благим даяниям, и тем самым обретается способность к множеству будущих добродетельных заслуг.

Вайбхашики не согласны с этой контраргументацией, поскольку в ней отсутствует объяснение, каким образом один психосоматический поток (благого получателя) может преобразовать другой поток (доброго донатора), состояние сознания которого не столь продвинуто в религиозном отношении. А кроме того, остается неясным, как объясняется с этих позиций возрастание добродетельных заслуг при совершении нематериальных достойных деяний.

Вайбхашики углубляют свои рассуждения, обращаясь к вопросу о связи актов подстрекательства к совершению неблагих действий и соответствующего этим актам пути деятельности.

При подстрекательстве к убийству в индивидуальном потоке психосоматических состояний будущего убийцы возникает специфическое изменение — закладывается потенция, ведущая к обретению множества кармических следствий. То же самое происходит и с группами причинно обусловленных дхарм подстрекателя в момент реализации «плода действий», т. е. в момент убийства. Вот эти специфические изменения, эти дхармические потенции и называются «путь деятельности», а тот, кому они присущи, именуется обладателем соответствующего пути деятельности.

Учитель Дхарматрата, в частности, отрицая реальность непроявленного элемента, объясняет факт соприкосновения с грехом убийства появлением одного только побуждения — «я его убью, я его убиваю, оно убито». Но побуждение само по себе не обеспечивает необходимую полноту условий, конституирующих путь деятельности. Например, если некто аффективно воображает, что убил свою матушку, а в действительности она жива, то подобные безнравственные фантазии отнюдь не имеют кармического следствия смертного греха (в данном случае убийства матери). Но если усматривать смысл сказанного достопочтимым Дхарматратой в том, что за такие агрессивные побуждения в полной мере ответствен лишь тот, кто реализует их практически, то такая трактовка становится приемлемой.

И вайбхашики, и саутрантики солидарны в том, что при полном осуществлении задуманного телесные действия неразрывно связаны с сознанием, что при полном осуществлении исходящего извне побуждения и у подстрекателя, и у исполнителя происходят изменения в потоке причинно обусловленных дхарм. Расхождение только в одном пункте: вайбхашики полагают, что в момент совершения действия возникает особая дхарма — непроявленный элемент, а саутрантики говорят лишь о формировании диспозиции — предрасположенности к повторению содеянного и соответственно к возникновению кармических следствий.

Продолжая оспаривать доказательства вайбхашиков, саутрантики предлагают свой анализ процесса реализации восьмеричного Благородного пути. В основе этого объяснения лежит идея «решимости»: неукоснительное соблюдение свода буддийских дисциплинарных правил осуществляется благодаря тому, что за первичным побуждением воздерживаться от безнравственных действий возникает решимость и впредь вести подобный образ жизни. Именно реальная решимость, а не нереальный непроявленный элемент, дисциплинирует вербальную и телесную активность. Если же возникает побуждение к неблагому деянию, то оно не реализуется, поскольку сразу же актуализируется решимость воздерживаться от зла и эта решимость блокирует безнравственное побуждение. Решимость вновь и вновь напоминает адепту о принятом обете, и возникающее при этом чувство стыда не позволяет выйти за пределы нравственной нормы. Иными словами, саутрантики рисуют ситуацию борьбы мо-

тивов, в которой всегда побеждает нравственное начало, опирающееся на религиозные идеалы.

Если бы, говорят саутрантики, непроявленный элемент был реальной дхармой, то пребывающий в состоянии амнезии индивид автоматически воздерживался от безнравственных деяний.

Подобные дискуссии, как и прочие споры между вайбхашиками и саутрантиками, не приводили к перемене позиции в результате победы одной из сторон, их цель состояла лишь в оттачивании формально-логической стороны школьной аргументации.

* * *

Продолжая излагать концепцию непроявленного как реальной материальной сущности, Васубандху напоминает, что она есть производная от великих элементов. Вся производная материя функционирует одновременно с порождающими ее великими элементами, однако настоящие или будущие виды производной материи возникают в зависимости от прошлых великих элементов.

Вслед за первым моментом (кшана) существования великих элементов возникает непроявленная материя чувственного мира, т. е. производная от прошлых великих элементов, которые выступают в функции ее опоры. Но здесь возникает вопрос: к каким сферам психокосма относятся великие элементы, а к каким — производные от них телесные и вербальные действия?

Что касается телесных и вербальных действий, подверженных притоку аффектов, то они актуализируются в той же самой психокосмической сфере, что и породившие их великие элементы. Этот принцип действует, начиная от чувственного мира и до четвертой ступени йогического сосредоточения, где телесные и вербальные действия производны от великих элементов этой дхьяны.

Ограничение данного принципа чувственным миром и миром форм обусловлено тем, что в мире не-форм не существует ни великих элементов, ни производных от них тел. Поэтому в мире не-форм отсутствует опора как для телесных, так и для вербальных действий.

Что касается чистых телесных и вербальных действий, не подверженных притоку аффектов, то применительно к ним имеет место иная закономерность: они относятся к той же

самой сфере, в которой рожден производитель этих действий (АКБ, IV, 5). Непроявленные действия характеризуются как «неприсвоенные», «естественно-вытекающие» и «принадлежащие» живым существам. Кроме того, Васубандху говорит о непроявленном действии как порожденном элементами естественно-вытекающими и присвоенными.

Итак, непроявленное действие относится к разряду неприсвоенного (авиджняптир-анупаттика). Что это означает? Характеристика упатта/анупатта (букв. «присвоенное/неприсвоенное») дает представление о качественном соотношении материальных элементов и сознания (и явлений сознания) в индивидуальном потоке. Присвоенное — это ощущающая материя, т. е. материя, обладающая потенцией «одушевленности», и в этом смысле живая. Поскольку все шесть видов ощущений, становящихся достоянием сознания, распределены по шкале приятное — неприятное — нейтральное, они рассматриваются как субстрат чувствительности. Иными словами, присвоенное — это материя, дающая сознанию основу для формирования оценочных отношений, именно поэтому и употребляется термин упатта (т. е. «присвоенное» сознанием). Неприсвоенное — материя, которая ни при каких условиях не выступает субстратом чувствительности. Неприсвоенное как характеристика непроявленного действия подразумевает, что непроявленный элемент входит только во внешний источник сознания, а именно в дхармический, ибо непроявленное действие, войдя в состав индивидуального потока, «не информирует» о себе органы чувств и сознание чувствительности[1]. Без опосредующего интеллектуального рассуждения сознание «не знает» о том, что непроявленное действие ежемоментно воспроизводится и чревато кармическим следствием.

Возникновение непроявленного элемента в потоке обусловлено сознанием и явлениями сознания и производно от естественно-вытекающих (гомогенных) элементов этого потока. Это означает, что в силу благой или неблагой установки сознания возникают соответствующие ментальные импульсы-побуждения (благие, неблагие или нейтральные),

[1] То, что в результате совершенного некогда убийства в индивидуальном потоке дхарм убийцы функционирует неблагой непроявленный коррелят этого действия, не проявляется в его субъективном опыте ни как приятный факт, ни как неприятный или нейтральный, поскольку органы чувств не дают сознанию никакой информации об этом непроявленном корреляте.

которые стимулируют проявленное действие и его непроявленный материальный коррелят. При неизмененном (т. е. несконцентрированном) сознании непроявленный коррелят однороден породившей его причине.

Характеристика «принадлежит живым существам» (саттвакхья) определяет непроявленное действие в аспекте его включенности в индивидуальный поток, т. е. в непрерывную последовательность состояний живого существа (см. САКВ, с. 359).

В измененных состояниях сознания — в состояниях йогического сосредоточения, — говорит Васубандху, непроявленное действие производится великими элементами, не разделенными между собой, — неприсвоенными и накапливающимися (АКБ, IV, 6).

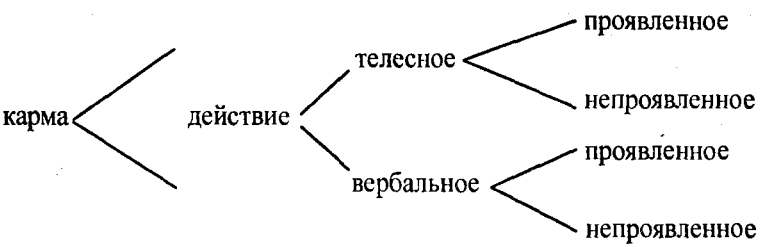
Непроявленное как дисциплина созерцания и чистая дисциплина возникает только благодаря йогическому сосредоточению. Васубандху указывает, что непроявленное действие в измененных состояниях сознания производно от великих элементов, определяемых как аупачаика (букв. «накапливающиеся»). Накопление (упачая) — это следование определенной психосоматической гигиене (употребление чистой пищи, сон, уход за телом, регламентированный традицией, и самое главное — практика йогического сосредоточения). Таким образом, накопление — это сознательное реконструирование психосоматического комплекса в целях оптимизации деятельности сознания. Процесс накопления служит «защитой» для созревания (випака) кармического следствия. Таким образом, йогическое сосредоточение выступает причиной процесса «накопления», оптимизации великих элементов, производным от которых и выступает непроявленное действие (АКБ, IV, 37). Эти накапливающиеся великие элементы не присвоены сознанием в качестве своей опоры. Что означает характеристика этих накапливающихся великих элементов «не различающиеся между собой»? Чистая дисциплина включает в себя соблюдение семи норм — в частности, воздержание от убийства и прочие вплоть до воздержания от пустой болтовни. Непроявленный коррелят принятия монахом обетов чистой дисциплины всегда выступает производным от одной и той же группы накапливающихся великих элементов, порожденных йогическим сосредоточением. Иными словами, неправомерно утверждать, что непроявленный коррелят воздержания от убийства возникает на основе

одной группы накапливающихся великих элементов, а воздержание от пустой болтовни — от другой.

Проявленное действие относится к разряду естественно-вытекающего, причем телесное проявленное действие — это всегда материальный элемент, присвоенный телом и соответственно сознанием. В связи с этим положением обсуждается вопрос о материальном аспекте психосоматического потока; телесное проявленное действие, будучи естественно-вытекающим, «присвоено» организмом, т. е. материальным аспектом потока, но в его составе уже присутствуют элементы, выступающие следствием созревания, — не происходит ли увеличение той части тела, которая ответственна за проявленное действие ввиду перенасыщения великими элементами? Вайбхашики отвечают: подобной гипертрофии не наблюдается, поскольку в теле всегда существуют пустоты. Иными словами, телесная ткань лишь уплотняется, не увеличиваясь в объеме (АКБ, IV, 6).

* * *

Попытаемся обобщить изложенную выше абхидхармистскую классификацию кармы в виде древовидной схемы:



Данная схема показывает способ классификации кармы, приводящий к пятичленной структуре, определяющей объем и содержание этого понятия.

Разъяснив структуру понятия «карма», автор «Энциклопедии Абхидхармы» обращается к анализу проявленных и непроявленных действий в соответствии с главной буддийской ценностной шкалой благое-неблагое-неопределенное.

Непроявленное действие никогда не может быть неопределенным, поскольку неопределенное состояние сознания — это всегда дхарма, слабая в энергетическом отношении. Такая

слабая дхарма, будучи ментальным импульсом-побуждением, не способна вызвать ни проявленное, ни соответственно непроявленное действие как свое следствие, ибо оно не могло бы существовать после исчезновения причины.

Все прочие виды кармы — ментальный импульс-побуждение, проявленные телесные и вербальные действия — бывают либо благими, либо неблагими, либо неопределенными.

Каким образом виды кармы, ориентированные по данной трехчленной шкале, соотносятся со сферами психокосма?

Неблагие возможны только в чувственном мире, поскольку они обусловлены так называемыми корнями неблагого и двумя базовыми неблагими дхармами — бесстыдством (ахрикья) и непристойностью (анапатрапья). В мире форм и мире не-форм неблагие виды кармы отсутствуют, ибо в этих двух психокосмических сферах «корни неблагого отсечены» и никогда не актуализируются базовые неблагие дхармы.

Напомним, что корни неблагого (акушала-мула) включают три аффекта: лобха — алчность в самом широком смысле, т. е. страстное влечение; двеша — вражда; моха — невежество, тупое аффективное упорство в своих заблуждениях. Алчность — это страстное влечение к поглощению, захвату всего — пищи, материальных благ, денег, чувственных удовольствий и прочего, это и неуемное низменное стяжательство, отвергаемое не только буддизмом, но и другими мировыми религиями; это иррациональная страсть к жизни в сансаре и наслаждению чувственными объектами. Вражда, ненависть — это враждебность как установка по отношению ко всем иным живым существам, обедняющая психическую жизнь, низводя все реакции к тем или иным формам агрессии («убей дальнего, а не то он приблизится и убьет тебя» — вот один из типов позиций, выражающих аффект двеша). Невежество, обозначаемое термином моха, — это вовсе не есть неспособность интеллекта производить какие-то более или менее сложные операции. Это аффект, блокирующий реальные возможности интеллекта, в буквальном смысле оглупляющий личность. Например, некто потенциально способен ознакомиться с данными этнологии и современной медицины и уяснить, что вегетарианство — тысячелетняя практика миллионов и миллионов людей, отнюдь не вредящая здоровью, однако аффективная тупая уверенность в необходимости (для здоровья, сохранения сил и т. п.) пожирать убоину препятствует интеллектуальному освоению новых знаний.

Невежество — это эгоцентрическое отождествление себя со своими бессознательными влечениями и предрассудками, закрывающее перспективу развития, интеллектуального и духовного роста, рефлексии на свою ментальность. Бесстыдство — это «отсутствие уважения к добродетелям и тем, кто ими обладает» (АКБ, IV. 32). Индивид, в чьей структуре потока психосоматических состояний актуализируется эта неблагая дхарма, лишен скромности. Нравственное осуждение со стороны других людей не вызывает в таком бесстыдном индивиде страха, поскольку ему присуща также и дхарма «непристойность» (или «наглость»). Эти две дхармы маркируют глубочайшую ценностную деградацию личности: дело не в том, что бесстыдный индивид как бы не зависит от мнения окружающих, а в том, что он не в состоянии понять, на каких ценностях основан духовный авторитет, почему следует соблюдать нормы и к какому итогу приводит социокультурный негативизм. Бесстыдство и непристойность рассматривались абхидхармистами и другими буддийскими теоретиками в качестве основы всех модификаций саморазрушающего поведения.

Благими корнями в абхидхармистской психологии называются три состояния сознания — алобха, адвеша и амоха (неалчность, не-враждебность, не-невежество). Эти состояния сознания обусловливают собой укрепление и развитие благой установки сознания (кушала-читта). Если же индивид крайне привязан к ложным взглядам (дришти), то происходит «отсечение корней благого» (АКБ, IV, 19), приводящее — через совершение соответствующих действий — к адской форме нового рождения.

Итак, неблагое может быть реализовано только в чувственном мире, а благое и неопределенное — во всех сферах психокосма.

Непроявленное имеет место только в чувственном мире и мире форм. В мире не-форм отсутствуют великие элементы, а поскольку непроявленное — это производная материя, то в данной сфере такая дхарма и не может актуализироваться. Если же рассматривать такой аспект непроявленного действия, как дисциплина тела и речи, то следует подчеркнуть, что оно существует лишь там, где есть тело и речь.

Проявленное действие может быть лишено притока аффектов и тогда оно определяется как чистое. Такому действию соответствует и чистый непроявленный материальный корре-

лят. Чистое непроявленное производно от великих элементов той сферы психокосма, в которой рожден индивид, продуцирующий это непроявленное.

Сферы йогического созерцания мира не-форм, указывает Васубандху, отстранены от мира форм посредством четырех «удаленностей» (дурата). Значение термина Яшомитра поясняет следующим образом. Во-первых, существо, пребывающее в мире не-форм, не может актуализировать в составе своего потока ни одну из дхарм чувственного мира, а тот, кто находится на какой-либо из ступеней сосредоточения мира форм, вполне способен актуализировать сознание магического творения (нирмана-читта), относящееся к чувственному миру. Это первое качественное различие между йогическим сосредоточением мира форм и мира не-форм и называется первой удаленностью — удаленностью опоры (ашрая), т. е. различием психосоматического субстрата.

Во-вторых, сознание мира не-форм — в отличие от сознания мира форм — не рассматривает чувственный мир в аспекте «грубой» материи или в виде того, что относится к «грубому» (аударика). Эта удаленность — второе качественное различие йогического созерцания мира форм и мира не-форм, и оно называется удаленностью вида, или аспекта (акара).

В-третьих, чувственный мир никогда не выступает объектом созерцания мира не-форм; это — третья удаленность, называемая удаленностью объекта (алямбана).

В-четвертых, сознание мира не-форм никогда не выступает в качестве средства устранения аффектов чувственного мира — тогда как сознание мира форм как раз и выступает как такое средство противодействия (пратипакша). Эта четвертая удаленность имеет и соответствующее название — удаленность средства противодействия (САКВ, с. 240–241).

Все эти четыре вида удаленности, или отдаленности, дистантности, не предполагают функционирования непроявленного в мире не-форм, т. е. в соответствующих этому миру сферах йогического сосредоточения, как полагают вайбхашики. Добродетель (шила) — это свойство непроявленного элемента только мира форм. Она, будучи соответствующим благим состоянием сознания, вытесняет собой безнравственность (дух-шила), осуществляя функцию пратипакша.

Проявленное телесное и вербальное действие реализуется только в двух психокосмических сферах — в чувственном мире и на первой ступени (бхуми) йогического сосредоточения мира

форм, поскольку лишь этим уровням присуща рефлексия (вичара) как свойство сознания.

Свойство вичара — это дхарма, обсуловливающая содержательный аспект сознания, т. е. осознавание целостности объекта и его внутренних характеристик. Если направленность (витарка) обеспечивает удержание объекта в поле сознания, т. е. осуществляет «грубую» операцию, то вичара дает возможность «тонкого» оперирования объектом.

Затемненное (ниврита) проявленное действие, т. е. действие неясное и неопределенное в интеллектуальном отношении, не существует в тех психокосмических сферах, где нет рефлексии как свойства сознания; нет такого затемненного действия и в чувственном мире, поскольку здесь всегда присутствует ясность относительно загрязненных аффектами (клишта) действий как неблагих.

Пример затемненного проявленного действия, зафиксированный в канонической литературе и приведенный Васубандху, проясняет суть nivrta. Бхикшу Ашваджит вопрошает Брахму (восседающего в сонмище богов), полностью ли разрушаются великие элементы, а Брахма, затрудняясь ответить, прикрывает свое незнание выспренним самовосхвалением: «Я есмь Брахма, владыка, творец, созидатель, прародитель, отец всех существ». Это — затемненное действие, т. е. слова Брахмы могут быть поняты не в прямой связи с вопросом, ответа на который он не знает, а лишь как ложный прием. Затемненное, т. е. неясное по шкале благое-неблагое-нейтральное, проявленное действие существует лишь в мире Брахмы, подчеркивает Васубандху. Такова позиция вайбхашиков.

Другие учителя полагают, что проявленный акт, характеризующийся как ни благой, ни загрязненный аффектами, иными словами — незатемненно-неопределенный, может реализоваться и на второй, и на последующих ступенях йогического сосредоточения. На этих ступенях пребывают существа, которым несвойственно благое состояние сознания, поскольку оно — принадлежность более низких психокосмических уровней; загрязненное аффектами состояние сознания устраняется еще прежде.

Точка зрения вайбхашиков базируется на том, что причина затемненного проявленного акта отсутствует везде, кроме мира Брахмы, т. е. психокосмического уровня, именуемого Сонмище Брахмы.

* * *

Этих факторов, говорит Васубандху, четыре: дхармы могут быть благими или неблагими либо в абсолютном смысле (освобождение, нирвана как прекращение страдания — благое в абсолютном смысле), либо по своей сущности (это корни благого, скромность и пристойность или приличие; эти дхармы благие сами по себе — вне связи с другими явлениями сознания и с порождающей причиной), либо по ассоциации (это дхармы, связанные с корнями благого, со скромностью и пристойностью, поскольку иные, не связанные с ними не обладают свойством благого), либо в зависимости от порождающей причины.

Последний — причинный — фактор анализируется Васубандху более подробно. Телесные и вербальные действия, формирующие факторы, не связанные с сознанием, пребывающие в контакте с благими дхармами и дхармами, ассоциированными с благими, являются также благими в силу причины, породившей их.

Неблагое — это прямая противоположность благого. Так, абсолютное неблагое — это круговорот бытия, сансара, ибо ее сущность состоит в непрерывном самовоспроизведении страдания.

Неблагое по своей сущности — это корни неблагого, и две базовые неблагие дхармы — бесстыдство и непристойность, или наглость.

Неблагое по ассоциации — это дхармы, связанные с корнями неблагого, с бесстыдством и непристойностью.

Побуждаемые ими телесные и вербальные действия и прочее выступающее в качестве следствия актуализации неблагих дхарм — это неблагое по порождающей причине.

Вообще говоря, нет ни одной дхармы с притоком аффектов, т. е. загрязненной, которая в конечном счете была бы благой или неопределенной.

Однако загрязненная дхарма все-таки может быть названа неопределенной (авьякрита), если нельзя однозначно определить характер вызываемого ею следствия. Дхарма, которая приносит желанный в религиозном отношении плод, именуется благой.

Из абсолютных (причинно необусловленных) дхарм только две всегда есть неопределенно-незатемненные — это акаша и прекращение потока причинно обусловленного посредством знания.

* * *

Что представляет собой процесс порождения действия? Порождающая благую или неблагую природу дхарм причина ответственна за свойство телесных и вербальных действий быть благими или неблагими, но можно ли это положение экстраполировать на великие элементы? Нет, говорят вайбхашики, поскольку намерение, т. е. ментальный импульс-побуждение, реализуется на уровне действий: комментатор Яшомитра поясняет, что деятель намеревается осуществить нечто, не включая в свои размышления великие элементы (САКВ, с. 363).

Как в рамках теории абхидхармистов рассматривать слова Бхагавана: «Из ложных взглядов проистекают ложные намерения, ложная речь, ложные действия»?

Порождение имеет два аспекта: первый — это причина, второй — развертывание, и оба они стартуют одномоментно. Причина «запускает» процесс развертывания действия, и вот это развертывание поддерживает действие как таковое на всем его протяжении. Однако ментального импульса-побуждения недостаточно: если некто решил вернуться в родную деревню, но умер, причина имела место как один аспект порождения, но другой его аспект — развертывание — отсутствует, что исключает возможность реализации действия (АКБ, IV, 10).

С позиций определения двуаспектности порождения сознания, которое может быть прекращено благодаря практике видения Благородных истин, и есть то, что «запускает» действие, что инициирует проявленный акт. Это разъясняется следующим образом: такое сознание выступает причиной ментальных операций выбора объекта (т. е. реализации дхармы (витарка) и осознавания объекта посредством рефлексии (вичара), обе дхармы — направленность и рефлексия — дают начало действию; это сознание не актуализируется снова, когда действие уже имеет место, и не сопровождает собой действие. Посредством практики видения Благородных истин нейтрализуется именно сознание, направленное вовне, сознание, которое избирает свой внешний объект и рефлексирует на него.

Допущение, что направленное вовне сознание сопровождает действие, противоречит канонической Абхидхарме, согласно которой материя, или проявленное действие, не противостоит ни истинному знанию, ни неведению. Посредством видения Благородных истин устраняется, прекращается эго-

центрированное сознание, т. е. индивид оставляет ложные взгляды, но материя как таковая этой практикой не затрагивается.

Манас (разум) как порождение действия выступает сразу в двух аспектах — и как причина, инициирующая действие, *и как причина поддерживающая. Пять модальностей* чувственного сознания (зрительное и др.) — только поддерживающие, поскольку — в отличие от манаса, ментального сознания — эти пять не обладают свойством ментального конструирования. Ментальное сознание устраняется посредством практики йогического сосредоточения.

Итак, относительно принятого абхидхармистами двухаспектного определения порождения могут быть выделены четыре следующие альтернативы:

— сознание, направленное вовне, избирающее объект и рефлексирующее относительно него, выступает только в качестве приводящего, инициирующего действие. (Такое сознание устраняется посредством практики видения Благородных истин);

— пять модальностей чувственного сознания (неконструирующие) играют роль только поддерживающей причины;

— манас, или ментальное сознание, имеет два аспекта: оно и приводит в действие, и поддерживает. (Ментальное сознание устраняется посредством созерцания);

— чистое сознание не выступает в функции порождения.

Итак, ложные взгляды реализуются через сознание, направленное вовне, и тем самым порождают ложное намерение, т. е. активизируют манас посредством ментального импульса-побуждения. Ментальное сознание, генерализующее пять модальностей чувственного сознания, выступает и как спусковой крючок действия, и как его поддерживающая причина. Именно благодаря этому и реализуются ложная речь и ложный образ деятельности.

Устраняя благодаря практике видения Благородных истин ложные взгляды и сопутствующее им сознание, а затем и прекращая посредством созерцания провоцирующую и поддерживающую ложную активность манаса, адепт обретает чистое сознание, которое в принципе не может быть ни провоцирующей действие причиной, ни причиной поддерживающей.

Васубандху рассматривает вопрос об оценке (по шкале благое-неблагое-нейтральное) сознания, провоцирующего действие, и сознания поддерживающего.

Вообще говоря, в то время как сознание, провоцирующее действие, может быть благим, сознание поддерживающее бывает либо благим, либо неблагим, либо неопределенным. Та же самая закономерность реализуется и при неблагом провоцирующем сознании, и при неопределенном. Иными словами, провоцирует благое состояние сознания, а поддерживать может и неблагое и наоборот, или неопределенное (АКБ, IV, 12).

Только у Мудреца (т. е. Будды) поддерживающее состояние сознания такое же, как и приводящее в действие: при благом — благое, при неопределенном — неопределенное. Или при неопределенном провоцирующем — благое поддерживающее, но не наоборот, ибо сознание Будды при осуществлении действия (поучающего наставления — словесного или посредством телесного акта) не имеет тенденции ослабевать и сужаться. Вайбхашики не считали, в противовес другим учителям, что Бхагаван не может обладать неопределенными состояниями сознания, поскольку ему присущи дхармы, выступающие следствием созревания, связанные с манерами (положением тела), а также с магическим творением.

Ментальное сознание, манас, будучи порожденным созреванием следствия (випакаджа-читта), не бывает ни провоцирующей, ни поддерживающей причиной, поскольку оно не испытывает воздействия формирующих факторов.

Согласно точке зрения вайбхашиков, проявленное действие тождественно по шкале благое-неблагое-нейтральное сознанию, породившему это действие, но только в том случае, если порождающее сознание относится по своему типу к тому, что устраняется благодаря практике созерцания. Но если тип сознания, порождающего действие, устраняется посредством видения Благородных истин, то религиозное качество действия (благое — неблагое — неопределенное) будет иным, нежели сознание. На этом Учитель Васубандху и предлагает завершить дискуссии об общих понятиях, посредством которых осмысляется карма.



ГЛАВА ОДИННАДЦАТАЯ

НРАВСТВЕННОСТЬ В СВЕТЕ АБХИДХАРМИСТСКОГО УЧЕНИЯ О КАРМЕ



11

НРАВСТВЕННОСТЬ В СВЕТЕ АБХИДХАРМИСТСКОГО УЧЕНИЯ О КАРМЕ

ПРАТИМОКША — БУДДИЙСКАЯ РЕЛИГИОЗНАЯ ДИСЦИПЛИНА

Итак, согласно учению вайбхашиков, кармические перспективы нового — благого или неблагого — рождения обусловливаются «непроявленным действием» — латентным коррелятом сознательно спланированного и полностью завершенного поступка («пути деятельности»). «Непроявленное действие» — реальная дхарма, включающаяся в индивидуальный поток мгновенных психосоматических состояний и функционирующая в его составе, предопределяя наклонность индивида к воспроизведению в дальнейшем того пути деятельности, который ранее уже имел место. И здесь с необходимостью возникает вопрос о структуре человеческой деятельности в аспекте ее соответствия буддийским духовным ценностям.

Школы и направления брахманизма выдвигали в оценке деятельности на первый план проблему ритуальной чистоты, конструируя нормативные образцы деятельности. Однако какой смысл может иметь нормативный образец, если в его основе ложная вера в реальность «личности», в существование субстанциального Я и божественного Зодчего, сотворившего мир, где безраздельно господствуют страдания? Буддийская альтернатива предполагала совершенно иной подход, принципиально исключающий идею позитивного конструирования стандартов деятельности, поскольку следование Благородным истинам требовало от адепта Дхармы неуклонной самодисциплины, направленной на устранение таких трех фундаментальных мотиваторов безнравственности, как алчность, насилие и невежество.

Сущность буддийской самодисциплины состояла в том, чтобы поставить внутренний заслон для совершения безнравственных действий. Самодисциплина (самвара) — это осознанное самоограничение, соответствующее своду правил, которыми должен руководствоваться буддист. В самом общем виде эти правила, известные как Пратимокша, указывают пять направлений самоограничений: воздержание от актов отнятия чужой жизни, воздержание от присвоения того, что не было дано, воздержание от сексуальных прегрешений, отказ от лжи и воздержание от употребления опьяняющих субстанций.

Проблема, однако, состоит в том, что самодисциплина реализуется именно в деятельности, а не в отсутствии действий. Определяя природу Пратимокши, Васубандху подчеркивает, что дисциплина — это деятельность, прекращающая распространение безнравственности, создающая непреоборимое препятствие безнравственному образу жизни (АКБ, IV, 13). Природа Пратимокши выражается через последовательность действий.

Возникает вопрос: как действие может выступать в функции препятствия, заслона? Буддист, практикующий Пратимокшу, пребывает в состоянии непрерывного самоконтроля, стремясь к сознательному обузданию тела и речи. Проявленные действия есть в этом контексте творческие акты сознания, которым и соответствуют латентные корреляты, именуемые в канонической литературе акрия, недеяние. Иными словами, непроявленное действие, соответствующее проявленным актам Пратимокши, препятствует развитию противоположного вектора активности. Васубандху акцентирует внимание на том, что вхождение таких непроявленных действий в индивидуальный поток неизменно сопровождается актуализацией дхармы стыда (АКБ, IV, 16). Таким образом, неблагая мотивация к нарушению дисциплины Пратимокши одновременно блокируется функционирующим в потоке соответствующим непроявленным действием (бессознательный уровень блокировки) и стыдом — дхармой, связанной с сознанием.

Именно Пратимокша является тем основанием, относительно которого и развертывается структурная классификация человеческой деятельности. Хочется особо подчеркнуть то обстоятельство, что эта структура не бинарная, а тернарная. Абхидхармисты, а вслед за ними и другие буддийские

теоретики[1], выделяют три типа деятельности: самвара — это деятельность, развертывающаяся в соответствии с буддийскими нравственными нормами; асамвара — ее безнравственный антипод; все прочее относится к деятельности, лишенной религиозно-ценностного вектора.

Понятие буддийской самодисциплины, и это необходимо всемерно подчеркнуть, шире по своему объему, нежели понятие «дисциплина Пратимокши». Дисциплина Пратимокши, говорит Васубандху, это нравственность чувственного мира, определяющая деятельность ее обитателей. Но кроме Пратимокши есть также дисциплина йогического сосредоточения, т. е. нравственность, соответствующая космологической сфере мира форм, и так называемая чистая дисциплина, т. е. дисциплина, свободная от притока аффектов, нравственность в собственном смысле слова. Эти два последние вида самодисциплины свойственны только тем адептам Дхармы, чья жизнь всецело подчинена высшей цели Учения — достижению нирваны, полному устранению аффектов, обретению совершенного знания.

* * *

Дисциплина Пратимокши в структурной типологии человеческой деятельности рассматривалась абхидхармистами в соответствии со статусом носителей этой дисциплины. Детальное рассмотрение этих статусов, предпринятое Васубандху, обнаруживает элементы гендерного подхода к проблеме, характерного для классического индийского буддизма. Дисциплинарные статусы различаются не только по степени религиозной продвинутости адептов, но и по половому признаку, хотя при этом отсутствует какой-либо дискриминирующий критерий. Восемь видов дисциплины Пратимокши предполагают дисциплину монахов — бхикшу и дисциплину монахинь — бхикшуни, дисциплину тех послушниц, которые претендуют на статус монахинь — шикшамана, дисциплину послушников — шраманера и дисциплину послушниц — шраманерика, дисциплину мирян — упасака и дисциплину мирянок — упасика, и, наконец, дисциплину соблюдающих очистительный пост — упаваса.

[1] Так, Асанга, один из основоположников махаянского теоретического умозрения, характеризует структуру деятельности следующим образом: «Деятельность подразделяется на три вида: деятельность, определяемая дисциплиной; деятельность, определяемая отсутствием дисциплины; и деятельность, не определяемая ни тем ни другим». — АС. С. 90.

Васубандху указывает, что внутренняя сущность четырех видов дисциплины для женщин тождественна внутренней сущности трех видов дисциплины для мужчин, и в этом отношении восемь дисциплинарных статусов могут быть сведены к четырем: дисциплина бхикшу и бхикшуни; дисциплина шраманера — шраманерика и шикшамана; дисциплина упасака и упасика и дисциплина упаваса (АКБ, IV, 14). Статус шикшамана (та, что претендует стать монахиней) фиксирует различие в последовательности обретения монашества женщинами и мужчинами. Буддизм, в отличие от ближневосточных патриархальных «мужских» религий, не дискриминировал женскую природу относительно высшей религиозной перспективы. Подобно мужчине, женщина могла достичь совершенного знания и обрести статус архата (в женском варианте — архати). Однако буддийские теоретики, будучи глубокими знатоками человеческой психики, осмысляли женскую природу как более подверженную аффектам, нежели мужская. Такая оценка вполне согласовалась с психосексуальной функцией женщины. Отрешение от объектов чувственного мира требовало от женщины больших усилий. Именно поэтому женщине-послушнице не следовало сразу переходить на статус монахини. Буддийская религиозная норма оставляла ей шанс более серьезно утвердиться в своем духовном призвании, или наоборот — отказаться от него и вернуться к мирской жизни, избрав для себя поприще жены и матери. Если же женщина твердо соблюдала дисциплину послушницы и преуспела в этом, то ей следовало перейти к более строгой практике шикшамана и оставаться в этом статусе в течение двух лет. Только после этого женщина получала доступ к полному курсу дисциплины, т. е. к монашеству. Традиция возводит установление статуса шикшамана еще ко временам Будды.

Хотя дисциплина монаха по своей внутренней сущности вполне тождественна дисциплине монахини, конкретные правила поведения и критерии самоконтроля имеют, применительно к двум этим статусам, количественные различия: Виная предписывает для монаха 250 правил, а для монахини — 500. Этот факт указывает на то, что женщине требовалось вдвое больше усилий для обуздания всех аффективных склонностей, и буддийская религия разработала максимально детализированный метод самовозделывания женской психики. Полный курс монашеской дисциплины приводил

к тому, что мужчина и женщина обретали способность совершенно одинакового превосходства над своими психосексуальными и эмоциональными особенностями, открывая в своей психике собственно человеческое духовное качество.

Необходимо сказать несколько слов о дисциплине очистительного поста. Дисциплинарно статус упаваса предписывался прежде всего мирским последователям буддизма, однако очистительный пост имел место и в регламенте монастырской жизни. Он был связан со специальными днями упошадха (упосатха), когда все обитатели монастыря вне зависимости от их статусов допускались к полному курсу дисциплины Пратимокши. Очистительный пост соблюдали также монахи, прибывшие в данный монастырь на время из других общин.

Каким образом индивид обретает буддийские дисциплинарные статусы? Мирянин становится буддистом, добровольно возлагая на себя обетное воздержание от пяти действий, или дхарм, которые должны быть отвергнуты. Это — убийство (отнятие чужой жизни), воровство (присвоение того, что не было дано), прелюбодеяние, ложь, употребление субстанций, вызывающих опьянение. Деятельность, сознательно ограниченная этими пятью видами воздержаний, и есть укрепление в дисциплине упасака.

Если буддист-мирянин готовится к принятию послушания, то этот испытательный срок сопровождается исполнением восьми требований. Пять из них номинально соответствуют обетам буддиста-мирянина с тем лишь различием, что воздержание *от прелюбодеяния заменяется целибатом*. Самоконтроль относительно этих пяти требований предполагает также воздержание от «тщеславного опьянения и лености». Шестой вид воздержания, которому должен следовать адепт, проходящий испытательный срок, связан с отказом от употребления благовоний, цветочных гирлянд и умащений. Седьмой предполагает уклонение от таких характерных бытовых увеселений, как танцы, пение и музицирование. И наконец, восьмое требование предостерегает от проявлений гедонистической лени и расхлябанности, выражающихся в стремлении почивать на широких и высоких постелях и принимать пищу в неустановленное время, как только возникнет к тому малейшее побуждение. Таким образом, прохождение испытательного срока — это определенный опыт аскезы, отделяющий адепта на время от мирского образа жизнедеятельности. Сама эта аскеза заставляет индивида обра-

тить более пристальное внимание на безнравственные аспекты мотивации в обыденной жизни.

Статус шраманеры предполагает, кроме вышеперечисленных восьми требований, отказ еще от двух видов деятельности — от получения в дар серебра и от владения золотом. Буддийские монахи и послушники не могли располагать личным золотым фондом и запасами денег, добровольное подаяние пищи со стороны мирян было для них единственным средством существования.

Монашество сопровождалось полным воздержанием от всех видов телесной и вербальной деятельности, неприемлемых с позиции буддийского учения, чему и соответствовали 250 предписаний, регламентирующих монашескую жизнь. Буддийская община, будучи сообществом монахов и мирян, могла существовать лишь постольку, поскольку монашество как ее ядро выражало добровольную готовность неукоснительно соблюдать эти предписания.

Различие дисциплинарных статусов в зависимости от степени религиозной продвинутости состояло в направленном сужении возможностей проявления неблагой мотивации. Обеты мирянина противостоят одной категории мотивов безнравственной деятельности, обеты послушника — другой, монаха — третьей. Мирянин соблюдает пять обетов, а послушник — пятнадцать, поскольку практикует пять дисциплинарных предписаний мирянина и десять — шраманеры. Монах подчиняет свою деятельность пяти обетам упасака, десяти обетам шраманера и двумстам пятидесяти монашеским предписаниям. Требования этих трех статусов не противостоят друг другу, а сосуществуют, препятствуя различным уровням проявлений безнравственности. Именно поэтому тот, кто решил отказаться от статуса буддийского монаха, вовсе не оказывается вне сферы дисциплины Пратимокши, ибо не перестает быть шраманерой или упасакой.

Васубандху указывает на четыре определяющие аспекта Пратимокши: «она есть добродетель, праведный образ жизни, деятельность, соответствующая Дхарме, и самоконтроль» (АКБ, IV, 16).

Пратимокша как добродетель (шила) трактуется следующим образом: принятие обета воздержания от безнравственных действий есть источник добродетели. Иными словами, буддийская добродетель — это не механическое следование

предписанному шаблону действий, за которыми априорно закреплен статус добродетельных, а непрерывная практика (абхьяса) благих дхарм. К сфере добродетели относится также практика йогического сосредоточения. Отметим, что метафорически шила определяется как украшение, как лестница, ведущая вверх, или как мостки, стоя на которых благородные смывают с себя грязь.

Пратимокша — это и праведный образ жизни, «прославленный мудрыми», т. е. именно тот образ жизни, который был свойствен всем без исключения буддийским учителям и наставникам.

В первый момент принятия дисциплинарных обетов Пратимокши имеет место проявленное действие, и его непроявленный коррелят включается в состав индивидуального потока мгновенных психосоматических состояний. Васубандху указывает, что принятие дисциплинарных обетов образует корневой путь деятельности. Акту принятия Пратимокши соответствует реструктуризация индивидуального потока, благодаря чему и можно говорить об обладании дхармами дисциплины.

Зададимся вопросом, кто и каким образом принимает различные виды дисциплины. Восемь классов буддийских адептов пребывают в дисциплине Пратимокши благодаря добровольно возложенным на себя обетам. Подчеркнем, что факт обладания дисциплиной категорически обусловлен вербальным действием принятия обетов.

Те, кто стоит вне буддийского учения (бахьяка — букв. внешние, небуддисты), безусловно могут обладать добродетелями, но не дисциплиной. Так, различные формы брахманистских добродетелей по своей ценностной аксиоматике обусловлены идеей вечного атмана даже в том случае, если речь идет о полном освобождении (мокша). Это означает, что внутренняя природа этой добродетели укоренена в ложных взглядах (ложная вера в реальность личности, приверженность к еретической идее вечности), а это в свою очередь означает, что такая добродетель не дает абсолютного освобождения от безнравственности.

Те, кто принципиально отрицают дисциплину Пратимокши и сознательно не желают отказаться от этого отрицания, характеризуются абхидхармистами как живые существа, которым свойственно «отсутствие дисциплины Пратимокши». Согласно воззрениям вайбхашиков, в составе психосоматичес-

кого потока состояний при этом актуализируется соответствующее «непроявленное действие», которое и обусловливает собой отсутствие дисциплины. Однако даже самый убежденный противник Пратимокши, однажды вняв проповеди Благородных истин, может избавиться от этого непроявленного коррелята благодаря принятию буддийских обетов.

Кроме укорененных в дисциплине Пратимокши и тех, кто, опираясь на ложные воззрения, отрицает ее, существует категория индивидов, стоящих как бы посередине (мадхьястха). К данной категории относятся все те, кто занимает нейтральную позицию: они не приняли буддийские обеты, но одновременно и не привержены деятельности, исключающей Пратимокшу[2].

В составе индивидуального психосоматического потока у тех, кто относится к категории мадхьястха, отсутствует благой непроявленный коррелят, соответствующий буддийской дисциплине, но нет и неблагого коррелята ее отсутствия. Если индивид мадхьястха, повинуясь сознательному импульсу-побуждению, совершает акт поклонения буддийской святыне или кладет пищу в чашу для подаяния буддийскому монаху, то в этот момент в составе потока дхарм такого индивида актуализируется благой непроявленный коррелят. Впрочем, когда индивид, относящийся к данной категории, совершает безнравственное с буддийской точки зрения действие, сопряженное с бесстыдством и наглостью, в его потоке дхарм неизбежно возникает неблагой непроявленный коррелят.

Выделение категорий индивидов мадхьястха и индивидов, которым присуще отсутствие дисциплины Пратимокши, заслуживает особого внимания. Обе эти категории рассматривались буддийскими теоретиками прежде всего в качестве миссионерского поля, т. е. как потенциальные адепты Дхармы. В этом и состоит радикальное отличие буддизма — первой мировой религии — от индуизма — религии национально замкнутой. Классический индуизм исключал самое идею новообращения: индуистом можно было только родиться, эта религия передавалась через поколения силой традиционной семейной принадлежности, заведомо исключавшей индивидуальный мировоззренческий выбор. Рожденный вне индуизма

[2] В качестве частного примера такой деятельности комментатор «Энциклопедии Абхидхармы» Яшомитра приводит ремесло рыбаков.

рассматривался в качестве существа, кармически недостойного этой религии в данном рождении. Таким образом, все те, кто стояли вне индуизма, попадали в разряд ритуально нечистых живых существ, соприкосновение с которыми неизбежно вело к осквернению. Ни о какой индуистской проповеди среди них не могло быть и речи.

Буддийский подход являл собой совершенно иную картину. Говоря об индивидах мадхьястха, Васубандху указывает на их способность совершать благие действия благодаря «силе веры» (АКБ, IV, 22). Не возложив на себя буддийские обеты, индивиды, относящиеся к этой категории, могут глубоко веровать в благой смысл проповеди Бхагавана, почитать носителей Дхармы и буддийские реликвии, заключенные в ступах, прославлять учение. Пока действует сила веры, определяя поступки человека, в составе его индивидуального потока дхарм будет присутствовать благой непроявленный элемент.

Одновременно с этим, тот, кто принял дисциплину Пратимокши, но остался привержен аффектам, сохраняет возможность совершать под влиянием аффектов безнравственные поступки — наносить побои, накладывать узы на другие живые существа (связывать веревками, забивать в колодки и кандалы и т. п.), истязать животных кнутом. Принятые ранее обеты Пратимокши не препятствуют в данном случае возникновению неблагого непроявленного коррелята подобных безнравственных действий.

Таким образом, сила веры в буддийские духовные ценности порождает благую карму даже в том случае, если индивид еще не возложил на себя обеты Пратимокши. И наоборот, до тех пор пока аффекты продолжают управлять поступками индивидов, укорененных в Пратимокше, благая карма не может быть их уделом.

Остановимся несколько более подробно на вопросе, что такое «отсутствие дисциплины».

Васубандху, очерчивая объем и содержание этого понятия, подводит под него дурное поведение, безнравственность, «действие и путь деятельности» (АКБ, IV, 24). Однако «отсутствие дисциплины» в собственном смысле, говорит он, — это отсутствие самоконтроля за телом и речью. Таким образом, осознанный и непрерывный самоконтроль в аспекте физических и вербальных действий и есть смысловое ядро дисциплины Пратимокши.

Дурное поведение индивидов, которым свойственно отсутствие дисциплины, включает в себя все то, что служит объектом порицания со стороны буддийских Учителей и наставников, сведущих относительно нежелательных кармических плодов такого поведения. Действие, обусловленное отсутствием дисциплины как особым видом мотивации, включает в себя неблагие телесные и вербальные акты. Если интеллектуальное отрицание буддийской дисциплины порождает сильную индивидуальную мотивацию вести себя в полном противоречии с требованиями Пратимокши, не воздерживаясь от безнравственности, то возникает и так называемое корневое (мула) действие, ответственное за дальнейшую реализацию деятельности, и состояния, называемые «обладание отсутствием дисциплины». Комментатор Яшомитра подчеркивает, что при сильной мотивации обязательно возникает непроявленный коррелят действия.

Если ментальный импульс-побуждение (четана) слаб, то благие и неблагие проявленные действия, совершаемые под его влиянием, не сопровождаются возникновением непроявленного коррелята (АКБ, IV, 25). Из этого можно сделать вывод, что сила сознательной мотивации — это во многом решающий фактор, помимо которого благое и неблагое действие не оставляет в индивидуальном потоке дхарм значимого кармического следа. Слабый импульс-побуждение указывает на теплохладность сознания относительно буддийских духовных ценностей. Итак, благая буддийская деятельность и деятельность безнравственная, греховная обусловливают созревание кармического следствия только при условии активного участия сознания. Действия, благие либо неблагие формально, оказываются лишенными значимого религиозного вектора. Глубоко мотивированное стремление принять дисциплину Пратимокши ради будущего освобождения от аффектов (как неблагих побудителей сознания к безнравственным действиям) выступает решающим фактором, от которого и зависит успех рационального поворота в жизни и деятельности индивида — его вступление в буддийскую общину (сангху).

Что же представляет собой акт принятия дисциплины Пратимокши? Этот вопрос весьма важен именно потому, что данный акт и есть обращение в буддизм, если речь идет о первом — низшем — дисциплинарном статусе. Если же имеются в виду более высокие статусы, то принятие соответствующих им обетов есть акт посвящения.

Васубандху указывает, что дисциплина Пратимокши может быть обретена «благодаря сообщению о ней другим или от других» (АКБ, IV, 25), т. е. благодаря буддийской миссионерской деятельности. Обеты бхикшу, бхикшини и «той, которая готовится стать бхикшини», могут быть приняты только членами сангхи, уже освоившими более низкие дисциплинарные статусы. Буддийская община в лице монашеской ее части, узнав от претендентов об их желании возложить на себя более серьезные обетные ограничения, решает, достойны ли они взыскуемых обетов, достаточно ли глубоко их стремление.

Что же касается статусов мирянина/мирянки, послушника/послушницы, то вхождение в них возможно и в результате индивидуального общения с буддийским наставником. Например, если странствующий монах-проповедник в процессе личного контакта со случайным попутчиком раскрыл последнему смысл Благородных истин и тот в ответ выразил горячее желание принять обеты буддиста-мирянина, то в данном случае обретение этого статуса осуществляется немедленно и санкции монашеского сообщества не требуется, достаточным основанием выступает решение монаха-проповедника.

Васубандху приводит десять видов посвящения в статусы Пратимокши, выделенные на основании прецедентов, зафиксированных в традиции и вошедших в каноническую историю распространения Учения во времена Бхагавана (АКБ, IV, 26):

1) самопосвящение, возможное только для будд и пратьекабудд;

2) посвящение в архатство как результат «закономерного вступления на Путь», т. е. соответствующее высокой степени духовной продвинутости состояние абсолютной решимости обрести нирвану;

3) посвящение в монахи посредством возглашения: «Приди, о бхикшу!»;

4) посвящение в результате принятия Бхагавана как Учителя истины;

5) посвящение в процессе мировоззренческого диалога — как получение адекватного ответа на вопрос религиозно-философского содержания. Вычленение этого специфического вида посвящения чрезвычайно важно для понимания места и роли института философского диспута в истории буддийской культуры;

6) посвящение в монахини в результате неукоснительного следования правилам монашеской жизни, т. е. констатация уже обретенного фактически статуса;

7) получение посвящения через посланца-посредника, обращающегося к Бхагавану от лица, взыскующего получить таковое;

8) посвящение, полученное от монаха, компетентного в Винае, в присутствии еще четырех монахов. Такой вид посвящения допускался для периферийных зон распространения буддийской идеологии («пограничных областей» — пратьянтика-джанапада), где буддийские общины и, в частности, общины монашеские, малочисленны;

9) посвящение, получаемое от знатока Винаи в присутствии еще девяти монахов, что составляет каноническую полноту монашеской общины. Такой вид посвящения практиковался в областях, где буддизм был глубоко укоренен и процветал в качестве господствующей религиозной идеологии;

10) коллективное посвящение посредством троекратного возглашения формулы «Прибегаю к защите».

Перечисленные Васубандху десять видов посвящения демонстрируют чрезвычайную гибкость буддийской религиозной идеологии в аспекте исторических форм прозелитации.

Не все дисциплинарные статусы Пратимокши принимаются пожизненно. Вообще говоря, первые семь статусов — от монаха/монахини и до мирянина/мирянки включительно — предполагают их принятие человеком на всю жизнь, поскольку, как уже говорилось выше, даже в случае утраты более высокого статуса сохраняется принадлежность ко всем прочим. Дисциплина очистительного поста принимается только на одни сутки. Тот факт, что очистительный пост может быть продлен по желанию постящегося и в соответствии с санкцией наставника, означает его возобновление после каждых истекших суток. Суточная длительность очистительного поста — это традиция, восходящая к авторитету Бхагавана, предостерегавшего своих учеников от бессмысленного увлечения крайними формами аскетизма. (Многодневное голодание было весьма характерно для брахманской аскезы, но для идеологии «среднего Пути» подобные изнурительные посты не могли быть приемлемыми.)

Таким образом, «вся жизнь» и «одни сутки» — это два предельных ограничителя времени для осуществления дисциплины Пратимокши.

Итак, дисциплина Пратимокши обусловлена актом ее сознательно мотивированного принятия, сопряженного с определенной временной перспективой. Но можно ли подобным образом «принять» состояние отсутствия дисциплины? Нет, говорит Васубандху, и в принципе не может быть никакого нормативного акта отказа от Пратимокши как буддийского способа нравственной жизни, нельзя принять «отсутствие дисциплины». Состояние «отсутствия дисциплины» возникает благодаря попущению греха — безнравственных ментальных импульсов-побуждений и соответствующих им телесных и вербальных действий. Нельзя установить попущение греха на одни сутки: если имеет место сознательное согласие с грехом, то «отсутствие дисциплины» распространяется на всю жизнь, ибо взращивается предрасположенность, имеющая тенденцию воспроизводить себя в течение всей жизни индивида. В этой точке рассуждений позиции вайбхашиков и саутрантиков расходились относительно теоретического обоснования причины экстраполяции «отсутствия дисциплины» на столь длительные сроки. Вайбхашики, как мы помним, считали, что безнравственным сильно мотивированным действиям соответствует их непроявленный коррелят, предрасполагающий к повторению подобных поступков в будущем. Этот непроявленный элемент в индивидуальном потоке дхарм они и определяли как «отсутствие дисциплины» или «обладание отсутствием дисциплины».

Саутрантики не признавали реальность «непроявленного действия» и настаивали на том, что «отсутствие дисциплины» — это не отдельная дхарма, реально присутствующая в индивидуальном потоке дхарм, а скрытая предрасположенность, диспозиционная готовность действовать безнравственно, сформировавшаяся благодаря решению потакать своим аффектам не только сегодня, но и в будущем. Согласно саутрантикам, «отсутствие дисциплины» можно определить как попустительство себе; носителей такой поведенческой ориентации они именовали тадван — «попустительствующий себе», т. е. пребывающий вне дисциплины (асамварика).

* * *

Дисциплине очистительного поста Васубандху уделяет значительное внимание, ибо статус соблюдающего очистительный пост обычно предшествует акту вхождения в буддийскую общину и в дальнейшем сопутствует в определенные периоды религиозной жизни буддиста.

Пост, будучи суточной дисциплиной, принимается рано утром. Если же практикуется более длительный пост, то каждое утро должен осуществляться акт возобновления этой суточной дисциплины; однако длить ее не следует более восьми дней.

Поскольку дисциплина поста предполагает голодание, после завершения первых суток можно поесть, а потом при желании адепта и с санкции наставника принять пост еще на одни сутки.

Предписания Винаи — и это исключительно важно для понимания смысла очистительного поста — исключают принятие поста самочинно, только на основе собственного волеизъявления. Здесь абсолютно необходима санкция наставника. Санкция на очистительный пост осмыслялась в буддийской традиции как духовный дар, получаемый от наставника в дисциплине. В качестве благого донатора — подателя разрешения на очистительный пост могли выступать только те, кто принял обеты Пратимокши на всю жизнь, т. е. носители любого из семи статусов — от монаха/монахини и до мирянина/мирянки включительно.

Адепт, принимающий санкцию на очистительный пост, не имел права на словесное общение с наставником, дарующим благо дисциплины поста, ни во время получения разрешения поститься, ни в течение всего суточного поста, что соответствовало правилам, регламентирующим духовную вертикаль адепт — наставник.

Акт принятия санкции на пост предполагает смиренную позу адепта — сидя на корточках или стоя на коленях, руки сложены как для религиозного приветствия или зафиксированы в позиции, именуемой «голубь». Адепту следовало снять с себя все украшения, которые не соответствуют будничной традиции оформления внешности, ибо украшения поддерживают тщеславие.

Пост длился, начиная с предрассветных сумерек («окончание ночи») и до восхода солнца следующего дня. Суточному воздержанию от пищи придавалось особое значение: Васубандху подчеркивает, что если голодание длится в течение ночи, предшествующей принятию поста, и до захода солнца наступившего дня, то в этом случае говорить о соблюдении поста неуместно (АКБ, IV, 28).

Значение термина упаваса (букв. приближение) разъясняется в двух аспектах: суточный очистительный пост — это

уподобление архатам, «приближение» к их образу жизни, и это — «приближение» к дисциплине Пратимокши, принимаемой на всю жизнь. Пост определяется также каноническим термином пошадха, несущим семантику глагола «питать» — пост «питает» (пошана), ибо практика очистительного поста питает и взращивает корни благого, когда они еще слабы, и расширяет благое сознание.

Дисциплина очистительного поста с необходимостью включает восемь компонентов.

Четыре первых составляющих — это отказ от убийства, воровства, прелюбодеяния и лжи, благодаря чему прекращается совершение тех действий, которые по своей внутренней природе есть грех. Перечисленные факторы предполагают первичную практику воздержания от безнравственности.

Пятая составляющая — внимание/бдительность — выражается в отказе от употребления опьяняющих субстанций. Опьянение — алкогольное или наркотическое — лишает индивида возможности самоконтроля и открывает простор для актуализации аффектов. Отказ от употребления опьяняющих субстанций — это фактор трезвенности, обусловливающий способность к самонаблюдению. (Напомним, что семантика русского глагола «трезвиться» содержит идею отчетливого видения своих поступков и возможность корректировать мотивы и соответствующие им действия.) Даже тот, подчеркивает Васубандху, кто принял обеты нравственности, опьянившись, может впасть в расслабленность и пренебрежение обязанностями (АКБ, IV, 29).

Шестая, седьмая и восьмая составляющие очистительного поста — это факторы аскетизма: отказ от почивания на широких и высоких постелях, от благовоний, умащений, от увеселительных видов деятельности и приема пищи в неурочное время. Перечисленные факторы аскетизма, таким образом, предполагают отказ от чувственных провокантов.

Если бы очистительный пост не включал факторы трезвенности и аскетизма, то многократно возрастал бы риск утраты памятования о том, что должно быть сделано, риск актуализации тщеславия, ведущего к безнравственным действиям.

Отказываясь в течение суток от пищи всякий раз, как только захочется есть, постящийся взращивает памятование о полученном духовном даре (санкции на пост), и у него возникает «пренебрежение едой», т. е. он отстраняется от влечения испытывать вкусовые ощущения. Пренебрежение едой — это

первое приближение к отказу от влечения к чувственным объектам.

Для кого существует дисциплина поста? Обычно ее соблюдают буддисты-миряне. Однако вступление в дисциплинарный статус соблюдающего пост непосредственно предшествует акту принятия Прибежища в Будде, Дхарме и Сангхе. Помимо этого акта, очистительный пост не имеет смысла, ибо у индивида не возникает надлежащее знание относительно наставника, санкционировавшего пост, относительно смысла получения этой санкции и относительно условий самого поста.

Акт принятия убежища есть одновременно и возложение на себя обетов буддийской мирской жизни, поскольку свойство принадлежности к сообществу мирян, обретаемое в этом акте, тождественно обретению дисциплины буддиста-мирянина.

* * *

Остановимся подробнее на вопросе о мирской дисциплине Пратимокши. Васубандху указывает, что Будда Бхагаван упоминал о четырех типах мирян — «соблюдающих одну заповедь», «соблюдающих две заповеди», «соблюдающих несколько заповедей» и «соблюдающих полностью все заповеди». На чем основана данная типология, если все миряне укоренены в соответствующей дисциплине Пратимокша?

Среди буддийских теоретиков данная проблема вызывала споры. Согласно Васубандху, позиция кашмирских вайбхашиков такова: все миряне принимают одни и те же обеты, но слабость, умеренность или сила в соблюдении заповедей зависит от состояния разума, определяющего собой акт принятия дисциплины (АКБ, IV, 31).

К чему устремляется мирянин, ищущий убежища от страдания в Будде, Дхарме и Сангхе? Васубандху разъясняет основные характеристики этого «тройственного убежища» (тришарана). Обращение к «Убежищу в Будде» характеризует устремленность адепта к дхармам Архата — того, кто обрел совершенное Знание и более не нуждается в религиозном обучении. Именно благодаря этим дхармам адепт может достичь состояния просветленности (АКБ, IV, 32). Данная трактовка «Убежища в Будде» исключает понимание этого убежища как устремленности адепта к телесному образу Бхагавана: тело Бхагавана как живого существа было порождено отцом и матерью и, соответственно этому, являло собой не что иное, как поток причинно обусловленных дхарм, опосредованных

аффектами (сасрава). Тело Бхагавана не может служить Убежищем, но таковым с необходимостью выступает знание уничтожения страдания и сопровождающие это знание дхармы. Пять чистых групп, т. е. пять групп дхарм без притока аффектов (анасрава) конституируют тело Дхармы (Дхармакая) — непрерывную последовательность чистых дхарм, составляющих конкретную индивидуальность Бхагавана как высшего типа просветленной буддийской личности.

Обретая «Убежище в Будде», адепт обретает его не в одном каком-либо Будде, но во всех одновременно, ибо их Путь всегда один и тот же.

Обращение к «Убежищу в Сангхе» — это устремление адепта к дхармам обучающихся (шайкша), т. е. к дхармам архата. Такие дхармы свойственны восьми типам Благородных личностей, образующих Сангху в высшем смысле слова. Таким образом, обращаясь к «Убежищу в Сангхе», адепт взыскует убежища не от конкретного сообщества монахов и мирян, ибо все типы поведения, практикуемые в подобного рода сообществах, нечисты, не свободны от притока аффектов.

Обращение к «Убежищу в Дхарме» характеризует собой устремленность адепта к нирване — к состоянию разъединения с неблагими дхармами и прекращения потока причинно обусловленных дхарм посредством знания.

Сущность обращения к «Тройственному Убежищу» согласно учению вайбхашиков, — это словесное действие, выражающее устремленность сознания к Будде, Дхарме и Сангхе, это врата к обретению всех видов дисциплины (АКБ, IV, 32).

Отказ от убийства и воровства формально совпадает с юридическим запретом на совершение соответствующих преступлений. Но почему дисциплинарный статус мирянина предполагает отказ и от прелюбодеяния, а в более высоких статусах требует соблюдения целомудрия?

Понятие прелюбодеяния (камамитхьячара — половое прегрешение) охватывало не только акты совращения чужих женщин, но и ненормативную, с буддийской точки зрения, практику половой жизни. Развращение чужих жен, говорит Васубандху, крайне порицаемо и неизменно приводит к дурным формам рождения. Несоблюдение воздержания от половой жизни, не связанное с прелюбодеянием, отнюдь не имеет таких последствий.

Домохозяин-мирянин, по мнению буддийских теоретиков, легко может воздержаться от прелюбодеяния, но целомудрие

слишком высокое для него требование. Если мирские обеты Пратимокши мужчина принял, будучи холостым, а затем вступил в брак, — это вовсе не означает нарушение обета воздержания от прелюбодеяния. Васубандху подчеркивает, что отказ от прелюбодеяния вовсе не тождествен клятве верности жене: это — сознательное отвержение от полового общения с женщинами, связи с которыми запрещены традицией (прелюбодейные соития с чужими женами, инцест, совращение беззащитных девушек и странствующих монахинь), отказ от ненормативных сексуальных актов (букв. «непутевых» — амарга, т. е. совершаемых невагинальным способом) и половых соитий в неподходящее время и в неподходящем месте (АКБ, IV, 33).

Почему обет мирянина относительно отказа от лжи не включает также отвержение злословия и т. п.? Ложь, подобно прелюбодеянию, была крайне порицаема в буддийских сообществах. Характеризуя сугубую злостность лжи как безнравственного действия, Васубандху говорит, что при нарушении других заповедей всегда приходится прибегать ко лжи; она неизбежно сопровождает собой весь диапазон безнравственных поступков. Прибегнув хотя бы раз к помощи лжи, индивид все более укореняется в тенденции лгать. Именно учитывая это свойство человеческого поведения, древние теоретики Винаи установили правило: тот, кто нарушил хотя бы одно дисциплинарное требование, должен добровольно сознаться в этом перед сангхой. Тем самым предупреждалось усугубление дурного поступка ложью.

Относительно отказа от употребления опьяняющих субстанций абхидхармистские теоретики вступали в дискуссии со знатоками Винаи. Пять обетов буддиста-мирянина были направлены против попустительства тому, что есть грех по своей внутренней природе. Опьяняющие субстанции, в частности, алкогольные напитки, — это объекты чувственного мира, не обладающие, как и все прочие объекты, по своей природе свойством провоцировать грех. Исходя из этого общетеоретического положения, абхидхармисты делали вывод, что алкогольные напитки можно употреблять как лекарства — в количествах, не вызывающих помрачение разума и забвение обязанностей.

Грех злостного опьянения, недопустимого для мирянина, совершается под воздействием аффектов и провоцирует в свою очередь цепную реакцию проявления все новых и новых аффектов. Сознание загрязнено аффектами, ведущими к греху

злостного опьянения, только в том случае, если индивид продолжает пить, зная, что перебрал допустимую меру, а если он эту меру соблюдает, то сознание не загрязняется аффектами. Однако во всех случаях опьянение, как полагали абхидхармисты, следует трактовать в качестве греха небрежения — забвения нравственных наставлений Бхагавана.

Знатоки Винаи полагали, что употребление опьяняющих субстанций само по себе обладает внутренней природой греха. Они делали акцент в своем толковании не на объектах, вызывающих опьянение, а на стремлении к опьянению как греховному и безнравственному. Поэтому даже в случае болезни не следует пользоваться алкоголем ни в каких дозах.

Стремясь логически оспорить позицию знатоков Винаи, вайбхашики указывали, что для больных в особых случаях допустимо то, что заслуживает порицания, а сам запрет на употребление алкоголя обусловлен в первую очередь трудностью в установлении меры, не допускающей алкогольного отравления и аффективного помрачения сознания. Употребление опьяняющих субстанций, как утверждали вайбхашики, опасно именно нарушением меры, ибо это отшибает память и открывает дорогу для греха небрежения.

Категория опьяняющих субстанций, как это следует из текста Васубандху, не ограничивается алкоголесодержащими напитками — сурой (продукт, получаемый при брожении риса) и майреей (напитком, получаемым в результате брожения нескольких компонентов, включая сахарный тростник). Сюда же относятся и наркотики разной интенсивности действия — плоды арекового дерева, бетель, гашиш (АКБ, IV, 34).

Практика дисциплины Пратимокши по отношению ко всем неблагим действиям означает предотвращение безнравственности в трех аспектах: во-первых, по отношению к основополагающим («корневым») действиям; во-вторых, к действиям, подготовляющим безнравственный поступок; и, в-третьих, к завершающим действиям, обеспечивающим полноту безнравственности.

Например, практика дисциплины по соблюдению отказа от убийства живых существ предполагает отвержение агрессивных замыслов, отказ от процедуры убийства, включая завершающий момент — лишение жизни. Таким образом, дисциплина Пратимокши блокирует возможность этих трех стадий греховного действия.

Было бы ошибкой думать, что буддийская дисциплина должна иметь место лишь по отношению к миру живых существ,

ибо она распространяется и на неодушевленные объекты. Комментатор Яшомитра иллюстрирует это следующим примером: соблазнение женщин в присутствии монаха есть грех по отношению к живым существам, а рубка деревьев или ветвей в присутствии монаха — это грех по отношению к неодушевленным объектам.

Дисциплина Пратимокши может быть обретена адептом только при условии благой ментальной предрасположенности ко всем живым существам. Если бы это было иначе, то указывало бы на несвободу адепта от греховных склонностей. Глубокому укоренению в дисциплине обычно предшествует практика достойного поведения, выражающаяся в соблюдении пяти ограничений (нияма):

1) воздержание от греха применительно к некоему конкретному живому существу;

2) ограничение относительно аспектов дисциплины, например, обещание воздерживаться от определенного безнравственного действия;

3) воздержание от безнравственных действий в конкретном месте;

4) воздержание от свершения греха хотя бы на какое-то время, например, в течение месяца;

5) ограничение относительно обстоятельств совершения безиравственных действий, например, воздержание от отнятия чужой жизни во всех случаях, кроме войны.

Пять ограничений представляют собой пробный опыт самоконтроля — самоконтроль в ограниченных пределах, но собственно дисциплинарные обеты Пратимокши не имеют ограничений.

Не любой индивид может возложить на себя обеты буддиста-мирянина, поскольку некоторые люди укоренены в отсутствии дисциплины уже в силу одного только факта своих ремесленных занятий. К подобным родам ремесел относятся забой животных (баранов, птиц, свиней; отметим, что коровы, будучи священными животными, вообще не подлежат забою, поэтому отсутствовало и соответствующее занятие), рыбная ловля, охота на оленей[3]. Такой род криминальных занятий, как разбой, также характеризуется укорененностью

[3] Тема безнравственности охоты на оленей проходит лейтмотивом через всю индийскую и дальневосточную буддийскую литературу, поскольку, кроме всего прочего, олени, согласно традиции, были среди тех, кто внимал проповеди Бхагавана.

в отсутствии дисциплины, поскольку предполагает убийства людей из алчных и агрессивных побуждений, что сопровождается сознательной формулировкой агрессивного замысла, его реализацией, включая все завершающие действия. Сюда же относится и ремесло палача, тюремщика — хотя палачи и тюремщики не имеют собственных агрессивных замыслов, но вынуждены исполнять приказы, сопряженные с отнятием чужой жизни, применением пыток, наложением уз, удержанием людей в темницах. Действия палачей и тюремщиков заведомо неблагие, ибо полученные за работу вознаграждения поддерживают существование этих индивидов.

Ремесло погонщиков слонов почиталось заведомо несовместимым со статусом буддиста-мирянина. Впрочем, отношение к ремеслу погонщиков слонов как к чрезвычайно низкому и презренному было характерно не только для буддистов[4]: брахманская традиция также приписывала погонщикам слонов различные низменные свойства — вплоть до пристрастия к не очень одобряемым способам половых сношений (что нашло свое отражение в трактате Кама-шастра). Но для буддистов был важен именно род их занятий, неизбежно связанный с причинением боли слонам посредством использования бичей и палок с железными наконечниками.

Отдельную проблему представляли собой цыгане и неприкасаемые, обычными ремеслами которых являлись живодерство и кожевенное дело. Отнесение неприкасаемых к категории асамварика («те, кто вне дисциплины») обусловливалось также и тем, что в разряд париев попадали все те, кто был изгнан из различных сословий из-за нарушения предписаний, в частности, по причине вступления в ненормативный относительно традиции фактический брак (дети, рожденные в таком браке, автоматически признавались неприкасаемыми). Однако Васубандху указывает только на неприемлемость рода занятий неприкасаемых.

К асамварика принадлежали и браконьеры — самовольные охотники и рыболовы, промышлявшие на заповедных территориях. Однако приведенный перечень не исчерпывал круга занятий, обусловливающих состояние асамварика (АКБ, IV, 36).

---

[4] Возможно, что явно заниженная оценка погонщиков слонов как профессиональной группы была обусловлена в немалой степени и тем обстоятельством, что носители этого ремесла были в основном чернокожими автохтонами.

Очень важно подчеркнуть, что Васубандху относит к асамварика царей, царедворцев и судей. Царская власть предполагает участие ее носителя в войнах, он вынужден казнить врагов и преступников, санкционировать пытки, конфискацию имущества и т. п. Царедворцы исполняют жестокие приказы, участвуют в политических интригах, чреватых убийствами, совращением чужих жен. Судьи осуществляют юридическую деятельность, плоды которой — пытки, казни, помещение людей в узилища. Вся эта государственно-политическая и административно-правовая деятельность несовместима с обетами буддиста-мирянина. И если возникает у членов правящей элиты горячее стремление принять дисциплину Пратимокши, то необходимо прежде покинуть занимаемый пост — ведь прервать пребывание в состоянии асамварика можно в любой момент, когда возникнет глубокая и серьезная мотивация расстаться с безнравственной деятельностью в пользу следования Дхарме. Однако Васубандху, по-видимому, придерживался пессимистических взглядов на кармические перспективы носителей власти, указывая на принципиальную несовместимость этих социальных статусов ни с одним из восьми дисциплинарных статусов Пратимокши.

Итак, асамварика, говорит Васубандху, это те, кто живет вне дисциплины, которая принимается ради блага всех живых существ (АКБ, IV, 36). Но правомерно ли говорить, что люди, посвятившие себя ремеслу забойщика баранов, т. е. мясника, уже в силу одного своего ремесла принадлежат к категории асамварика? Почему мясник не может принять обеты буддиста-мирянина, не расставшись предварительно со своим ремеслом, — ведь абсолютное большинство мясников не имеет намерения причинить вред своим родным и близким, а также другим людям, не готовы их убить даже ради сохранения своей собственной жизни? По поводу профессиональных занятий как препятствия к обретению статуса буддиста-мирянина вайбхашики и саутрантики дискутировали довольно ожесточенно. Позиция вайбхашиков в этих спорах была такова: принятие дисциплины Пратимокши и, в частности, обета воздержания от убийства живых существ, не может быть частичным. Во-первых, принимая обет воздержания от убийства, индивид имеет в виду все без исключения живые существа. Во-вторых, если индивид принимает на себя только пять ограничений, обязуясь не убивать людей,

но не баранов, то такой индивид должен рассматриваться лишь как кандидат на статус буддиста-мирянина, но не как самварика, ибо убитые им бараны в своем прошлом рождении могли быть его родителями, а в будущем могут оказаться его сыновьями. Таким образом, абхидхармисты с ригористической последовательностью исключали из категории самварика всех тех, кто даже косвенно мог быть причастен к греху отнятия чужой жизни. Любое живое существо, будь то животные, голодные духи или обитатели адов, не говоря уже о богах, обладает потенцией человеческого рождения, открывающей возможность приобщения к буддизму. Именно поэтому убийство живого существа, препятствующее полной реализации кармического следствия в данном рождении и тем самым отодвигающее для жертвы перспективу человеческого рождения, есть прежде всего преступление против Дхармы.

Саутрантики полагали, что в зависимости от способа, посредством которого человек обретает состояние асамварика (отсутствия дисциплины), это состояние может характеризоваться как частичное либо избирательное, т. е. ограниченное местом, временем и т. п. Так, например, забойщик баранов убивает только баранов и только в ситуациях, обусловленных его ремеслом, но отнюдь не всех баранов вообще, в любом месте, где бы он их ни встретил, и с агрессивным против них замыслом. Саутрантики подчеркивали, что «забойщик баранов» — это не более чем ремесло, зачастую передаваемое по наследству, от отца к сыну. Согласно саутрантикам, не следует рассматривать забойщика баранов как заведомо безнравственного индивида, одержимого страстью к убийству, он вполне может быть достойным человеком, не воровать, сохранять верность своей жене, не лгать, он может, в конце концов, страдать немотой, что в принципе исключает безнравственные словесные действия. На каком же логическом основании следует причислять забойщика баранов к асамварика?

Абхидхармисты вовсе не считали нужным рассматривать эти контраргументы, подчеркивая, что в процессе отнятия жизни баранов у человека формируются склонности несомненно порочные и категорически несовместимые с дисциплинарным статусом буддиста-мирянина. Если же забойщик баранов страдает немотой, добавляли они с сарказмом, то эта врожденная неполноценность отнюдь не может рассматриваться

как гарантия от лжи и других безнравственных вербальных действий, ибо вместо слов можно пользоваться языком жестов (АКБ, IV, 36).

Согласно воззрениям вайбхашиков, распространенность в человеческом обществе индивидов, относящихся к категории асамварика, обусловлена двумя факторами. Во-первых, существуют сообщества, принципиально не признающие дисциплину Пратимокши.

Однако здесь имеется в виду не религиозно-мировоззренческое отрицание буддийской дисциплины, а отсутствие какого-либо нравственного барьера перед совершением убийства. Подобные сообщества или кланы, стоящие вне Пратимокши (асамварикакаминах), в буквальном смысле слова делают убийство способом своей жизни: Васубандху отмечает, что индивиды, причастные к подобным сообществам, постоянно замышляют убийства либо заняты подготовкой убийств.

Состояние сознания, соответствующее этим агрессивным замыслам и подготовительным действиям, и есть асамвара, отсутствие дисциплины, или собственно «не-дисциплина». В данном контексте становится совершенно понятной та настоятельность, с которой вайбхашики трактовали ремесло забойщика баранов как асамвара. Второй фактор, ответственный за распространение в обществе «отсутствия дисциплины», связан со стремлением индивидов, не принадлежащих к сообществам асамварика, подражать в своем образе жизни этим безнравственным сообществам. Васубандху подчеркивает, что в этом процессе очень важно словесное самоопределение: «Мы тоже будем вести такой образ жизни», поскольку именно оно фиксирует согласие с убийством как способом существования.

Таким образом, отсутствие буддийской дисциплины есть результат крайнего невежества (отсутствие знакомства с четырьмя Благородными истинами как основой верного понимания реальности и целей человеческой жизни), страстного влечения к чувственным объектам и готовности удовлетворять это влечение посредством экстремальных насильственных действий. Поскольку дурной пример этого безнравственного образа жизни оказывает влияние на живые существа, дело проповеди Дхармы не терпит отлагательства: устраняя невежество, проповедник выступает в прямом смысле спасителем живых существ.

Благое проявленное действие и его непроявленный коррелят способны возникнуть в индивидуальном потоке дхарм благодаря трем факторам, как говорит Васубандху: поле (кшетра), принятие обетов и рвение. «Поле» — это благой психосоматический комплекс дхарм, присущий благородным буддийским личностям и высокопродвинутым монахам. Если индивид, стоящий вне дисциплины, осуществляет акт дарения по отношению к монашеской сангхе, например, дарит рощу, то в момент дарения «поле» влияет на поток дхарм этого индивида таким образом, что акту дарения сопутствует актуализация благого непроявленного коррелята.

Что касается принятия обетов, то в данном случае речь идет не об обетах Пратимокши, а только о тех, которые принимаются под влиянием внутреннего религиозного порыва индивидом, до этого стоявшим вне Дхармы. Такой индивид, например, может принять решение не приступать к трапезе помимо прославления Будды или же всегда подносить пищу монахам.

Фактор рвения не однозначен по шкале благое — неблагое, ибо рвением могут опосредоваться как благие, так и неблагие действия, что обязательно ведет к возникновению непроявленного коррелята. Рвение, или ревностность, предполагает серьезность и глубину намерений, последовательность их воплощения. Например, индивид, относящийся к категории мадхьястха, движимый силой веры, вознамерился совершить паломничество к буддийскому реликварию — ступе. Рвение в осуществлении намеченного будет выражаться в безотлагательности паломничества и горячем почитании во время обхода ступы по окружности.

Таким образом, индивиды, еще не возложившие на себя обеты буддиста-мирянина, как можно заключить на основании текста Васубандху, допускались к буддийским святыням и могли участвовать в актах их почитания наравне с буддистами. Такие индивиды могли прославлять Будду и буддийских наставников, и монашеская сангха не отвергала подносимые ими дары. Более того, указание на фактор «поля», которое интенсивно поддерживало согласно буддийским представлениям религиозные порывы индивидов, не причастных к дисциплине Пратимокши, подчеркивает принципиальную благорасположенность буддийской религии к своим потенциальным адептам — безнравственность есть временное явление, вполне устранимое благодаря Дхарме, а не печать врожденной нечистоты.

* * *

Хотя дисциплина Пратимокши принимается в расчете на ее пожизненное исполнение, буддийская традиция предусматривает и случаи утраты дисциплинарных статусов. Если речь не идет о совершении грехов, неизбежно влекущих за собой изгнание из сангхи, то отказ от дисциплины может быть результатом осознанного сложения с себя обетов, соответствующих семи дисциплинарным статусам (от монаха/монахини до мирянина/мирянки), смерти адепта, проявления признаков двуполости (болезненной деградации организма, ведущей к утрате отчетливой сексуальной самоидентификации личности), религиозно-нравственной деградации (утрата «корней благого»).

Преднамеренное сложение с себя дисциплинарных обетов не может осуществляться стихийно и по собственному усмотрению. Сложение обетов должно происходить только в присутствии члена сангхи, почитающегося знатоком Винаи, иными словами, сложение с себя обетов предполагает совершенно определенное и осознанно проявленное действие, оформленное в соответствии с регламентом Винаи. Данный акт был сопряжен с выяснением того, в каком качестве далее будет существовать индивид, — если имеет место отказ от статуса монаха, то отрешающийся должен заявить, останется ли он послушником или предпочтет сделаться мирянином, а может быть, и вовсе покинуть сангху.

Смерть рассматривалась как состояние утраты дисциплины Пратимокши, поскольку с разрушением организма исчезала материальная опора действия в соответствии с буддийской дисциплиной.

Возникновение двуполости также препятствовало обладанию буддийскими дисциплинарными статусами, поскольку гормональная (как мы сказали бы сегодня) деградация организма неизбежно приводит к утрате осознания тождественности (ашрая-викопа), — индивид теряет ориентацию относительно своего дисциплинарного статуса и уже не ведает, соблюдать ли ему предписания монаха или монахини, мирянина или мирянки и т. п.

Религиозно-нравственная деградация адепта, именуемая «отсечение благих корней» (кушала-мула-самуччхеда), указывает на тот прискорбный факт, что адепт вместо возделывания таких высоких буддийских качеств, как не-алчность, не-вражда и не-тупость, упражнялся в крайнем усугублении

противоположных свойств и тем самым разрушил в себе слабые основы дисциплины Пратимокши.

Любая из вышеперечисленных причин, как указывает Васубандху, может прервать и очистительный пост (АКБ, IV, 38).

Вышеперечисленные причины указывают на наиболее характерные случаи отказа от буддийской дисциплины. Однако среди буддийских учителей проблема утраты дисциплинарных статусов вызывала дискуссии. В частности, саутрантики настаивали на том, чтобы в этот базовый список причин включить и случай утраты статуса монаха и послушника индивидом, совершившим одно из четырех тяжелых прегрешений, несовместимых с членством в монашеской сангхе. К этим прегрешениям относятся половое невоздержание, совершение серьезной кражи, убийство человека, распространение лжи относительно сверхчеловеческих свойств собственной персоны (например, ложное объявление себя ясновидящим, экстрасенсом и т. п.). К данным прегрешениям, если речь шла о монахине, добавлялись еще четыре, обусловленные спецификой женского дисциплинарного статуса: преднамеренное касание мужских гениталий, утаивание совершенных прегрешений, возбраняемое следование наставлениям того монаха, который отвергнут общим собранием сангхи, и, наконец, прикосновение к телу и одежде мужчины в целях сексуального соблазнения.

Знатоки Винаи полагали, что все случаи утраты дисциплины Пратимокши обусловлены «сумерками Дхармы», временем, когда происходит размывание религиозно-нравственных норм, грань между добром и злом делается едва различимой для обычного человеческого сознания и нарастает тенденция исчезновения праведного образа действий.

Позиция кашмирских вайбхашиков была иной. Они полагали, что причина совершения членом сангхи нетяжелых по своим последствиям безнравственных действий состоит в том, что у виновного в подобном прегрешении есть и добродетель, и безнравственность — как у иных бывает одновременно и богатство, и долги. Подобно тому как состоятельный господин, расплатившись с долгами, не утрачивает тем самым своего богатства, так и провинившийся член сангхи не утратит своей добродетели, если своевременно принесет покаяние в содеянном перед лицом всей общины. Иными словами, совершая частное прегрешение и немедленно принося покаяние, адепт не утрачивает дисциплину Пратимокши как целое.

Саутрантики утверждали, что монах, прошедший посвящение согласно принятой процедуре, неизбежно теряет свой дисциплинарный статус, если совершает так называемое прегрешение. Содеяние «основного греха», т. е. проступка, влекущего немедленное изгнание из сангхи, следует рассматривать как одновременное нарушение всех норм монашеского статуса. В подобных случаях, говорили саутрантики, имеет место крайняя непристойность, отсекающая корни благого. Опираясь на слова Бхагавана, они заявляли, что с подобными грешниками непозволительны ни совместная трапеза, ни совместное пребывание на одной монастырской территории. За такими нечестивцами саутрантики не признавали никаких качеств, присущих монахам.

Оспаривая позицию саутрантиков в данном вопросе, вайбхашики также опирались на слово Будды: если бы свойство «быть монахом» утрачивалось в результате совершения основного греха, то Бхагаван не назвал бы в числе четырех типов шраманов (странствующих монахов) и «осквернителей пути» — тех, кто совершает тяжкие прегрешения. Эта типология включает «победителей пути» — шраваков, слушающих Учение и обучающихся Дхарме, «наставников пути», т. е. будд, «живущих согласно пути» — добродетельных монахов и «осквернителей пути». Если не считать осквернителей пути монахами, добавляли вайбхашики, сводя к абсурду позицию саутрантиков, то на каком основании следовало требовать от них покаяния, как то предписано монашеским уставом? Саутрантики, однако, отвечали на это: монах, согрешивший вследствие особых свойств своей индивидуальности (например, нарушил целомудрие, не совладав с гиперсексуальным темпераментом), но не имевший намерения злостно скрывать этот тяжелый проступок, не подлежит изгнанию из сангхи, и устав предусматривает иные дисциплинарные санкции на этот случай. Другими словами, саутрантики делали упор именно на трактовке понятия «основной грех».

Подобные дискуссии, как показывает Васубандху, имели тенденцию заканчиваться признанием того факта, что нечестивцы как таковые не способны к самоконтролю в принципе: их поток сознания при совершении основных грехов полностью дезорганизуется под воздействием дхармы непристойности в ее крайне интенсивном проявлении. Что же касается эпох, именуемых «сумерками Дхармы», то в такие периоды

обретение исходной монашеской дисциплины становится невозможным, поскольку отсутствуют акты Винаи, регламентирующие этапы принятия дисциплинарных статусов. Однако те достойные монахи, которые обрели монашество прежде, нежели истинное учение исчезло, не утрачивают дисциплину Пратимокши даже в «сумерках Дхармы».

* * *

Как уже говорилось выше, состояние асамвара (отсутствие дисциплины) отнюдь не есть состояние некоей пожизненной «нечистоты», поскольку вчерашний асамварика сегодня может сделаться последователем Дхармы. Однако вследствие каких причин устраняется «отсутствие дисциплины»? Васубандху указывает три таких причины: обретение самоконтроля, т. е. принятие буддийских обетов, смерть и возникновение двуполости (АКБ, IV, 41).

Помимо принятия обетов Пратимокши, нет иного добродетельного способа избавиться от укорененности в состоянии асамвара. Добродетель обязательства — принятие обета как долга, руководящего всеми действиями, и обусловливает собой обретение самоконтроля. Васубандху говорит, что самоконтроль — это действие, играющее роль положительного и более сильного заместителя всей суммы неблагих мотиваций и действий, определяемых понятием отсутствия дисциплины. Эту идею Васубандху передает, используя термин пратидвендва — «двойник — супротивник, вытесняющий отрицательное».

Отсутствие дисциплины Пратимокши также устраняется и вследствие смерти индивида-асамварика, поскольку разрушается организм — материальный носитель, совершивший неблагие действия.

Если же имеет место прижизненная деградация организма и, соответственно, индивидуальности, называемое «обретение признаков двуполости», то устраняется и отсутствие дисциплины, характерное для индивида в период, предшествовавший этой деградации, поскольку размывается его былая сексуальная самоидентичность. Это вовсе не означает, что двуполый индивид «стал лучше» в религиозном отношении; речь идет лишь о том, что он потерял прежнее отчетливое в плане половой принадлежности дурное качество — неблагие мотивации и действия безнравственного мужчины или безнравственной женщины.

Отдельный вопрос представляет собой роль очистительного поста, предшествовавшего принятию обетов Пратимокши. Если очистительный пост не завершается принятием обетов мирянина, то по мнению одних буддийских учителей индивид неизбежно возвращается к состоянию асамвара. Согласно другой точке зрения, все зависит от дальнейших проявленных действий: благой непроявленный элемент, возникший во время соблюдения поста, может быть снова обретен благодаря возобновлению этой практики.

Непроявленное действие, характерное для индивидов, относящихся к категории мадхьястха, продуцируется либо силой самообладания, либо аффектами. Благое непроявленное разрушается, например, в том случае, если подобный индивид слагает с себя обет очистительного поста досрочно, считая дальнейшее его соблюдение лишенным смысла. То же самое происходит, когда подобный индивид отказывается действовать согласно принятым ранее обязательствам: например, не прославляет Будду перед едой, как делал это прежде.

Благое непроявленное, отмечает Васубандху, разрушается у индивидов, относимых к категории мадхьястха и в тех случаях, когда ветшают и гибнут материальные объекты, благодаря которым подобные индивиды совершили благие религиозные действия. Это и обветшание ступ-реликвариев, разрушение буддийских монастырей, гибель некогда принесенной в дар рощи, увядание цветочных гирлянд, которыми украшались статуи Будды и бодхисаттв ради выражения глубокого почитания.

Таким образом, для непрерывного поддержания благого непроявленного элемента в потоке дхарм индивида, относящегося к категории мадхьястха, необходимы ревностные благие проявленные действия, выражающиеся в соблюдении принятых обязательств и добродетельной привязанности к практике очистительного поста, а кроме того, поддержание в должном порядке тех материальных объектов, благодаря которым находит свое выражение порыв религиозной веры.

Васубандху указывает, что благое непроявленное у подобных индивидов разрушается и в момент смерти, и, разумеется, в результате совершения крайне непристойных действий (отсечение корней благого).

Автор «Энциклопедии Абхидхармы» рассматривает понятие самвара и асамвара и в космологическом аспекте, т. е. дает ответ на вопрос, каким существам, населяющим буддийский

космос, свойственна дисциплина Пратимокши и у каких существ она отсутствует (АКБ, IV, 44).

Деятельность, характеризующаяся как отсутствие дисциплины, свойственна только людям, но не всем из них. Так, в отсутствии дисциплины не могут быть укоренены импотенты, евнухи, двуполые и жители континента Северный Куру, не имеющие склонности к убийству и непристойному поведению.

Дисциплина Пратимокши присуща людям, исключая только что перечисленные их категории, и богам чувственного мира, т. е. благим формам рождения. Отметим относительно исключенных категорий, кроме жителей Северного Куру, что Асанга толковал проблему несколько мягче. Согласно его точке зрения, люди, относящиеся к исключенным категориям, также способны практиковать дисциплину Пратимокши, но в ограниченном объеме — им закрыт доступ в монашескую сангху. Васубандху и его комментатор Яшомитра придерживались, однако, ригористической позиции: ни импотенты, ни евнухи, ни двуполые не могут сделаться даже буддистами-мирянами, ибо существует критерий, восходящий к авторитету Бхагавана: в сангху может войти только «мужчина с нормальной потенцией». Кроме того, сексуально ущербным индивидам несвойственна глубокая рефлексия по поводу аффектов и способов их устранения, они одержимы аффектами, присущими и мужчинам, и женщинам, они не способны проникнуться истинной скромностью и благопристойностью. В дополнение к этому указывается на такое свойство психики импотентов, евнухов и двуполых, как неспособность сформировать устойчивую установку сознания на благое. Их психике присуща лабильность, не позволяющая мотивационно укорениться ни в дисциплине, ни в ее отсутствии.

Жители Северного Куру значительно отличаются от всех прочих людей. Не имея склонности к греховным действиям, они одновременно лишены предрасположенности и к йогическому сосредоточению. Практика принятия религиозных обетов среди жителей этого континента также не известна, а поэтому применительно к ним неправомерно говорить ни о дисциплине Пратимокши, ни о ее отсутствии.

Дурные формы рождения — обитатели ада, преты (голодные духи) и животные — в соответствии со своей космологической природой не обладают ни истинной скромностью, ни

благопристойностью. Эти формы существования лишены способности следовать Дхарме, поэтому им несвойственна ни дисциплина, ни ее отсутствие.

Буддийская дисциплина людей делится на три вида: как уже говорилось выше, это все дисциплинарные статусы Пратимокши, дисциплина йогического сосредоточения и чистая дисциплина без притока аффектов.

Дисциплина богов чувственного мира и мира форм — это исключительно дисциплина йогического сосредоточения, поскольку жизнь в этих божественных сферах не требует по определению дисциплины Пратимокши.

Чистая дисциплина доступна тем, кто рожден и в чувственном мире, и в мире форм, и богам мира не-форм. Однако, как говорит Васубандху, последняя категория причисляется к обладающим чистой дисциплиной условно, так как мир не-форм населен нематериальными существами, а само понятие дисциплины связано с материей (рупа).

* * *

Итак, выше была рассмотрена структура деятельности, определяемая отношением к буддийским духовным ценностям. Однако кроме нее абхидхармистские теоретики рассматривали структурные классификации действий в аспекте следствий, порождаемых этими действиями. Васубандху приводит, в частности, две такие классификации (АКБ, IV, 50).

Первая классификация делит все действия на определенные и неопределенные. Следствия этих действий (их «плод») переживаются в индивидуальном опыте как приятные, неприятные либо нейтральные.

К определенным действиям причисляются те, относительно следствий которых можно судить с достаточной степенью обоснованности, в каком из рождений данные следствия будут испытаны. Все прочие действия, вообще говоря, относятся к разряду неопределенных.

В свою очередь определенные действия делятся на три вида: те, следствия которых будут испытаны в данной жизни; те, следствия которых будут испытаны в ближайшем новом рождении; и те, следствиям которых предстоит реализоваться в более отдаленных рождениях.

Таким образом, данная абхидхармистская классификация включает четыре вида действий — три определенных и одно неопределенное.

Другая классификация, которую дает Васубандху, включает пять видов действий, поскольку неопределенное разделяется еще на два вида. Первый из них — это неопределенное действие, плод которого созреет в данном рождении. Неопределенность здесь выражается в том, что наступившее следствие как бы не ощущается индивидом. Иначе говоря, следствие имеет место, но не достигает порога осознавания. Такое действие имеет классификационное название «неопределенно-определенное», так как известно время реализации его следствия. Второй вид неопределенного действия — это такое, следствие которого созреет в неопределенном будущем. В абхидхармической номенклатуре оно числится как неопределенно-неопределенное.

Обязательно ли действие должно относиться только к одному какому-нибудь классификационному виду? Васубандху в своем анализе этой проблемы исходит из примата сложности человеческой деятельности, ее мотивационно-нравственной многоаспектности. Имея в виду первую из приведенных выше классификаций, Учитель из Пурушапуры говорит, что одно целостное действие применительно к характеристикам его следствий может соответствовать всем четырем классификационным видам. Это разъясняется на следующем примере: некто, реализуя осознанный замысел прелюбодеяния, использует другого индивида в качестве средства убийства, воровства и лжи; результатом такого действия явятся следствия всех четырех видов — три из них обусловливают новое рождение в аду, а одно будет испытано уже в этом рождении.

Весьма важно указание Васубандху, касающееся так называемого промежуточного существования (времени между смертью и новым рождением).

Напомним, что «существо в промежуточном состоянии» — это группы нематериальных дхарм, «идущих к новому рождению». Нет таких действий, говорит Васубандху, следствия которых должны быть испытаны в промежуточном существовании. Это, в свою очередь, означает, что буддийская классическая религиозно-философская мысль вовсе не рассматривала земную человеческую жизнь как своеобразную прелюдию к посмертию. Все действия — греховные и благие — порождают следствия, обусловливающие не посмертие, а качество нового рождения, т. е. место сознания в буддийском космосе.

Таким образом, карма — это действие, рассматриваемое в совокупности со своим следствием. Что же такое «определенная карма»?

Под определенной кармой имеется в виду действие, следствие которого наступает с необходимостью. Такое следствие продуцируется действиями, совершаемыми с сильным притоком аффектов, либо с глубокой верой, либо с непреклонным упорством. Сюда же относятся действия, обращенные к «полю добродетельных качеств», т. е. к трем буддийским драгоценностям — Будде, Дхарме и Сангхе — или к благородной буддийской личности, обретшей плод духовной практики, а также убийство отца или матери.

Действия как благие, так и неблагие, совершенные по отношению к полю добродетельных качеств при отсутствии сильного аффекта или глубокой веры, но с неуклонным упорством, всегда чреваты определенной кармой.

Убийство отца или матери неизменно относится к разряду определенной кармы — вне зависимости от того, совершается ли подобное убийство из злобы и ненависти или из побуждений, признаваемых добродетельными в некоторых религиозно-идеологических традициях. Комментатор Яшомитра, разъясняя данное положение «Энциклопедии Абхидхармы», говорит, что парсы умерщвляют родителей, следуя предписаниям своей религии (САКВ, с. 394).

Что же такое действие, результат которого должен быть испытан в этом, а не другом рождении? Автор «Энциклопедии Абхидхармы» указывает, что действие приносит плод в данной жизни по двум причинам: ввиду особенностей «поля» и индивидуальной специфики побуждений деятеля. Первый случай иллюстрируется сюжетом о недостойном монахе. Он был уличен в совершении тяжких проступков, и монашеская община постановила изгнать нечестивца. Выслушав инвективы сангхи, монах внутренне не согласился с ними, сочтя упреки в безнравственности подобными мелким женским придиркам. Уходя, он бросил собранию оскорбительную фразу: «Вы, женщины!».

Поскольку монахи приняли решение об изгнании из сангхи, основываясь на предписаниях Винаи, а не на личном отношении к нечестивцу, оскорбление, брошенное изгнанным монахом, оказалось адресованным не конкретным людям, а полю добродетельных качеств, т. е. Сангхе в высшем смысле. Результат оскорбления не замедлил проявиться уже в этой

жизни недостойного монаха — он утратил признаки мужественности и обабился.

Второй случай разъясняется на примере реализации добрых побуждений. Некий евнух, узнав о предстоящей быкам кастрации, испытал глубочайшее чувство сострадания к бедным животным и предотвратил холощение. Следствием этого действия сделалось возрождение его мужественности уже в этой жизни, что открыло перед ним возможность вступления в буддийскую сангху.

Какова же природа «поля», по отношению к которому возможны действия, приносящие плоды не в другой жизни, т. е. немедленные следствия?

Прежде всего это монашеская сангха во главе с Просветленным, т. е. Истинная Сангха, которая и служит убежищем, а также пять типов высокопродвинутых буддийских личностей. Васубандху определяет эти типы следующим образом:

— вышедшие из сосредоточения, именуемого «остановкой сознания», т. е. те, кто в своей духовной практике достиг состояния сознания, сходного с нирваной, и тем самым обрел высшую умиротворенность;

— вышедшие из состояния йогического сосредоточения, именуемого «бесстрастное созерцание», — этим благородным буддийским адептам свойственна способность предотвращать возникновение аффектов у других людей;

— вышедшие из состояния «безграничной благожелательности», которое открывает способности сострадания и сочувственной радости по отношению к другим людям и рождает невозмутимую равновесность сознания;

— вышедшие из состояния «видения Благородных истин», т. е. те благородные адепты, которые постигли абсолютную приложимость истин, изреченных Бхагаваном, ко всем уровням психокосма, и обрели видение реальности как она есть;

— вышедшие из состояния созерцания «плода архатства», т. е. те, чей поток сознания полностью очищен благодаря преобразованию прежней индивидуальности.

Перечисленные пять типов, говорит Васубандху, полностью соответствуют каноническим представлениям о буддийских благородных личностях и выступают носителями поля добродетельных качеств, и потому-то действия — почтительные или злобные, адресованные таким личностям, и чреваты немедленным следствием (АКБ, IV, 56).

В процессе созревания кармического следствия возникает специфическое чувствование — приятное, неприятное или нейтральное. Созревание результата неблагого действия сопровождается ощущением телесного страдания. Однако некоторые неблагие действия сопровождаются возникновением у живых существ состояния подавленности.

Васубандху указывает несколько причин, порождающих депрессивные состояния сознания — это не только созревание кармического следствия, но и страх, порча, повреждение великих элементов, конституирующих организм индивида, горе. Депрессия, имеющая своей причиной созревание кармического следствия, обусловлена тремя категориями действий. Во-первых, это магические операции с соответствующими субстанциями или заклинания, цель которых — негативным образом влиять на психику других людей. Во-вторых, это охота на благородных диких травоядных животных (оленей, антилоп и т. п.), сопровождающаяся их массовым истреблением и уничтожением Среды обитания (Васубандху указывает в этой связи, что это прежде всего деятельность охотников, которые «наводят страх на оленей, антилоп и прочих животных, поджигая джунгли или загоняя их в овраги и горные расщелины»). В третьих, это действия, имеющие целью вызвать амнезию у других людей.

Таким образом, все те, кто прибегает к методам отрицательного воздействия на психику людей и благородных травоядных животных в эгоистических и корыстных целях, тем самым совершает действия, созревание следствий которых приводит в новых рождениях к депрессивным нарушениям сознания (АКБ, IV, 57–58).

Вторая причина подавленности сознания — страх — обусловлена ситуациями прихода к людям различных нечеловеческих сущностей. Автор «Энциклопедии Абхидхармы» отмечает, что эти нелюди (бхуты, преты и т. п.) могут явиться как в своем естественном непривлекательном обличье, так и в нарочито отвратительной, устрашающей форме, вызывая у людей испуг и депрессивное расстройство сознания как его следствие. Абхидхармисты рассматривали состояние подавленности сознания как дезорганизацию способности конструирования ментальных целостностей. Испуг мог выступить в роли спускового механизма подобного расстройства.

Порча также рассматривалась как причина депрессии. Васубандху говорит, что порча возникает в ситуации поражения

жизненно важных органов индивида, наносимого демонами. Демоны всегда выступают субъектами порчи, а ее объектами могут быть не все люди вообще, а только те из них, кто своим дурным поведением вызывает ярость демонов. Однако здесь необходимо иметь в виду, что демоны отнюдь не имеют функции следить за благопристойным поведением людей и наказывать их за проступки. Речь о другом: дурное поведение людей — это действия, порождающие, подобно цепной реакции, проявление ярости у демонов. Метафорически выражаясь, ярость демонов подобна громогласному эху, автоматически раздающемуся в ответ на дерзкий выкрик (не кричи в каньоне, ибо это может вызвать не только эхо, но и камнепад, который тебя же и убьет). Абхидхармистские теоретики разъясняли механизмы порчи следующим образом: ярость демонов приводит великие элементы, конституирующие человеческую телесность, в активное, т. е. неравновесное состояние, что сопровождается непереносимыми ощущениями в жизненно важных органах и депрессивным нарушением сознания.

Собственно повреждение великих элементов как причина депрессии — это нарушение их равновесия в организме, выражающееся в расстройстве трех составляющих: «ветра» и двух гуморов — желчи и слизи.

Нарушение баланса этих составляющих сопровождает соматические болезни и, как полагали абхидхармисты, способно привести к негативным последствиям для сознания.

Пятая причина — острое горе — также рассматривалась как фактор депрессивной дезорганизации потока сознания.

Абхидхармистских теоретиков весьма интересовали патологические состояния сознания, которые рассматривались ими как результат созревания кармы. Причину подобных состояний они усматривали в расстройстве равновесия великих элементов, вызванном прошлой деятельностью и сопряженном либо с амнезией, либо с утратой способности концентрировать сознание, контролировать его протекание. В данном контексте автор «Энциклопедии Абхидхармы» выделяет четыре базовых случая, характеризующих поток сознания:

— сохранное сознание, но пребывающее в рассеянном, волнующемся состоянии, — такое сознание может и не быть загрязнено притоком аффектов;

— сознание разрушенное, т. е. такое, в котором нарушено адекватное протекание ментального конструирования, но не

рассеянное; оно, вообще говоря, бывает загрязнено притоком аффектов, но всегда устойчиво в своем протекании (например, неуклонное продуцирование сверхценных бредовых идей, мания величия);

— сознание рассеянное и разрушенное одновременно, причем в обоих аспектах загрязненное притоком аффектов (аффективное волнение и неадекватное ментальное конструирование, выражающееся в бредовых состояниях, не имеющих логически консистентного и устойчивого характера);

— незагрязненное притоком аффектов нормальное сознание, характеризующееся концентрацией и устойчивостью протекания.

Какие живые существа подвержены расстройству сознания?

Васубандху указывает, что ни люди, ни преты, ни животные, ни боги чувственного мира не защищены от безумия, т. е. их сознание может быть расстроено. Однако среди людей есть исключения — это жители континента Северный Куру. На этом континенте отсутствуют факторы, провоцирующие разрушение операций ментального конструирования, а великие элементы всегда пребывают в состоянии равновесия.

Сознание обитателей ада пребывает в постоянном расстройстве, поскольку великие элементы, конституирующие тела кромешников, подвергаются сверхинтенсивному отрицательному воздействию и не могут сохранять равновесие. Разрушены у них и функция самоосознания, и способность различения, что следует делать, а что — нет (АКБ, IV, 58).

Абхидхармисты полагали, что сознание благородных личностей также может быть разрушено, но причина этому — не в созревании следствия, не в порче, страхе или горе. Созревание кармического следствия не может спровоцировать разрушение сознания Благородной личности, поскольку такая личность отрешилась от действий, ведущих к подобному следствию, еще в статусе обычного человека.

Страх также не ведет к разрушению сознания Благородных, ибо они не подвержены страху. Подчеркнем, что страх рассматривался буддийскими теоретиками весьма и весьма конкретно и никогда не входил в номенклатуру базовых аффектов. Страх — это либо испуг в результате воздействия чего-то ужасного или неожиданного, либо страх, обусловленный обстоятельствами и ситуацией. Так, комментатор Яшомитра говорит о пяти видах страха, способных привести

к расстройству сознания. Это, во-первых, страх, связанный с добыванием средств к жизни, т. е. с определенным небезопасным ремеслом, которым вынужден заниматься индивид. Во-вторых, это страх утраты доброго имени, репутации и общественного положения. В-третьих, страх, возникающий из робости и застенчивости при большом собрании людей. В-четвертых, страх смерти. В-пятых, религиозный страх перед дурной формой рождения. Благородной личности не присущ ни один из этих видов страха, ибо все они преодолены прежде.

Разумеется, порча никогда не может быть причиной нарушения сознания у Благородных, поскольку они не совершают действий, вызывающих ярость демонов, но не может выступать такой причиной и горе: Благородным известно, что все связанное с притоком аффектов есть страдание, все причинно обусловленные дхармы невечны и лишены Я. А это в свою очередь означает, что горе как взрывное проявление аффектов глубоко чуждо Благородным.

Таким образом, единственной причиной расстройства сознания у Благородных личностей может выступать болезнь, обусловленная нарушением равновесия великих элементов. Однако Бхагаван Будда представляет единственное исключение — ничто не способно повредить его сознание.

НЕБЛАГИЕ ПУТИ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ

Васубандху приводит ряд доктринальных положений относительно природы так называемых «искривлений», трех изъянов и трех видов нечистоты — телесных, вербальных и умственных.

Так, деформации телесные, деформации в речи и умственной деятельности есть следствия приверженности к обману, неискренности. Иными словами, действия, обусловленные обманом, порождают как физические искривления, так и искривления мышления и речи.

Изъяны телесные, вербальные и умственные порождены злобой, ненавистью, аффективными состояниями, извращающими сознание.

Нечистота телесная, вербальная и умственная обусловлена приверженностью к страстному влечению.

В этих восходящих к глубокой буддийской древности положениях характерен параллелизм телесного и интеллектуально-вербального аспектов.

Несовершенствам противостоят три вида святости — телесной, вербальной и ментальной, — именуемые тремя видами «молчания».

Святость тела и речи определяется как телесная и вербальная деятельность архата. Архат достиг совершенного знания, ему даже нечему более учиться. Состояние сознания, называемое «необучение», не предполагает деятельности, это и есть ментальная святость.

Но почему телесные и вербальные действия архата получают название молчания? К телесной и вербальной святости относятся только те действия, которые характеризуют свойство «быть не-обучающимся более», ибо они порождены ментальной святостью.

Дхармы этих действий — непроявленные, благодаря чему и воспроизводит себя материальный аспект архатства. Именно это непроявленное, онтологически отличающее Благородную личность, но неинформирующее о своем бытии и есть «молчание» телесное и «молчание» вербальное. Ум архата молчит, поскольку он пребывает в полном покое. Именно поэтому архат и обозначается термином «муни» — молчальник, выступающим синонимом слова «мудрец»: в его психике устранен даже «шепот» аффектов.

Кроме трех видов святости в сутрах говорится также и о трех видах чистоты — чистоте тела, чистоте речи и чистоте сознания.

Телесная чистота есть тотально нравственное поведение. Комментатор Яшомитра разъясняет: «Это чистое действие без притока аффектов и действие лишь затронутое следами аффективности» (САКВ, с. 400). Однако Васубандху придерживается иного толкования. Он рассматривает чистоту как то, что устраняет аффекты на время или навсегда. Чистота вербальная и ментальная — это нравственность в речи и помыслах, т. е. ментальные импульсы-побуждения и вербальные акты, свободные от аффектов, от «грязи», связанной с ними.

Все, что не есть очищение от аффектов и не есть молчание, должно рассматриваться как ложное очищение и ложная святость (АКБ, IV, 64).

Васубандху анализирует и те виды дурного поведения, о которых говорится в сутрах. Сюда причисляется неблагая телесная, вербальная и ментальная деятельность. Дурная ментальная деятельность подразумевает мотивацию, в которой преобладают алчность, злоба и собственно ложные воззрения.

Алчность, злоба и ложные воззрения по своей дхармической природе не есть действие. Это дхармы, связанные с сознанием и по определению не относящиеся к группе материи (к которой принадлежит дхарма «действие»). Алчность, злоба и ложные воззрения опосредуют процесс столкновения мотивирующего ментального импульса (четана) и объекта. Таким образом, как поясняет Васубандху, эти аффекты доминируют в дурном поведении, но не подменяют собой действие. Дурное поведение, резюмирует автор «Энциклопедии Абхидхармы», есть порицаемая телесная, вербальная и ментальная практика, приносящая нежелательные в религиозном отношении плоды (АКБ, IV, 65).

Достойное поведение — прямая противоположность поведения дурного. Это благая телесная, вербальная и ментальная деятельность, опосредованная тремя составляющими благой мотивации — нестяжательством, незлобивостью и истинным знанием. Именно такая деятельность, с буддийской точки зрения, заслуживает одобрения.

Как указывает Васубандху, канонические тексты содержат десятичленную типологию достойного и дурного поведения, известную как «десять путей деятельности». Она включает только наиболее существенные в аспекте созревания кармического следствия типы деятельности.

Разъясняя вопрос о природе неблагих путей деятельности, автор «Энциклопедии Абхидхармы» указывает, что ее (эту природу) следует анализировать как относительно индивида, непосредственно осуществляющего такую деятельность, так и относительно индивида, подстрекающего к неблагому.

Так, шесть неблагих путей деятельности — убийство, воровство, ложь, злословие, оскорбительная грубость, бессмысленная болтовня — представляют по своей природе непроявленный элемент, когда речь идет об индивиде, подстрекающем других к совершению этих действий. Хотя у самого подстрекателя отсутствует корневое проявленное действие, в момент совершения этого действия другими неблагой непроявленный коррелят включается в состав индивидуального дхармического потока подстрекателя.

Если же названные шесть неблагих путей деятельности осуществляются самим индивидом и по злому умыслу, то они имеют дхармическую природу как проявленного, так и непроявленного. Однако здесь следует указать на одну особенность: например, если смерть живого существа наступает в момент

убийства, то природа действия убийцы — это и проявленное, и непроявленное; если же смерть наступает позднее (т. е. нанесены несовместимые с жизнью травмы, но кончина не совпала с их нанесением), то природа действия убийцы ограничивается только непроявленным элементом.

Такой неблагой путь деятельности, как прелюбодеяние, рассматривается по своей дхармической природе как проявленное действие и в качестве непроявленного его коррелята, если индивид совершает прелюбодеяние по собственному умыслу. Если же некто прелюбодействует в соответствии с чьим-то принуждением и не доставляет себе такого страстного наслаждения, как это бывает в первом случае, то непроявленный коррелят не возникает. Например, некто из страха перед своим порочным господином обесчестил по его приказу чужую жену, но сам не имел намерения прелюбодействовать и не стремился к наслаждениям, получаемым от разврата.

Собственно путь деятельности предваряется подготовительными действиями и завершается заключительными, т. е. действиями, связанными по смыслу и содержанию с путем деятельности, но осуществляемыми тогда, когда корневое действие уже завершилось.

Подготовительные действия, как указывает Васубандху, по своей дхармической природе проявленные. Непроявленный их коррелят возникает только в том случае, если действия, предшествующие по смыслу и содержанию греховности пути деятельности, совершаются в состоянии крайней одержимости аффектами, а действия, предшествующие благому пути деятельности, — при великой силе веры или религиозного порыва.

Заключительные действия по своей природе непроявленные, хотя в некоторых случаях они могут быть и проявленные. Например, если греховный путь деятельности, выражающийся в убийстве, уже реализован, а убийца продолжает терзать бездыханное тело.

Васубандху приводит пример, хорошо иллюстрирующий дифференциацию подготовительных, корневых и заключительных действий. Теоретическое положение, на основе которого анализируется пример, таково: соприкосновение с грехом убийства возникает по двум причинам: приготовления к убийству и «зрелость плода этих проявлений» (совершение действий, непосредственно вызывающих смерть); следующие

после этого моменты непроявленного действия относятся к завершающей стадии.

Ситуация, рассматриваемая Васубандху, по видимости весьма тривиальна и, казалось бы, вовсе лишена оттенка инфернальности, опосредующего представление об убийстве. Некто намеревается приобрести животное и поставить его на откорм, с тем чтобы впоследствии забить. Все действия этого индивида в день покупки животного — поднялся с постели, взял деньги, вышел из дома, выбрал на базаре подходящий экземпляр, привел домой, — а затем и действия по откармливанию приобретенного животного рассматриваются как подготовительная стадия убийства. К этой же стадии относятся и действия, предпринимаемые в день забоя, — связывание забиваемого животного веревкой, манипуляция с орудием убийства и нанесение смертельного удара. Именно тот момент, когда животное гибнет от руки забойщика, и есть корневое действие, ибо «созрел плод подготовки». Это момент актуализации дхарм проявленного действия и его непроявленного коррелята, конституирующих неблагой путь деятельности. Если же этот индивид самолично снимает шкуру с убитого животного, обрабатывает ее, продает, т. е. получает еще и дополнительную выгоду от акта убийства, варит мясо, ест его и нахваливает, то все эти проявленные действия относятся к заключительной стадии.

Итак, вайбхашики, как это неоднократно подчеркивается Васубандху, не относили подготовительную и завершающую стадии действий к пути деятельности как таковому. Для них собственно путь деятельности — это корневое действие. Однако другие буддийские учителя, оппоненты вайбхашиков, считали разделение действий на подготовительные, корневые и завершающие весьма и весьма условным. Оспаривая точку зрения вайбхашиков, они выдвигали следующий тезис: десять неблагих путей деятельности могут служить подготовкой к убийству, как же в таком случае понимать положение вайбхашиков — пути деятельности не тождественны подготовительным действиям? Для анализа данного казуса предлагался следующий пример. Некто замыслил убить своего врага и в перспективе реализации этого, во-первых, приносит магическое жертвоприношение — ритуально забивает животное, принадлежащее врагу и у него украденное специально для этого магического ритуала, т. е. совершает воровство и убийство; во-вторых, соблазняет жен врага, же-

лая сделать их в будущем пособницами убийства, т. е. совершает прелюбодеяния; в-третьих, с помощью неблагих путей вербальной деятельности — лжи, клеветы, оскорбительной грубости, лицемерной кротости — он ссорит врага с теми близкими людьми, которые могли бы защитить его; в-четвертых, замышляя убийство врага, такой индивид вожделеет к богатству своей будущей жертвы, т. е. он одержим алчностью; в-пятых, он ненавидит свою жертву, т. е. его действия движимы злобой; и наконец, в-шестых, замышляя убийство, подобный злодей окончательно укореняется в ложном воззрении.

Суть контраргументации вайбхашиков состоит в том, что анализ злодейской интриги, приведенной оппонентами в качестве казуистического примера, должен строиться на выяснении мотивации каждого корневого действия. Так, алчность, злоба и ложные воззрения по своей природе не есть действия. Это аффекты, корни неблагого, опосредующие предумышление. Следует также выяснить, какой именно из этих трех корней доминирует в конкретном случае, поскольку убийство может быть совершено либо на почве алчности, либо из ненависти, либо по идеологическим причинам.

Примечательно, что к категории убийства на почве алчности Васубандху относит и лишение жизни животного с целью добыть какую-то часть его тела (мясо, внутренние органы, мех и пр.), и охоту как вид кровавого развлечения в отличии от охоты ради пропитания, и убийство из желания присвоить имущество жертвы, и убийство как способ обороны себя и своих друзей. Все эти столь различные случаи имеют общую мотивационную основу — жажду жить и наслаждаться объектами чувственного мира, т. е. алчность.

Убийство из ненависти — это и уничтожение врагов, и убийство ради утоления аффекта злобы.

Убийство по идеологическим мотивам — это отнятие чужой жизни под воздействием ложных воззрений (т. е. концептуальных заблуждений, опосредованных неведением как доминирующим аффектом). Во-первых, к этой категории относятся убийства, предписанные религиозной традицией, восходящей к Ведам (например, ритуал раджасуя, «царское жертвоприношение», сопровождающееся массовым закланием животных, ритуал ашвамедха, жертвоприношение коня). Во-вторых, убийства, оправдываемые «знатоками закона» — носителями брахманской юридической традиции,

вменявшими смертную казнь преступников в обязанность государя и объявлявшими эту обязанность добродетелью. В-третьих, убийства, осмыслявшиеся носителями неиндийских религиозных традиций в качестве акта сострадания к дряхлым и больным. Мотивация убийства во всех этих случаях обусловлена невежеством, хотя носитель ложных воззрений и не подозревает об этом.

К идеологическим причинам убийства вайбхашики причисляют и убеждение относительно вреда и пользы лишения жизни живых существ. Так, убийства змей, скорпионов, мух, тараканов и комаров совершаются из аффекта неприятия этих живых существ как «вредных» для человека и одновременно ложной уверенности в «полезности» их уничтожения. К невежественным действиям такого рода относятся и забой диких и домашних животных ради пропитания, ибо из практики известно, что человеческая жизнь может полноценно поддерживаться другими видами пищи, не требующими соприкосновения с грехом отнятия чуждой жизни.

Таким образом, все вышеперечисленные виды убийства по идеологическим причинам происходят из аффективного упорства в невежестве, хотя бы это невежество и имело форму логико-дискурсивной концепции.

Воровство также рассматривалось вайбхашиками относительно трех корней неблагого, т. е. в связи с аффективной мотивацией этого пути деятельности.

К разряду воровства на почве алчности они причисляли воровство из жажды обладания каким-то конкретным объектом. Это и воровство чужой собственности (безразлично, какой именно — например, похищение всего, обнаруженного в чужом жилище); это — воровство с целью приобрести известность и славу (из современной практики в данную категорию, безусловно, попадает плагиат), и наконец, это — воровство с целью спасения собственной жизни и жизни друзей. Мотивация данных видов воровства — страстное желание обладать объектами чувственного мира, поскольку даже воровство ради спасения жизни — это сохранение посредством воровства возможности в дальнейшем наслаждения чувственными объектами.

Воровство из ненависти предполагает утоление мстительных чувств посредством лишения врага его собственности.

Воровство по идеологическим причинам включает акты отчуждения в государственную казну имущества преступни-

ков, осуществляемые на основе толкования закона. Сюда же Васубандху относит взимание в пользу варны брахманов налогообложения, обоснование которого заключено в религиозно-идеологическом принципе: все в это мире было дано богом Брахмой жрецам.

Вышеперечисленные виды воровства по идеологическим причинам опосредованы ложными воззрениями и невежеством.

Три корня неблагого воздействуют на мотивацию и в случае прелюбодеяния как пути деятельности.

Алчность доминирует в стремлении обладать чужими женами и другими женщинами, относительно которых требуется проявлять воздержание. Из алчности осуществляется совращение ради приобретения известности и для спасения себя и друзей.

Прелюбодеяние, совершенное на почве ненависти, мотивируется отнюдь не страстным влечением, а садистским желанием причинить страдание врагу.

Прелюбодеяние может иметь и идеологические причины. Так, Васубандху говорит о носителях неиндийских религиозно-идеологических традиций, в частности, парсах, которые якобы совершают прелюбодеяние в форме инцеста, поскольку нет жесткого запрета на таковой (если следовать тексту Васубандху, мужчины-парсы совокупляются с матерями, сестрами, тетками и другими родственницами).

В рамках брахманистской традиции Васубандху указывает на практику обычая госава — уподобление быку. Если женатый брахман долгое время не мог приобрести мужское потомство, он прибегал к данному обычаю, предполагавшему произвольное сожительство мужчины с женщинами любой степени родства в течение одного года, причем важным смыслообразующим элементом данного ритуала выступало уподобление повадкам быка — передвижение на четвереньках, употребление подножного корма и прочее. Абхидхармистские теоретики рассматривали этот брахманский ритуал как вопиющий пример инцеста, декретированного ложными религиозными воззрениями[5].

---

[5] Нам представляется необходимым заметить, что уподобление быку выступало в данном случае не только магическим способом переноса оплодотворяющей силы быка на индивидуальность человека, но в то же самое время не допускало рассмотрения сексуальной активности исполнителя ритуала по отношению к родственницам как инцеста.

К прелюбодеянию по идеологическим мотивам, т. е. из невежества, относятся также и те действия, которые мотивированы ложным воззрением, что все женщины принадлежат всем мужчинам по одному только своему природному предназначению.

Ложь и другие неблагие вербальные действия, порожденные алчностью, ненавистью и невежеством, анализировались абхидхармистами аналогичным образом. Впрочем, относительно лжи, проистекающей из невежества, Васубандху указывает пять специфических случаев, не считающихся грехом. Ложь ради развлечения (смешные мистификации и выдумки, сочиняемые и рассказываемые без дурного умысла с целью занять внимание других людей, развлечь их), ложь женщинам (не ради совращения и злостного обмана, а чтобы возбудить интерес к собственной персоне), ложь на свадьбе (шутейный элемент праздника), ложь ради спасения жизни и ложь, предотвращающая потерю всего имущества, не есть соприкосновение с грехом лжи.

Ложь — это неблагой путь деятельности, побуждаемый ложными воззрениями. Клевета, злословие и т. п. также побуждаются ложными воззрениями, порожденными невежеством — аффективной уверенностью в допустимости наносить вред и причинять боль другому живому существу посредством слов.

Ложными взглядами и невежеством, говорит Васубандху, порождены все те предписания и рассуждения, которые содержатся в Ведах и других неистинных источниках, оправдывающих и даже вменяющих в добродетельную обязанность убийство, воровство и другие неблагие пути деятельности (АКБ, IV, 68).

Это эксплицитное заявление очень важно, ибо оно позволяет более глубоко понять учителя Васубандху как идеолога буддизма. В большинстве буддийских сочинений не высказывается впрямую отношение к священным текстам других религиозно-философских традиций. Теоретические диспуты с небуддистами также не затрагивали непосредственно вопросы ценностной аксиоматики. В диспутальной практике буддийские философы стремились оспорить чужую религиозную доктрину косвенно — путем логической деструкции базовых философских концепций, обосновывающих эту доктрину на уровне теоретического дискурса. В качестве излюбленных предметов спора, имеющих целью подорвать брахманистские

ценностные принципы, выступали вопросы сотворенности/несотворенности мира, природы атмана и, разумеется, сотворенности/несотворенности звука. Диспутант-буддист стремился доказать, что звук сотворен и невечен, поскольку из этого логически следовали сотворенность и невечность Вед (брахманы утверждали, что Веды никем не сотворены и вечны) и отрицание непререкаемости их авторитета и внемирского происхождения. Таким образом, об идеалах не спорили. Тем более значимым выглядит отчетливо выраженное Васубандху отрицание ведических высказываний, приравнивание Вед к любым неистинным источникам, порожденным человеческим невежеством, — ведь брахманистские гносеологи причисляли все предписания и рассуждения, зафиксированные в Ведах, к разряду абсолютно истинных высказываний!

По-видимому, ко времени создания «Энциклопедии Абхидхармы» идейное противостояние между буддийскими и брахманистскими школами достигло высочайшего накала, и учитель Васубандху не считал нужным смягчать на словах остроту этой мировоззренческой ситуации. Анализируя неблагие пути деятельности, он пользуется случаем подчеркнуть, что Веды насквозь пронизаны ложными воззрениями, поскольку именно в них обретают идейную опору убийцы, воры и прелюбодеи, т. е. варна жрецов-брахманов, освящающих авторитетом своих юридических толкований акты применения смертной казни и конфискации имущества, отчуждающих в свою пользу шестую часть дохода всех других варн, открыто практикующих инцест в качестве особого обетного ритуала (госава). А поскольку брахманы выдвигают Веды на уровень высшей гносеологической ценности, утверждая, что все ведические высказывания абсолютно истинны, то они есть лжецы. Брахманы лгут и побуждают других лгать, убивать, воровать и прелюбодействовать.

Идеология Вед также неприемлема для Васубандху, как и идеология зороастризма, поскольку обе эти идеологии в равной степени основаны на невежестве и способствуют укоренению людей в неблагом сознании и неблагих путях деятельности.

Подводя итог анализа неблагих путей деятельности, Васубандху подчеркивает, что они возникают из трех корней неблагого — алчности, ненависти и невежества, поскольку именно этими аффектами извращается ментальный импульс-побуждение.

Чем же обусловлены в своем зарождении благие пути?

Производящей причиной благих путей деятельности выступает благая установка сознания в целом, характеризующаяся отсутствием алчности, ненависти и невежества. Соответственно этому, благая деятельность определяется как отрицание неблагой. Благая деятельность — это препятствие для реализации неблагого. Так, отвращение сознания от подготовки неблагого пути деятельности есть приготовление к благому, отказ от корневого неблагого действия есть корневое благое действие, отказ от неблагого завершающего — это завершение благого пути деятельности (АКБ, IV, 69).

Данное определение Васубандху демонстрирует на примере принятия монашеской дисциплины Пратимокши:

— подготовительные благие действия: послушник, твердо решивший вступить на стезю монашества, в день принятия обетов бхикшу оставляет уединение, входит на территорию обители чистоты (монастыря), приветствует монахов, выражая тем самым свою скромность, пристойность и почитание, затем обращается к наставнику и заявляет о своем намерении стать монахом, повторяет это заявление дважды. Вся сумма перечисленных проявленных действий есть подготовка к благому пути, т. е. действия, отвергающие готовность к неблагому;

— корневое благое действие: послушник в третий раз[6] заявляет во всеуслышание о своем стремлении принять монашеские обеты; тем самым он оповещает сангху и наставника о сознательном намерении совершить такое проявленное действие, которое с необходимостью имеет непроявленный коррелят;

— завершающая стадия пути деятельности: с момента, когда послушник сделал свое заявление в третий раз, и вплоть до оглашения сангхой решения о включении послушника в число монахов и выражение согласия со стороны кандидата с этим решением, имеет место завершающее действие — в составе индивидуального потока дхарм того, кто именуется послушником, функционирует непроявленный коррелят.

---

[6] Отметим с целью обозначения типологической параллели, что древний православный обряд пострижения в монахи также предполагал со стороны кандидата троекратное изъявление готовности: трижды чин, совершающий пострижение, бросает ножницы, оставляя послушнику еще раз проверить свою совесть, и всякий раз послушник смиренно поднимает их и подает, тем самым выражая добровольное и твердое намерение принять постриг.

* * *

Ментальный импульс-побуждение к неблагим путям деятельности не всегда проистекает из генерализованной неблагой установки сознания, одновременно одержимого тремя аффектами — алчностью, ненавистью и невежеством. Когда в индивидуальном потоке дхарм происходит взрывная актуализация одного из этих трех аффектов, именно этим аффектом и обусловливается неблагой путь деятельности. Васубандху дает на этот счет специальные разъяснения (АКБ, IV, 70–71).

Так, если возникает установка сознания только на отвержение чужого существования и оскорбительную грубость по отношению к другим существам, то отнятие чужой жизни, злоумышление и оскорбление возникают только вследствие ненависти.

Алчность как доминирующий аффект побуждает к стяжательству, воровству и растлению чужих жен.

Ложные взгляды, ответственные за конструирование извращенных концепций, зависят от крайнего невежества.

Ложь, клевета и пустая болтовня всегда провоцируются алчностью, ненавистью и невежеством.

Аффекты в своем взрывном проявлении всегда опираются на соответствующий объект. Объектом ненависти и порождаемых ею трех грехов (убийства, злоумышления и оскорбления) всегда выступают живые существа.

Объектом наслаждения, т. е. объектом удовлетворения алчности как страстного желания, являются именно действия, связанные с совращением чужих жен, стяжательством и воровством.

Объектом ложных взглядов — пять групп причинно обусловленных дхарм (нама-рупа), относительно которых и строятся ложные концепции обмана.

Объекты лжи, клеветы, пустой болтовни — это, согласно Васубандху, совокупность слов, обладающих значением («имя»).

Хотя неблагие пути деятельности имеют свои объекты, но не эти объекты, взятые сами по себе, как подчеркивали абхидхармистские теоретики, провоцируют дурное корневое действие. Только аффекты, загрязняющие сознание индивида, побуждают к реализации неблагих путей деятельности. Если бы объекты обладали свойством вызывать в человеке алчность, ненависть и проявление невежества, то, пребывая

в чувственном мире, и Бхагаван не был бы свободен от таких аффектов, однако достоверно известно, что Благородные буддийские личности не имеют влечения к чувственным объектам, следовательно, объекты не обладают свойством эти влечения вызывать.

* * *

При каких условиях наступает соприкосновение с грехом убийства? В связи с необходимостью дать отчетливый, теоретически обоснованный ответ на этот вопрос Васубандху анализирует ситуацию, зафиксированную в канонической литературе: уже совершены связанные с намеченным убийством подготовительные действия, «плод подготовки созрел», но убийца умирает прежде своей жертвы или одновременно с ней. Произошло ли в данном случае соприкосновение с грехом отнятия чужой жизни? Опираясь на слова Бхагавана, автор «Энциклопедии Абхидхармы» указывает, что корневой путь неблагих действий в этой ситуации не реализуется. Пока жертва намеченного убийства жива, нет оснований говорить о соприкосновении с грехом отнятия чужой жизни у индивида, подготовившего убийство. Если убийца умирает одновременно с жертвой, то и в этом случае подобный грех отсутствует, поскольку смерть разрушает тело убийцы как опору сознания, а новое тело, которому предстоит возникнуть, не связано с действиями по подготовке убийства.

Как следует трактовать действия солдат при военном вторжении, групповую охоту на диких животных или разбойное нападение — ведь при этом убийство совершают не все участники? Васубандху подчеркивает, что во всех перечисленных случаях следует говорить о коллективной ответственности. Все без исключения участники этих действий объединены общим осознанным намерением и побуждают друг друга к активности. У всех этих индивидов соответственно и возникает предпосылка для созревания одинакового кармического следствия.

Соприкосновение с грехом убийства имеет место и у тех людей, которые санкционируют войну или охоту, кто подстрекает к разбойным нападениям и разрабатывает планы таковых (АКБ, IV, 72).

Итак, согласно буддийским представлениям, ссылки типа: «Я только выполнял приказ» или «Лично я никого и никогда

не убивал», весьма изобретательно используемые в практике европейской адвокатуры, теряют свой оправдательный смысл. Впрочем, глубокое расхождение оценок, выработанных на основе религиозно-философских воззрений, и оценок юридических хорошо осознавалось носителями буддийской духовной традиции, поскольку такое расхождение имело место и в Индии классической эпохи. Именно поэтому Васубандху и говорит, разъясняя дисциплину Пратимокши, что цари, судьи и чиновники всегда пребывают вне этой дисциплины. Только тот, кто принял решение даже ради сохранения собственной жизни не убивать живые существа, свободен от соприкосновения с грехом убийства.

Каковы условия, необходимые для того, чтобы отождествить убийство, воровство, прелюбодеяние и ложь именно в качестве неблагого пути деятельности, влекущего за собой соответствующее кармическое следствие?

Убийство, как это видно из вышеизложенного, может выступать в качестве тяжелейшего греха отнятия чужой жизни, мотивированного генерализованной неблагой установкой сознания. Либо же убийство совершается под влиянием частной установки сознания на отвержение чужой жизни. В обоих случаях это неблагие пути деятельности, но их мотивационное качество различно. Критерий греха отнятия чужой жизни содержится в приведенном Васубандху определении: это предумышленное убийство, исключающее ошибку. Такое убийство планируется заранее и направлено как замысел на конкретное лицо, а не на любое живое существо, которое подвернется под руку. Если же по ошибке жертвой становится иное лицо, убивать которое не планировалось, то имеет место лишь трагическая случайность, не опосредованная актуализацией непроявленного элемента, соответствующего соприкосновению с грехом отнятия чужой жизни.

Что касается убийства под влиянием установки на отвержение чужой жизни, то такое убийство категорически не связано с умышлением относительно конкретного лица. Оно зачастую даже сопряжено с сомнением — живое существо или неживое? и процедурой идентификации: если живое, то убить; если неживое, то такого действия предпринимать не следует. В этот разряд входят прежде всего убийства в ситуациях войны.

Буддийская трактовка соприкосновения с грехом отнятия чужой жизни не совпадала с воззрениями джайнов на эту про-

блему. Автор «Энциклопедии Абхидхармы» рассматривает позицию джайнов потому, что идеал ненасилия был выдвинут на первый план именно в рамках джайнской религиозной идеологии. Джайны полагали, что грех отнятия чужой жизни ложится даже на того, кто убивает непреднамеренно любое живое существо. Такая расширительная интерпретация считалась абхидхармистами ошибочной, поскольку размывала критерий убийства как греха. Если следовать джайнам, то грех убийства ложится на подателя пищи монахам, если эта пища послужит причиной смерти монаха от холеры. Но ведь подавший пищу не ведал, что пища заражена и не имел намерения умертвить монахов. Греховным оказывается и лечащий врач, если его больной умер, хотя врач прилагал все усилия для его спасения. Обоюдно грешны в убийстве и беременная женщина, и плод в ее чреве, если роженица не может разрешиться от бремени и оба гибнут. Но ни роженица, ни младенец не желали смерти друг другу. Доводя интерпретацию джайнов до логической завершенности, Васубандху с сарказмом отмечает, что, стоя на этих позициях, можно обвинить в убийстве и жертву[7] — не было бы объекта убийства, оно бы и не совершилось.

Одновременно с расширительной трактовкой греха отнятия чужой жизни джайны исключали из числа виновных всех тех, кто лично не совершал проявленных телесных действий, связанных с убийством. Таким образом, субъекты, санкционирующие убийства и подстрекающие к ним, не рассматривались как греховные. Данная позиция представлялась абхидхармистам верхом философской нелепости, что нашло свое выражение в сарказме Васубандху: если дом рухнет и находящиеся в нем люди погибнут, то джайны возложат грех убийства на бревна, стропила и иные неодушевленные предметы.

Воровство как грех определяется Васубандху следующим образом: это присвоение чужой собственности посредством применения силы или тайно, при этом должна быть исключена ошибка.

---

[7] Идея виктимности — специфического поведения потенциальной жертвы, которое провоцирует насилие, — была абсолютно чужда абхидхармистскому философскому мышлению: каким бы образом ни вела себя потенциальная жертва, убийство может иметь место только в том случае, если сознание убийцы одержимо соответствующими аффектами; Благородные буддийские личности не имеют аффектов, провоцирующих убийство, и никакая степень виктимности не заставит их убивать живые существа.

Иными словами, некто, решивший присвоить чужую собственность, может квалифицироваться в качестве вора только в том случае, если, наметив присвоить чужое, он точно знает, против кого именно будет применять силу или использовать тайные приемы.

Примеры, иллюстрирующие данный тезис, касаются трех разновидностей воровства. Первое — это ограбление буддийского реликвария — ступы. Буддийские реликварии пополнялись за счет подношений почтительных донаторов. Именно эти подношения зачастую становились объектами разграбления. Но против кого действует грабитель, покусившийся на ступу? Вовсе не следует думать, что похищение подношений донаторов — это присвоение никому не принадлежащей собственности. Тот, против кого действует грабитель, есть не кто иной, как Бхагаван, ибо он в момент вступления в парининрвану обрел свойство быть владельцем всех тех даров, которые будут пожертвованы почтительными донаторами ради цели обретения религиозной заслуги.

Второе — присвоение вещи в отсутствие ее хозяина. Здесь безусловно имеет место соприкосновение с грехом воровства, ибо присвоить вещь в отсутствие ее владельца означает взять то, что не было дано добровольно.

Третье — присвоение личных вещей и одеяния покойного монаха до совершения сангхой ритуала, сопутствующего кончине ее члена. В данном случае именно конкретная монашеская община выступает в качестве лица, против которого действует грабитель. Если же хищение производится после совершения ритуала, то вор действует уже против всех Будд и их Благородных последователей, т. е. против Сангхи в высшем смысле, которая и выступает прибежищем для всех, практикующих дисциплину Пратимокши.

Прелюбодеяние рассматривается в качестве неблагого пути деятельности, если имеет место один из четырех видов сексуальных отношений, подпадающих под категорию греховных.

Это, во-первых, сексуальное сожительство с чужой женой, собственной матерью, дочерью или родственницами по линии отца и матери. Здесь прежде всего следует подчеркнуть, что сожительство с чужими женами приравнивается по степени запрещенности к инцесту. Из этого можно сделать вывод, что совращение чужих жен по своей нравственной недопустимости рассматривалось абхидхармистами как разновидность аномии.

Во-вторых, как греховные расценивались оральные и анальные сношения в практике семейной жизни, и тем самым регламентировался способ полового сожительства в браке. Отметим, что подобная регламентация для индуистских сообществ не была характерна, если иметь в виду трактат «Камашастра», где излагались классификации и типологии сексуальной практики.

Третий вид прелюбодейных прегрешений — это сношение в «ненадлежащем месте», т. е. в храме, монастыре, на рынке и в присутствии других людей.

Четвертый вид указывает на ненадлежащее время совершения половых актов с собственной женой. Неприемлемыми и греховными являются сексуальные сношения в период беременности, лактации и время, сознательно избранное женщиной для исполнения временного обета воздержания. Относительно последнего обстоятельства Васубандху отмечает, что некоторые абхидхармисты рассматривали в качестве греха понуждение женщины к половым сношениям, если она ранее приняла обет с согласия мужа.

Автор «Энциклопедии Абхидхармы» указывает, что грех прелюбодеяние имеет место только в том случае, если запретный половой контакт не произошел по ошибке. Например, если мужчина совершает сексуальные действия с чужой женой, принимая ее по каким-то привходящим причинам за свою собственную, то это не может рассматриваться как неблагой путь деятельности. Но в этой связи знатоки Винаи задавали казуистический вопрос: существует ли неблагой путь деятельности в ситуации, если мужчина вступает в сексуальный контакт с некоей женщиной (например, своей женой), полагая, что это чужая жена[8].

Дискуссия между абхидхармистами и знатоками Винаи по поводу подобных примеров не приводила к единому теоретически обоснованному мнению. Знатоки Винаи полагали, что неблагой путь деятельности все-таки имеет место, поскольку чужая жена выступает объектом подготовительных действий и именно ее эротический образ присутствует в момент наслаж-

[8] Подобные ситуации в истории европейской культуры в основном осмыслялись в области драматургии, причем в жанре комедии. Так, Бомарше в «Женитьбе Фигаро» изобразил сластолюбивого графа Альмавиву, который, пренебрегая законной супругой, добивается свидания с невестой слуги. Суть комедийной ситуации именно в том, что Альмавива, не замечая подмены, наслаждается объятиями графини.

дения в аффектированном сознании мужчины. Абхидхармисты исходили из того, что объектом наслаждения выступает не образ чужой жены, а та реальная женщина, с которой и осуществляется сексуальное сношение. Кроме того, эта реальная женщина как объект не тождественна объекту прелюбодейных подготовительных действий, т. е. чужой жене. О каком же неблагом пути деятельности можно говорить в данном случае?

И абхидхармистские теоретики, и знатоки Винаи накладывали еще четыре ограничения на сексуальную активность мужчины, обусловленные социальным статусом.

Для землевладельца абсолютно недопустимы половые контакты с монахиней, оказавшейся по каким-либо причинам на территории его владения. Землевладелец, совращающий монахиню или принуждающий ее к сожительству, реализует тем самым неблагой путь деятельности.

Точно так же неблагой путь деятельности имеет место и в поведении жениха, вступающего в добрачную сексуальную связь со своей объявленной невестой.

Недопустима сексуальная связь мужчины с девушкой, находящейся под его защитой и не являющейся его невестой.

Государь, выступающий согласно древнему обычаю в роли защитника девушки, не имеющей иного защитника-мужчины, категорически не должен совращать эту девушку или принуждать к половому сожительству.

Таким образом, буддийская традиция указывает, что все те, кто волею обстоятельств должен оберегать целомудрие монахинь и девственниц, оказавшихся в их власти, становятся обладателями неблагого пути деятельности — прелюбодеяния, если используют свое положение покровителя для акта совращения.

Ложь в качестве неблагого пути деятельности определяется Васубандху следующим образом: «То, что говорится с прямо противоположной мыслью человеку, знающему истинный смысл». Данное определение заслуживает особого внимания, поскольку в нашей культуре под категорию лжи подпадает прежде всего несоответствующее истине сообщение, адресованное лицу, не располагающему реальной информацией. Абхидхармистская трактовка иная: ложь имеет место лишь тогда, когда лжец предпринимает вербальные действия с целью исказить истинные знания, имеющиеся у адресата ложного сообщения. Если же реальная информация о положении

дел у слушателя отсутствует, то попытка говорящего представить факты в иллюзорном виде рассматривается лишь в качестве пустой болтовни, но не как ложь.

Последний звук ложного сообщения, образующий полноту смысла сказанного, сопровождается актуализацией неблагого непроявленного коррелята в индивидуальном потоке дхарм лжеца. Именно в этот момент ложь как неблагое корневое действие уже состоялась. Все предыдущие подготовительные звуки образуют подготовительный этап деятельности.

Васубандху указывает, что адресат ложного сообщения должен соответствовать определению: «способный понимать смысл», т. е. он должен знать язык, на котором сделано сообщение, и обладать способностью слухового восприятия. Вайбхашики настаивали на той точке зрения, что грех соприкосновения с ложью у индивида, делающего ложное сообщение, не имеет места в том случае, если адресат глухой или же не владеет языком. В качестве примера приводилась ситуация, когда ложное сообщение делается на санскрите, но адресовано глухому персу, который даже по движению губ говорящего не может понять смысл сообщения, поскольку санскрита не знает. Неблагой путь деятельности в данном случае не имеет места, даже если ложное сообщение будет изрекаться тысячу раз подряд.

Кроме лжи, в канонических текстах, как указывает пурушапурский учитель, зафиксировано шестнадцать типов вербального поведения — «восемь благородных манер речи» и «восемь неблагородных манер речи». Они определяются следующим образом: «О не виденном говорить как о виденном, о не слышанном говорить как о слышанном, о не ощущаемом, непознанном говорить как об ощущаемом, познанном; о виденном говорить как о не виденном,.. о познанном говорить как о не познанном. Это восемь неблагородных манер речи. О виденном говорить как о виденном,.. и т. д.; о познанном говорить как о познанном; о не виденном говорить как о не виденном ... и т. д.; о непознанном говорить как о непознанном. Это восемь благородных манер речи» (АКБ, IV, 75).

Чтобы проанализировать природу этих шестнадцати видов вербального поведения, Васубандху определяет виденное, слышанное, познанное и «ощущенное» (воспринятое посредством обонятельной, вкусовой и осязательной модальности чувственного сознания) как данные опыта. То, что воспринято зрительным сознанием, — видимое; то, что воспринято слу-

ховым сознанием, — слышимое; воспринятое ментальным сознанием — познанное. Что касается обонятельных, осязательных и вкусовых данных, то поскольку сами по себе они не могут быть определены в качестве благих или неблагих, вайбхашики рассматривали их как кармически неопределенные, «словно мертвые» (Васубандху).

Данная философская интерпретация идиоматического контекста употребления слов «виденное», «слышанное», «познанное», предлагаемая вайбхашиками для определения шестнадцати типов вербального поведения, считалась спорной. Саутрантики придерживались иного толкования: то, что воспринято непосредственно пятью органами чувств, есть «виденное», поскольку оно получено в акте презентации; то, что получено репрезентативным путем, со слов других, есть «слышанное»; то, что выведено самим индивидом посредством умозаключения, есть «усвоенное», а то, что реализовано в практике на основании личного ментального восприятия, есть «познанное». Иными словами, вайбхашики теоретически осмысляли содержание терминов виденное, слышанное, познанное как указание на разновидности чувственного опыта, пропущенного через сознание и соотнесенного по шкале приятное-неприятное-нейтральное. Саутрантики же склонны понимать содержание этих терминов в аспекте типов опыта — презентативный, репрезентативный, дедукция, психотехническая практика (постижение дхарм).

По мнению Васубандху, основанному на трактовках древних буддийских учителей, в этих двух интерпретациях нет сущностного противоречия. «Виденное» было воспринято органом зрения в акте презентации и затем стало достоянием зрительного сознания. «Слышанное» было воспринято органом слуха, причем сюда же включается и услышанное от других. То, что было обдумано самим индивидом, есть принятое или усвоенное; то, что было непосредственно испытано индивидом в опыте как приятное-неприятное-нейтральное при несконцентрированном сознании или явилось результатом постижения в йогическом сосредоточении, есть познанное и постигнутое. Данное толкование и образует теоретико-философскую основу для понимания шестнадцати видов вербального поведения — восьми благородных и восьми неблагородных.

Проблема лжи как греховного действия весьма занимала абхидхармистов. И здесь возникал вопрос, соприкасается ли

с грехом лжи тот, кто делает ложное сообщение не вербальным способом, а посредством тела — мимики или пантомимики. Знатоки Винаи считали этот вопрос значимым именно потому, что грех лжи порождает соответствующее кармическое следствие, и необходимо отвергать все действия, ведущие к этому греху. Абхидхармистов больше интересовал иной аспект этой проблемы: ложь определяется в канонической литературе только как вербальное действие. При каких же условиях телесное действие может и должно рассматриваться как грех лжи?

Васубандху, ссылаясь на аналогичную проблему в связи с убийством и способ ее рассмотрения в сутрах (убийство как неблагой путь деятельности может быть реализовано и через телесное действие, если индивид убивает лично, и через вербальные действия, если отдает приказ об убийстве и этот приказ выполняется кем-то другим), говорит, что можно лгать и посредством телесных действий и даже посредством молчания. Так, глухонемой, если он имеет безнравственное намерение лгать, располагает для этого лишь языком жестов и мимики. Ложь молчанием — это ментальное прегрешение, связанное, в частности, с процедурой покаяния, если монах на вопрос, нарушал ли он предписание Винаи, отвечает молчанием, то имеет место ложь как неблагой путь деятельности.

Клевета занимает отдельную позицию в типологии неблагих путей деятельности. Автор «Энциклопедии Абхидхармы» говорит, что клевета — это «те слова, которые произносит индивид с загрязненным аффектами сознанием для того, чтобы внести раскол в среду других людей, чтобы вызвать вражду между ними» (АКБ, IV, 76).

Субъект клеветы всегда обладает сознанием, в содержании которого всегда доминируют аффекты, ибо цель клеветы сугубо неблагая — разрушение межличных отношений либо разрушение микросоциума, в пределе — общины.

Клевета может состояться как неблагой путь деятельности только́ при соблюдении двух условий: слушатели должны быть способны понимать смысл сказанного, и не должно быть ошибки относительно объекта клеветы. Если нечестивец намеревался оклеветать какого-то конкретного индивида, а реально скомпрометировал своими речами совсем иное лицо, относительно которого не имел клеветнических намерений и не совершал подготовительных действий, то клевета как неблагой путь деятельности отсутствует, а есть лишь пустая болтовня.

Оскорбительная грубость в качестве неблагого пути деятельности имеет специфическое название — грубая речь. Такое прегрешение совершается только тем индивидом, сознание которого загрязнено притоком аффектов. Аналогично рассмотренным выше неблагим путям деятельности для квалификации данного прегрешения выдвигается два критерия: адресат грубой речи должен обладать способностью понимать смысл сказанного, а само греховное вербальное действие должно быть осуществлено именно в направлении заранее выбранного адресата. Если индивид намеревался оскорбить кого-то одного, а на деле задел достоинство группы людей или грубо сорвался на первом попавшемся под руку, то такие действия не следует рассматривать как прегрешение «грубая речь».

Разъясняя понятие «пустая болтовня», Васубандху указывает, что к этой категории вербальных действий относятся все те, что загрязнены притоком аффектов. Тот, кто действует таким образом, называется суесловом, болтуном. Суесловие как тип речевого поведения противостоит «молчанию» святых, чья речь полностью свободна от аффективной мотивации. Знатоки Винаи стремились отграничить пустую болтовню от лжи, клеветы и оскорблений: хотя последние и представляют собой речь, загрязненную аффектами, в этих неблагих путях деятельности обязательно присутствует греховное намерение, чего нельзя сказать о суесловии.

Тем не менее это разграничение оказывалось в известной степени размытым, когда предметом анализа становился такой тип суесловия, как хвастовство. Наряду с невинным хвастовством мирян, в котором, вообще говоря, отсутствовали греховные намерения, к хвастовству и бахвальству иногда прибегали странствующие монахи, желая получить дополнительные подношения и пожертвования от мирян. Согласно предписаниям Пратимокши подобное хвастовство монаха рассматривалось как принципиально ложный и в силу этого недопустимый способ добывания средств к существованию.

Интересно отметить, что к категории пустой болтовни относились пение и актерская импровизация. Пение — это прежде всего воспевание объекта эротического влечения с целью обольстить его. Васубандху подчеркивает, что сознание поющего любовные песни загрязнено страстным влечением, а поэтические метафоры, присутствующие в текстах бытовых любовных песен, либо безреферентны, либо грешат

гиперболизацией. Иными словами, бытовая любовная песенная лирика рассматривалась абхидхармистами как произнесение ничему не соответствующих в действительности и потому бессмысленных текстов, окрашенных аффектом в его активном, взрывном проявлении.

В своем буквальном виде пустая болтовня — это интермедия в театральном представлении, по ходу которого актеры импровизируют, говорят от себя, потешая зрителей пышными словесными нелепицами. Однако по глубокому убеждению Васубандху от подобной актерской отсебятины ничуть не отличаются и речи тех, кто наставляет других, пересказывая «нелепые учения, изложенные в дурных шастрах», ибо приверженность к неистинным учениям свидетельствует о загрязненности сознания аффектами (АКБ, IV, 77).

Всевозможные жалобы на тяготы жизни, сплетни и тому подобный житейский вздор также причислялись абхидхармистами к пустой болтовне.

Автор «Энциклопедии Абхидхармы» отдельно касается проблемы «пения во времена древности» — когда в мир вошел Чакравартин (Правитель вселенной). Думается, эта проблема возникает отнюдь не случайно. В Индии была широко распространена практика публичной рецитации, в частности, распевное исполнение «Махабхараты» и «Рамаяны» — эпических произведений, повествующих о героических подвигах, перипетиях любви, богах и демонах. Эти произведения, далекие от буддийских воззрений, высоко ценились в народе, особенно среди приверженцев индуизма. По классификации Васубандху, их рецитация безусловно подпадала под категорию пустой болтовни. Однако представление о том, что поэзия древней эпохи обладает особым статусом, было в высшей степени свойственно традиционному менталитету. В этом смысловом контексте следовало допустить, что во времена Чакравартина пение не опосредовалось аффектацией сознания, выступая функцией чистого вербального действия. Васубандху говорит: «В те времена люди пели, вдохновляясь идеей отвержения всего мирского, а не низкими и вульгарными страстями» (АКБ, IV, 77).

И тем не менее пурушапурский учитель в очень мягкой форме предостерегает своих учеников от идеализации человеческой природы и древности как таковой, замечая с юмором, что и во времена Чакравартина обсуждались такие суетные предметы, как свободное сожительство, уход мужа в семью

жены и прочее, но эта пустая болтовня не господствовала в жизни людей и тем самым не выступала в качестве пути деятельности.

Является ли алчность неблагим путем деятельности? Да, говорит Васубандху, — алчность может рассматриваться таким образом, если имеется в виду безнравственное и беззаконное желание присвоить чужое, причем желание, осуществляемое либо с помощью силы, либо посредством хитрых уловок. Сознание, одержимое алчностью, руководит действиями, имя которым — стяжательство.

Среди буддийских теоретиков присутствовало две точки зрения на эту проблему. Согласно первой из них, алчность объединяет все виды жажды, присущей чувственному миру. Другие учителя стремятся ограничить эту концептуализацию канонических положений и говорят, что хотя жажда чувственного мира и может рассматриваться как алчность, но не все ее виды являются путями деятельности. Стяжательство объединяет формы наиболее выраженного дурного поведения, порождаемого жаждой.

Автор «Энциклопедии Абхидхармы» отмечает, что Чакравартины свободны от стяжательства по своей природе; такой путь деятельности отсутствует также у жителей континента Северный Куру.

Злоба также рассматривалась абхидхармистами как неблагой путь деятельности. Сознание, одержимое ненавистью к другим живым существам, провоцирует действия, имеющие цель причинить вред. Это предполагает возникновение ментального импульса-побуждения, а затем проявленного действия и непроявленного коррелята, порожденных аффектом враждебности, ненависти.

Ложные воззрения становятся путем деятельности только в том случае, когда индивид руководствуется в своих поступках ценностным индифферентизмом — глубоко безнравственной идеей мнимого отсутствия добра и зла. Подобный циник ошибочно полагает, что в принципе не существует деления на благие и неблагие действия и тем самым полностью отрицает как процесс созревания кармического следствия, так и существование Благородных личностей, архатов и всех тех, кто достоин почитания.

Алчность, ненависть и крайнее невежество, будучи корнями неблагого, представляют собой аффекты, способные извращать сознательную мотивацию, направлять деятельность

в принципиально порочное русло. В этом своем качестве алчность, ненависть и невежество ответственны за всю сумму безнравственных действий. Однако каждый из этих аффектов, вводя сознание в состояние одержимости, способен спровоцировать отдельный неблагой путь деятельности. Это и стяжательство, осуществляемое под влиянием одержимости алчностью, и злоба, выражающая себя во вредоносных насильственных действиях по отношению к другим живым существам, и проявление нигилизма относительно всей системы буддийских духовных ценностей, практическое попрание пути Благородных личностей.

* * *

Что же такое путь деятельности в собственном смысле слова? Из десяти неблагих путей деятельности только алчность, злоба и ложные воззрения, согласно Васубандху, соответствуют теоретически строго трактовке этого понятия. Связанный с каждым из этих аффектов ментальный импульс-побуждение обнаруживает себя непосредственно в действии. Ментальное действие опирается на соответствующий аффект, а он, в свою очередь, придает этому действию силу.

Семь неблагих действий — убийство, воровство, прелюбодеяние, ложь, клевета, оскорбление, пустая болтовня — представляют собой телесный и вербальный акты и становятся «путями деятельности» именно для того ментального импульса-побуждения, который привел к их возникновению. Таким образом, телесный и вербальный акты являют собой каналы развертывания неблагого ментального импульса-побуждения. Исходя из этого, Васубандху делает вывод, что термин «путь деятельности» следует понимать как образ деятельности, выражающийся в стяжательстве, злобе и практике ложного воззрения. Применительно к убийству, воровству, прелюбодеянию, лжи, клевете, оскорблению и пустой болтовне (суесловию) путь деятельности рассматривается в совокупности с конкретным характером действия.

Подготовительная и завершающая стадии не тождественны корневому действию, поскольку их развертывание выступает производным от последнего.

Десять дурных путей деятельности прямо противоположны практике благих дхарм, т. е. не-алчности, не-вражды, не-невежества. Эти три благие дхармы, именуемые «корнями благого», могут быть полностью устранены под влиянием

«ложных воззрений, достигших высшей степени силы» (Васубандху).

Сразу подчеркнем, что здесь имеется в виду радикальный религиозный нигилизм — «воззрение относительно небытия». Отрицается онтологический аспект процесса созревания кармического следствия, отрицается ценностная оппозиция «благое — неблагое» и онтологический статус Благородных личностей.

Этот религиозный нигилизм отнюдь не рассматривался абхидхармистами как результат бескорыстного теоретизирования, как отрицательный ответ, к которому приходит личность в результате духовных поисков. Васубандху особенно подчеркивает, что религиозный нигилизм как тип ложных воззрений имеет ярко выраженную тенденцию усиливаться при одномоментной актуализации алчности, ненависти и невежества.

Если индивидуальная жизненная практика связана со стяжательством, злобой и обусловлена одержимостью сознания невежеством, то религиозный нигилизм достигает своей кульминационной точки, и три благие дхармы устраняются. Именно в силу этого религиозному нигилизму и приписывается функция отсечения корней благого.

Васубандху разъясняет это положение на гомогенном в логическом отношении примере. Так, если говорят, что грабители сожгли деревню, то всем понятно — деревню сжег огонь, но поджигали-то ее грабители. Нигилистические воззрения здесь уподоблены грабителям, огонь же, посредством которого они уничтожили деревню (благие корни), это алчность, ненависть и невежество.

Корни благого «произрастают» в чувственном мире, и именно в этом своем психокосмическом качестве и «выкорчевываются» нигилистическими воззрениями. Если корни благого отсечены, то сознание и психика индивида настолько искажаются, что повторное обретение этих корней отодвигается в отдаленную перспективу новых рождений.

Процесс отсечения корней благого толковался неодинаково разными буддийскими учителями. Одни полагают, что этот процесс представляет собой нечто, прямо противоположное практике устранения аффектов, очищения сознания. Другие учителя считают, что ложные нигилистические воззрения затрагивают в индивидуальном потоке дхарм только те из них, которые подвержены загрязнению аффектами.

Однако позиция вайбхашиков в этом вопросе весьма строга и однозначна: корни благого под влиянием нигилизма уничтожаются полностью, но процесс этот происходит постепенно. Вайбхашики различают корни благого по девяти степеням интенсивности: слабые (слабые, средние, сильные), средние (слабые, средние, сильные) и сильные (слабые, средние, сильные). Самые слабые (слабые-слабые по шкале интенсивности проявления) остаточные явления благого сознания могут служить причиной возрождения благой установки в полном объеме. Слабые-слабые корни благого уничтожаются только посредством наиболее интенсивного проявления ложных нигилистических воззрений.

У каких живых существ, населяющих буддийский космос, могут быть отсечены корни благого?

Обитатели ада, голодные духи и животные, будучи дурными формами существования, не обладают устойчивостью понимания благого и неблагого. Соответственно этому, в их сознании не может сформироваться нигилистическая установка такой силы, которая требуется для разрушения благих корней.

Корни благого никогда не утрачиваются богами, ибо для богов-небожителей самоочевиден плод их прошлой деятельности — рождение в горних космических сферах. Ввиду того что для сознания богов открыт онтологический статус созревания кармического следствия, они никогда не могут быть одержимы ложными воззрениями религиозного нигилизма.

Таким образом, корни благого могут быть отсечены только у людей, но здесь есть исключение. Поскольку у жителей континента Северный Куру нет внутренней предрасположенности к греху, корни благого у них также не подвержены разрушению. Среди всех прочих людей евнухи, двуполые и импотенты также образуют особую группу, поскольку они не могут последовательно усугубляться в дурном (как, впрочем, и в благом). Ни евнухи, ни двуполые, ни импотенты не способны сформировать ложные воззрения религиозного нигилизма такой степени интенсивности, чтобы корни благого были разрушены (АКБ, IV, 79).

Рассматривая условия, способствующие либо не способствующие отсечению благих корней, Васубандху отмечает, что на этот процесс не оказывают никакого влияния половые различия: корни благого могут быть утрачены и мужчинами, и женщинами. Однако если для взрослых сексуально-полноцен-

ных людей в первую очередь важна их половая принадлежность, то их желания, энергия и способность понимания благого как благого, а неблагого как неблагого весьма вялы. Этим и обусловливается более быстрый процесс утраты благих корней именно у тех людей, сознание которых закабалено половыми функциями. Это само по себе понятно, поскольку редукция личности к ее половой принадлежности сближает человека с животным.

Благие корни не утрачиваются теми индивидами, говорит Васубандху, которые живут страстями. Однако не следует думать, что подобные индивиды неколебимо укоренены в благой установке сознания. Тот, кто живет страстями, уподобляется дурным формам рождения, в психике подобного индивида присутствует лабильность относительно благого и неблагого.

Безусловно утрачиваются корни благого у тех редких индивидов, чье сознание строго ориентировано на религиозный нигилизм. Эти фанатики нигилизма характеризуются особой аффективной предрасположенностью сознания к проявлению крайнего невежества, и эта предрасположенность, говорит Васубандху, имеет «твердый, скрытый и греховный характер» (АКБ, IV, 80).

Что представляет собой процесс отсечения корней благого в аспекте теории дхарм? Вайбхашики придерживались следующей интерпретации. Когда под воздействием вышеназванных факторов в индивидуальном потоке прекращается воспроизведение дхармы «обретение/обладание», которая удерживает в составе потока такие явления сознания, как неалчность, не-вражда, не-невежество, тогда возникает дхарма «необретение/необладание», фиксирующая отрицательную зависимость индивидуального потока дхарм от корней благого. Такое существование вайбхашики называли «существование при отсеченных корнях благого».

Необходимо всемерно подчеркнуть, что буддизм принципиально исключал ситуацию окончательной гибели благого потенциала сознания. Утрата благих корней есть дело временное, а их возрождение — процесс необходимый и закономерный.

Корни благого могут быть возрождены в данном рождении, если утративший их индивид окажется в ситуации сомнения относительно правомерности религиозно-нигилистической позиции, принятой им ранее. Момент сомнения дает начало

процессу возрождения корней благого, а благодаря дальнейшему формированию истинных воззрений на природу кармы не-алчность, не-вражда, не-невежество начинают все более сильно влиять на возрождение благой установки сознания. Васубандху указывает, что этот процесс подобен возвращению сил организма в период выздоровления, когда болезненное начало уже полностью побеждено, но трудоспособность приходит не сразу.

Корни благого восстанавливаются даже в том случае, если индивид совершил крайне безнравственные греховные поступки. Буддийская каноническая точка зрения в этой связи такова: в данном рождении у подобных нечестивцев корни благого не восстанавливаются никогда, но перспектива их возрождения открывается после разрушения тела. Восстановление корней благого происходит либо в промежуточном состоянии, когда нематериальные дхармы как непрерывная последовательность дхарм идут к новому рождению, либо в канун смерти в соответствующем аду. Эти типы возрождения корней благого соответственно называются «при рождении» и «при смерти».

«При смерти» корни благого возрождаются в том случае, когда отсечены они были силою причины, т. е. сознательной ориентацией индивида на нигилизм. «При рождении» — если отсечение произошло под воздействием условий, под влиянием среды. Такая же закономерность реализуется, если корни благого разрушились в результате сознательного злоумышления и совершения крайне греховных действий, когда индивид пришел к идее греха самостоятельно (корни благого восстанавливаются при смерти в аду) и если грех был совершен под влиянием растлевающих слов другого лица (восстановление корней благого «при рождении»).

Эту закономерность можно проиллюстрировать и на примере, взятом из истории русской культуры, обратившись к известному сюжету из «Братьев Карамазовых» Ф. М. Достоевского. Смердяков убивает своего отца, наслушавшись циничнo-нигилистических рассуждений брата Ивана и сделав для себя вывод, что Бога нет, а следовательно, все дозволено — нет ни добра, ни зла, ни следствий греховных и добродетельных деяний. Если толковать эту ситуацию с буддийских позиций, то необходимо было бы признать, что корни благого не могли восстановиться у Смердякова в данном рождении, хотя он и радикально усомнился в усвоенной со слов другого

религиозно-нигилистической позиции. Смердяков — отцеубийца, а это означает, что утраченные вследствие греха корни благого возродятся в промежуточном существовании, ибо не сам он дошел до идеи убийства Федора Павловича — старший брат намекнул[9].

Приведем и собственно буддийский пример, зафиксированный в Дивья-авадане.

Девадатта, ученик и родственник Шакьямуни, за восемь лет до ухода Бхагавана в паринирвану потребовал от него оставить руководство Сангхой, мотивируя это требование преклонным возрастом Учителя. Когда Бхагаван отказался подчиниться этому бессмысленному и греховному требованию, Девадатта замыслил убить его, используя для этой цели Аджаташатру, царя государства Магадха. Учитель избег опасности благодаря сверхнормальным (риддхическим) способностям, которыми обладают все Просветленные, а царь Аджаташатру отверг греховные планы Девадатты и лишил его своего доверия и поддержки. Тогда Девадатта покусился на совершение другого смертного греха, стремясь свергнуть Учителя с позиции всеобщего духовного лидера. Он попытался учинить раскол Сангхи, и ему это удалось. Однако два других ученика Шакьямуни — Шарипутра и Маудгальяяна — убедили откоповшуюся часть общины покаяться и вернуться к Учителю. Оставшийся в одиночестве Девадатта также был готов принести покаяние, но греховное действие, влекущее за собой немедленное следствие, было уже совершено: земля разверзлась под ногами нечестивца, и великий ад Авичи поглотил виновника раскола Сангхи.

Хотя Девадатта и замышлял грехи свержения Учителя, его убийства, но реализовать эти замыслы в форме корневого греховного действия ему не удалось, а согласно буддийским представлениям если корневое действие не совершено, то нет и соприкосновения с грехом, отсекающим корни благого. И тем не менее Девадатта не остановился в своих безнравственных намерениях и без всяких внешних побудителей,

[9] Христианская интерпретация иная: Смердяков убил отца, осуществив свободную волю к греху, а затем, впав в состояние богооставленности, совершил еще больший грех — самоубийство, являющееся хулой на Святого Духа, чем обрек свою бессмертную душу на вечные адские муки. Брата Ивана, соблазнившего в лице Смердякова «малых сих» своими исканиями в области религиозно-моральных проблем, также ожидает кромешное посмертие, и ему не на что рассчитывать, кроме как на безграничное Божественное милосердие.

только в соответствии с собственным злоумышлением, расколол монашескую общину, результатом чего и явилось немедленное (без промежуточного существования) рождение в аду. Таким образом, корни благого, утраченные по причине содеянного смертного греха, могут восстанавливаться лишь в канун смерти в аду. То сознание, которое сто тысяч кальп тому назад было ассоциировано с именем Девадатты и действием по расколу буддийской общины, обретет благодаря возрождению благих корней возможность в новом рождении идти стезей пратьекабудд.

Итак, те индивиды, которые отсекли корни благого, весьма усердно исповедуя религиозный нигилизм, но затем усомнились в этом ложном воззрении и затем обрели истинные убеждения, способны возродить благую установку сознания уже в данном рождении.

Если имели место смертные грехи, восстановление благих корней произойдет лишь после разрушения человеческого тела — в момент смерти в аду Авичи и иных адских вместилищах.

Если утрата добродетели по причине ложных воззрений произошла под влиянием безнравственной разлагающей Среды, то корни благого возродятся также после разрушения тела, когда сознание и другие нематериальные группы дхарм устремятся к новому рождению.

Васубандху подчеркивает, что созревание плода греховной деятельности всех тех, кто отсек корни благого по причине крайней приверженности ложным воззрениям, происходит в аду Авичи.

* * *

Какие пути деятельности возможны в той или иной форме рождения — в качестве актуальных или в силу прошлого обладания ими?

При условии адской формы рождения из неблагих путей деятельности могут быть актуально реализованы лишь суесловие, оскорбительная грубость и злоба. О них же следует говорить и как о потенциально возможных по причине обладания этими тремя неблагими путями в прошлом рождении. Суесловие обитателей адов выражается в постоянных и бессмысленных жалобах на непереносимые условия существования. Эти жалобы бессмысленны в контексте буддийской догматики и космологических представлений, ибо нет реаль-

ного адресата этих жалоб, отсутствует инстанция, способная миловать, да и на что, кроме своих прошлых безнравственных действий, кромешникам жаловаться?

Обитатели ада вынуждены созерцать взаимные страдания и причинять друг другу мучения, именно это и выступает причиной грубости и оскорблений как инфернального неблагого пути деятельности. Злоба в адах, указывает Васубандху, обусловлена ненавистью, возникающей из-за мучительного существования.

Об алчности и ложных воззрениях применительно к кромешникам можно говорить только как о латентных предрасположенностях, диспозиционных следах прошлой деятельности. Актуально ни алчность, ни ложные воззрения в адских местопребываниях нереализуемы, поскольку там отсутствуют объекты, к которым можно испытывать влечение, а онтологический статус кармического следствия в этих местопребываниях самоочевиден.

Смерть кромешников наступает лишь в сроки, обусловленные исчерпанием кармы, и никак не иначе, поэтому в адах нет и убийства как неблагого пути деятельности.

Кромешники не владеют ни собственностью, ни женщинами, и это в принципе исключает воровство и прелюбодеяние.

В адских местопребываниях не возникает надобность во лжи, поскольку ложь там не имеет никакого целевого применения. В инфернальных сферах отсутствуют выгоды, достигаемые с помощью лжи — ракшасов Ямы не обманешь, ибо они, по-видимому, подобны роботам-манипуляторам. Нельзя обмануть и закон причинно-следственной зависимости ввиду объективного его характера.

В адах нет солидарного социума, нет и не может быть общины, кромешники по определению взаимно разделены, а поэтому клевета и злословие здесь не могут стать актуальными путями деятельности.

Отдельное внимание автор «Энциклопедии Абхидхармы» уделяет жителям континента Северный Куру. Северный Куру — абсолютно неподходящее место для проявления таких путей деятельности, как алчность, злоба и ложные воззрения. Тот, кто рожден в этой поистине удивительной земле, лишь в прежней, иной жизни мог обладать этими дурными путями. У Северян, отмечает Васубандху, отсутствуют корыстные интересы, преобладает мягкость нравов и нет причины для ненависти и греховных склонностей. Только

суесловие присутствует в деятельности обитателей Северного Куру актуально: обладая сознанием, загрязненным аффектами, они иногда распевают эротические песни.

Продолжительность жизни обитателей Северного Куру, как мы помним, — тысяча лет, и ранее этого срока они не умирают. А это, в свою очередь, означает, что убийство как путь деятельности Северянам неизвестно. Ничто, чем располагают северяне, не используется ими с целью наживы. Право собственности на женщин и имущество на этом континенте также отсутствует. Соответственно этому, Северянам чужды идеи воровства, прелюбодеяния, лжи.

Говоря о регламентации сексуальной жизни на континенте Северный Куру, Васубандху отмечает, что эта регламентация определяется отнюдь не системой установленных в обществе запретов. Пара, намеревающаяся предаться любви, вступает под крону дерева, и если женщина не запретна для половых сношений, ветви опускаются и укрывают любовников своею сенью. Из этого описания можно сделать вывод, что сексуальная жизнь на континенте Северный Куру регламентировалась благодаря мистической (непосредственной) связи древесной флоры с женским началом.

Во всех иных местопребываниях чувственного мира, кроме адов и Северного Куру, десять неблагих путей деятельности существуют только в актуальном виде. У животных, претов и богов они не опосредуются дисциплиной Пратимокши, т. е. они не являются ни актами отсутствия дисциплины, ни актами ее нарушения. Боги никогда не убивают друг друга, но такие действия осуществляются ими, как говорит Васубандху, по отношению к другим формам существования, в частности, к претам (АКБ, IV, 83).

Три благих пути деятельности — нестяжание, незлобивость и истинные воззрения — существуют во всех сферах психокосма и для всех пяти форм рождения, но это либо актуализация благого пути деятельности, либо только потенциальная предрасположенность к нему ввиду обладания таковой в прошлом рождении.

В мире не-форм семь благих путей деятельности имеют лишь потенциальный характер, ибо те, кто родился здесь, обладали чистой дисциплиной без притока аффектов в прошлом и будут обладать ею в будущем.

Во всех других психокосмических сферах, исключая оговоренные случаи, а также ады и Северный Куру, семь бла-

гих путей деятельности существуют актуально. Ни в адских местопребываниях, ни на Северном Куру нет практики принятия обетов Пратимокши, что само по себе исключает актуализацию благих путей деятельности. С дисциплиной Пратимокши не связаны ни животные, ни преты. И напротив, дисциплина мира форм подразумевает семь благих путей деятельности.

* * *

Что именно представляет собой кармическое следствие как таковое?

Все пути деятельности — и благие, и неблагие — будучи реализованными, с необходимостью порождают кармическое следствие. Это следствие рассматривалось абхидхармистами в трех аспектах — в аспекте ближайшего рождения (плод созревания), в аспекте следующего за ним человеческого рождения (естественно-вытекающий плод) и, наконец, в аспекте социально-экологических условий этого человеческого рождения (доминирующий плод).

Именно в рамках данной трехаспектной схемы и анализируются неблагие пути деятельности. Прежде всего буддийские теоретики рассматривали проблему убийства как неблагого пути деятельности. Они выделяли в процессе совершения убийства три важнейших фактора. Это, во-первых, причинение смертной муки жертве, во-вторых, собственно лишение жизни, что трактовалось как прерывание благих возможностей, с жизнью связанных. Например, если речь идет о человеке, то с убийством утрачивается возможность для жертвы укорениться в учении Будды; если же убито животное, то необходимо иметь в виду, что в прошлом или будущем рождении оно могло быть или будет человеком, поэтому умерщвление животного латентно связано с человеческой формой рождения. И наконец, в-третьих, убийство — это прерывание жизненной энергии жертвы, ее жизнеспособности. Все эти три фактора представляют собой причины, которые и формируют три аспекта кармического следствия.

Причина и порожденный ею кармический плод имеют принципиальное специфическое сходство. Применительно к убийству плод созревания — это ближайшее рождение в адских местопребываниях. Адские муки представляют собой плод тех мучений, которые причинил убийца другому живому существу.

После исчерпания плода созревания, т. е. после прекращения адской формы существования, новое человеческое рождение обусловлено естественно-вытекающим плодом. Так, продолжительность жизни того, кто в прошлом совершил убийство, т. е. предпринял действие, прерывающее чужую жизнь, окажется короткой.

Социально-экологические условия этого постинфернального человеческого рождения определяются фактом разрушения жизненной энергии жертвы. В этом новом человеческом рождении индивид, сознание которого некогда (до пребывания в аду) соприкоснулось с грехом убийства, будет окружен убогими и жалкими объектами чувственного мира, лишенными мощи и полноты жизни.

Васубандху отмечает, что другие буддийские учителя интерпретируют этот вопрос несколько иначе: подготовительные к убийству действия ведут к созреванию плода в адской форме рождения, а сам акт убийства, т. е. корневое действие, порождает короткую продолжительность жизни в постинфернальном человеческом рождении.

Если индивид неустанно практикует и приумножает неблагие пути деятельности, превращаясь тем самым в нечестивца и закоренелого злодея, то плод каждого из этих греховных деяний созревает в адских местопребываниях, но, исчерпав данный аспект кармического следствия, сознание вновь обретает человеческую форму рождения. Каков же будет естественно-вытекающий плод прошлой практики десяти неблагих путей деятельности?

Опираясь на каноническую традицию, Васубандху характеризует это следующим образом:

убийство — короткая жизнь
воровство — бедность
прелюбодеяние — неверность жены
ложь — ложные обвинения
клевета — разрыв с друзьями
оскорбительная грубость —
    будет объектом
    лишь несправедливых оценок
суесловие — его слова не будут пользоваться
    авторитетом
алчность — сделается рабом сильных страстей
    и не обретет устойчивости
    в понимании благого и неблагого

злоба — сознание будет повреждено
аффектом жгучей ненависти
ложные воззрения — будет коснеть
в непролазном невежестве

Какой вывод можно сделать отсюда относительно буддийских социальных представлений? Те, кто прозябает в нищете (а это могут быть и очень большие общественные группы), — бывшие воры, а их бедность — естественно-вытекающий плод грабительской деятельности в прошлой человеческой жизни. А следовательно, бедные должны смиренно и с религиозным пониманием относиться к своему положению, не покушаясь на имущество богатых и не бунтуя против властей, — ведь они сами повинны в своей бедности, а вовсе не власть или богатые. Не воруй в этой жизни — и будешь обладать высоким имущественным статусом в будущем рождении. Это, конечно же, религиозно-философское обоснование социального мира. Оно дополняется констатацией того факта, что и богатый так же подвержен страданию, как и бедный, поскольку оба они рождены в сансаре, где все есть страдание.

Категория естественно-вытекающего плода диктует последователю Дхармы антиаффективный императив. Широкий круг драматичных жизненных обстоятельств должен восприниматься буддистом с невозмутимостью, ибо они есть плод прошлой деятельности. Нет никакого смысла убивать неверную жену, ибо ее неверность обусловлена твоим собственным грехом прелюбодеяния в прошлом рождении. Аффекты в этой жизни лишь усугубляют будущую кармическую перспективу.

Особого внимания заслуживает буддийская экологическая концепция, изложенная Васубандху в связи с анализом доминирующего плода неблагих путей деятельности. Доминирующий плод определяет состояние окружающей среды, в которой обретают новое человеческое рождение те, кто прежде совершал прегрешения.

Постинфернальное человеческое рождение тех, кто в прошлых жизнях был крайне привержен убийству, имеет место в ситуации экологического вырождения.

Воровство имеет своим кармическим плодом камнепады, пыльные бури, соленые и кислотные дожди.

Если преобладают песчаные пыльные заносы, то это доминирующий плод прелюбодеяния.

Ложь порождает загрязнение воздуха с преобладанием зловония.

Оскорбительная грубость в качестве своего кармического плода приводит к превращению возделанных земель в солончаки, непролазные джунгли, к утрате плодородия почвы.

Суесловие кармически влияет на смещение природного сезонного цикла, ведет к утрате устойчивой метеорологической специфики сезонов.

Алчность, злоба и ложные воззрения имеют общее кармическое свойство пагубно влиять на урожай. Так, алчность вызывает засыхание овощей и фруктов на корню, злоба делает их кислыми и непригодными к употреблению, плод ложных воззрений — полное отсутствие урожаев или недород.

Таким образом, согласно буддийской экологической концепции, природная среда разрушается в результате практики десяти неблагих путей деятельности. Совершая безнравственные действия, люди уготовляют себе в будущем природные катастрофы, разрушение атмосферы, исчезновение плодородных земель. Если следовать буддийским воззрениям, интерпретируя современность, остается предположить, что парниковый эффект, терзающий земной шар в наше время и особенно тяжело переживаемый странами, где территория вытянута по меридиану, есть результат развития средств массовой информации, функционирования всякого рода парламентов, конференций, международных судов, а также бума эстрадного пения, ибо вся эта деятельность безусловно подпадает под разряд суесловия.

Человек, практикуя алчность, злобу и ложные воззрения, в прямом смысле лишает себя в будущем пропитания; при этом необходимо подчеркнуть, что религиозный нигилизм способен в буквальном смысле добить сельское хозяйство и привести к повальному голоду.

Только принимая дисциплину Пратимокши, сознательно отрешаясь от безнравственной деятельности, человечество способно спасти природу и обеспечить себе экологическое благополучие.

Прекращение войн, отмена смертной казни, отказ от практики применения законов, предусматривающих конфискацию имущества, запрет налогообложения в пользу священства, соблюдение строгой половой морали, исключающей пропаганду разврата и признание в качестве нормы гомосексуальных сожительств, оральных и анальных сношений, полное отрешение от лжи, предпринимаемой с целью деформации сознания других людей, отказ от оскорбительной грубости, демонизирующей человека и отдельные социальные или национальные

группы, и, наконец, радикальный пересмотр деятельности средств массовой информации и шоу-бизнеса — все эти меры в своей совокупности есть инструмент спасения окружающей среды, спасения природы.

В экологической концепции буддизма нет ни грана того, что в европейской культуре принято называть сентиментальностью, ибо в этой концепции отчетливо прослеживается основной принцип теоретической интерпретации психокосма — принцип имманентной связи сознания и его материальных местопребываний.

Что касается благих путей деятельности, то они должны рассматриваться относительно трехаспектности их следствий как противоположность неблагим (АКБ, IV, 85). Нам представляется, что идея специфического сходства естественно-вытекающего плода и породившей его причины (действия) являет собой дериват мифологического мышления. Мы, разумеется, не отождествляем этот дериват с принципом подобия, имевшим место в архаической магии, а говорим именно о деривате, т. е. теоретико-понятийной переработке архаической мыслительной формы.

Типологически идея специфического сходства причины и естественно-вытекающего плода в буддизме может быть сопоставлена с некоторыми положениями Нагорной Проповеди (например, чти отца своего и обретешь долголетие; не судите, и не судимы будете; блаженны нищие духом, ибо войдут в царство небесное, и др.). Однако типологическое схождение здесь ограничивается именно идеей специфического подобия, а типологические различия весьма многообразны.

Так, буддизм — антропоцентрическая религия, христианство — теоцентрическая. В буддизме концепция времени основана на представлении о космических циклах, в христианстве это линейная концепция. И, наконец, в буддизме господствует идея объективной связи благих и неблагих деяний с их следствиями (закон кармы), что принципиально исключает идею воздаяния, исходящего от трансцендентной инстанции. В христианстве же вопрос о загробном — райском или инфернальном — бытии души решается Господом, и соответственно грехи, за исключением хулы на Святого Духа, могут быть и прощены благодаря беспредельному божественному милосердию.

Объективность кармической причинно-следственной зависимости, концептуализированная абхидхармистскими

мыслителями, разумеется, весьма слабо ухватывалась народным сознанием, но идея специфического сходства деяний и их плодов воспринимается легко и естественно именно потому, что этому сознанию были свойственны реликты мифологического мышления.

* * *

Ложный образ жизни, совершенно недопустимый для последователя Дхармы, неизменно сопряжен, как говорит Васубандху, с ложной речью и ложными действиями (АКБ, IV, 86).

Ложный, или дурной, образ жизни обусловлен чаще всего ложным способом добывания средств к существованию, выражающимся в соответствующих телесных и вербальных действиях, порожденных алчностью. Автор «Энциклопедии Абхидхармы» многократно подчеркивает трудность очищения сознания от алчности. Прежде всего необходимо отказаться от действий, побуждаемых алчностью. Понятие «ложный образ жизни» восходит к самым истокам буддийской канонической традиции, предписывавшей искоренение алчности.

Однако не следует думать, говорит Васубандху, что необходимость добывать средства к существованию — это единственная причина, порождающая ложный образ жизни: Бхагаван указал на еще одну не менее важную цель, которая достигается только посредством дурного образа жизни — это алчная устремленность сознания к удовольствиям, вроде пения, танцев, азартных и жестоких потех, таких как бой слонов и т. п. Ложный образ жизни обнаруживается в подобных увеселениях именно потому, что удовлетворение жажды наслаждения достигается посредством специально сконструированных ситуаций, т. е. «ложных объектов».

Нельзя не заметить в этой связи, что громадная индустрия развлечений, без которых сегодня немыслимо ежедневное существование вестернизованного человека, опирается на теоретическую апологию ложных объектов. Человек не только не имеет возможности остаться наедине с собой, но и не знает такой потребности.

* * *

Сколько новых рождений может произойти в качестве кармического следствия только одного действия? Вайбхашики, следуя своей школьной системе воззрений, утверждали, что одно действие способно продуцировать только одно новое рож-

дение, но не многие, т. е. в результате определенного действия обретается соответствующая форма существования.

Форма существования в следующей жизни никогда не порождается многими действиями, ибо в противном случае непрерывная последовательность причинно обусловленных дхарм утратила бы свою непрерывность, и сансара превратилась бы в нечто фрагментарное (АКБ, IV, 95).

Однако существа, принадлежащие к одной и той же форме рождения, например, люди весьма различаются между собой, и эти различия являются результатом многих действий, совершенных в прошлых рождениях.

Каковы препятствия для обретения благой формы рождения, препятствия на пути постижения буддийского учения?

Каноническая традиция выделяет три типа подобных препятствий. Это препятствия-действия, препятствия-аффекты и препятствия — созревания следствия.

Препятствия-действия, говорит Васубандху, представляют собой пять глубоко безнравственных деяний, неотвратимо приводящих к адской форме рождения. К разряду этих деяний относятся убийство матери, убийство отца, убийство архата, раскол буддийской общины, злонамеренное пролитие крови Татхагаты. Все эти действия есть смертные грехи. Согласно воззрениям вайбхашиков, новое — адское — рождение возникает непосредственно после смерти такого грешника, минуя промежуточное существование. Данное следствие смертного греха не может быть заблокировано ни покаянием, ни каким-либо иным способом. Адская форма существования ввиду чрезвычайно медленного течения времени в инфернальных сферах отодвигает перспективу человеческого рождения в весьма отдаленное будущее, а человеческое рождение — это единственный шанс вступить на путь Дхармы.

Препятствия-аффекты бывают двух видов. Это, во-первых, аффекты, имеющие устойчивую тенденцию взрывного проявления. Это постоянное препятствие к очищению сознания, которое свойственно, в первую очередь, евнухам, двуполым и импотентам. Даже если препятствия-аффекты, относящиеся к данному виду, очень слабы по своей интенсивности, устранить их в настоящем рождении невозможно, ибо соответствующие радикальные средства отсутствуют. Второй вид аффективных препятствий — это аффекты в своей острой, взрывной форме, обнаруживающиеся от времени до времени.

Несмотря на сильную степень их интенсивности, такие аффективные препятствия вполне могут быть устранены.

Препятствия-созревания следствия — это, во-первых, три дурные формы рождения (обитатели адов, животные и голодные духи). Во-вторых — человеческое рождение на континенте Северный Куру или божественное рождение в той космической сфере, обитатели которой пребывают в бессознательном состоянии. Данный тип препятствия не позволяет осуществить подготовку к Благородному пути (сознательно взрастить корни благого) и следовать этим путем.

Из вышеперечисленных препятствий самое худшее, как полагали вайбхашики, это аффективное препятствие первого вида. За ним по степени убывания дурного качества идет препятствие-действие.

Вайбхашики подчеркивали, что аффекты, которые имеют устойчивую тенденцию, не могут быть преодолены и в следующем рождении, поскольку не оставляют индивиду времени для исправления такого трагичного (относительно религиозной перспективы) положения дел. Устойчивая аффективная тенденция проявляется без пауз и развивается по нарастающей. Сознание при этом не имеет ни минуты покоя — оно постоянно загрязнено притоком аффектов разной степени интенсивности. Буддийская традиция признавала свое бессилие перед устойчивой аффективностью. Именно поэтому ни евнухи, ни импотенты, ни двуполые не допускались в сангху даже на статусе мирян.

Смертные грехи ужасны не только потому, что созреванию их следствия ничто не может помешать. Тот, кто совершил одно из этих пяти деяний, лишен возможности восстановить корни благого в момент завершения промежуточного существования, т. е. при «рождении». Индивидов, повинных в смертных грехах, именно поэтому и определяли как «беспромежуточных» (АКБ, IV, 96).

В каких формах существования обнаруживаются три типа препятствий, рассмотренных выше? Смертный грех как препятствие возможен на трех континентах, исключая Северный Куру. Смертный грех может быть совершен только людьми — и мужчинами, и женщинами. Но ни евнухи, ни двуполые, ни другие индивиды, сознанию которых присуща устойчивая аффективная тенденция, никогда не покушаются на подобные деяния, ибо ни в благом, ни в неблагом они не способны реализоваться в полноте.

Как разъясняет Васубандху, подобные злосчастные человеческие особи не получают от своих родителей никакой заботы и воспитания: родители видят ущербность таких своих детей, их бесперспективность как членов традиционного социума, и это вызывает в отце и матери безразличие к подобным чадам, любовь к ним не произрастает в родительских сердцах. В свою очередь, аффективно ущербные индивиды не способны испытывать стыд по отношению к родителям; они вообще не ведают ни что такое стыд, ни отсутствия стыда. Эти два явления сознания не включены в их индивидуальный поток дхарм.

А совершение смертного греха становится возможным только в том случае, если в состав индивидуального потока входит дхарма «бесстыдство», которая актуализируется с высочайшей степенью интенсивности. По этой же самой причине (невключенность бесстыдства в индивидуальный поток) смертный грех не совершается ни животными, ни голодными духами.

Остальные два вида препятствий — аффективное препятствие второго рода и препятствие-созревание следствия — возможны во всех пяти формах рождения.

Какова природа смертного греха?

Четыре из них (убийство матери, убийство отца, убийство архата, злонамеренное пролитие крови Татхагаты) — это телесные действия. Один (раскол сангхи) — вербальное действие.

Внесение раскола в сангху рассматривается именно как смертный грех, говорит Васубандху, поскольку из канонической литературы известны следствия такого деяния: раскольник, минуя промежуточное существование, немедленно рождается в аду.

С точки зрения теории дхарм, состояние раскола буддийской общины возникает тогда, когда в индивидуальном потоке дхарм каждого из членов расколовшейся сангхи актуализируется дхарма «разобщенность». Вайбхашики полагали, что разобщенность — это реально существующая не связанная с сознанием дхарма, относящаяся к формирующим факторам (санскарам). Таким образом, грех раскола падает на сангху, а действия раскольника — это ложь как специфический смертный грех.

И знатоки Винаи, и абхидхармисты сходились в том, что индивид, вызвавший своей сознательной ложью раскол буддийской общины, немедленно рождается в аду Авичи и его

сознание пребывает в этой кромешной сфере в течение промежуточной кальпы.

Плоды других смертных грехов не обязательно созревают в этом адском местопребывании. Однако если некоему законченному злодею и нечестивцу удалось совершить в течение одного существования несколько смертных грехов, то новое рождение произойдет именно в аду Авичи, а не в ином месте, причем в этом адском рождении сознание будет связано с огромным по размерам и очень чувствительным телом. Вследствие этого острота и субъективная непереносимость мучений возрастает пропорционально числу совершенных грехов (АКБ, IV, 99).

Проблема раскола сангхи глубоко интересовала всех буддийских учителей. Васубандху приводит обычную модель раскола. Кто может вызвать раскол буддийской общины? Учитель из Пурушапуры отвечает на это: только монах, приверженный ложным воззрениям. Ни мирянин, ни монахиня, ни обладатели иных дисциплинарных статусов Пратимокши никогда не бывают повинны в этом.

Весьма интересно рассматривается личность раскольника. Так, монах, покусившийся на смертный грех раскола, не может быть человеком, приверженным страстным влечениям, ибо подобная личность весьма непоследовательна в религиозном образе жизни и не пользуется авторитетом у членов общины.

Таким образом, раскольник должен быть авторитетным монахом, который строго соблюдает предписанный образ жизни, но одновременно его сознание пребывает в состоянии одержимости ложными воззрениями.

Что выступает препятствием к расколу? Сангха, где присутствует Бхагаван или Татхагаты как высшие духовные водители, не бывает расколота.

Некоторые учителя, отмечает Васубандху, считают, что от раскола способны уберечь буддийскую общину и те ее члены, которые преуспели в практике видения Благородных истин, т. е. обладают знанием истинной природы реальности. Но если община состоит из несведущих, то она безусловно может сделаться жертвой раскольнических действий.

Когда имеет место факт раскола? Согласно Васубандху, раскол состоялся в момент, когда сангха несведущих принимает иного Учителя, нежели Татхагата, т. е. Будда Шакьямуни, и избирает иной — небуддийский — Путь. Данное опреде-

ление означает, что раскол трактуется как отпадение конкретной общины от Высшей Сангхи, в которой и принимают убежище последователи Дхармы.

Но трагедия духовного отделения от Бхагавана и Благородных личностей, указывает учитель из Пурушапуры, — явление весьма и весьма краткосрочное: не успевает миновать ночь тех же самых суток, когда произошел раскол, как сангха с необходимостью объединяется снова (АКБ, IV, 100).

Осмысляя это положение, можно прийти к выводу, что смертный грех раскола иногда имел место в истории буддизма, но уничтожить принципиальное единство буддийской религиозной идеологии не способен никто.

Раскол сангхи имеет также и иное название — «разрушение колеса». Апеллируя к канонической традиции, Васубандху говорит, что колесо учения Бхагавана иногда сталкивается с расколом как препятствием на пути своего продвижения, но такое препятствие может возникнуть лишь на континенте Джамбудвипа. На другие континенты Будды никогда не являются лично, и это обстоятельство не позволяет раскольнику объявить себя Учителем.

Есть и количественные критерии, характеризующие ситуацию раскола?

Если община располагает девятью монахами, то раскол возможен, поскольку для учреждения сангхи необходимо наличие не менее четырех монахов. Если же присутствуют необходимые девять монахов, то восемь из них могут разделиться на две части в ситуации, когда девятый (раскольник) объявляет себя учителем-драгоценностью.

Кроме изложенного выше, есть и другой вид раскола, обусловленного разногласиями в ритуальной практике. На территории одного и того же монастыря возникает порочная практика различий в отправлении какого-либо из ритуалов. Подобная несоответствующая наставлениям практика может спровоцировать раскол только в том случае, если в общине присутствует не менее восьми монахов, иначе она не может расколоться, новый учитель-раскольник в подобной ситуации не объявляется. Данный вид раскола возможен на всех континентах, кроме Северного Куру, т. е. там, где Будды никогда не появлялись лично.

Васубандху указывает шесть случаев, зафиксированных в канонической литературе, исключающих препятствие для продвижения Колеса Учения.

Итак, раскол сангхи невозможен в следующих случаях:

— раскол невозможен в тот период, когда Учитель пришел в мир, т. е. Колесо Учения начало свое движение;

— в период, когда Учитель входит в Совершенную Нирвану;

— во времена неповрежденности Учения, характеризующиеся преобладанием добродетели и истинных воззрений;

— в эпоху деятельности выдающихся шраваков — учеников Бхагавана, способных сохранить единство сангхи;

— после ухода Учителя в Паринирвану, ибо потенциальный раскольник уже не имеет оппонента в человеческом облике;

— когда нет четко обозначенных границ монастырской территории и ни одна из групп монахов не оспаривает места для конструирования мандалы.

Смертные грехи убийства матери, отца, архата характеризуются автором «Энциклопедии Абхидхармы» как убийства благодетелей.

В лице матери и отца индивид должен видеть прежде всего подателей человеческого рождения. Архат — это «поле благих качеств», условие духовного роста людей. Именно в силу этого убийца матери, отца, архата не может трактоваться иначе как отступник от Учения Бхагавана, покусившийся на уничтожение благих условий, необходимых для обретения просветления. Человеческое рождение, дарованное родителями, и присутствие поля благих качеств, обеспечиваемое архатом, есть величайшие благодеяния, и их отвержение посредством убийства благодетелей есть тягчайший грех.

В связи с этим вайбхашики рассматривали вопрос о критериях констатации убийств такого рода.

Первый из казусов связан с возможностью изменения пола родителей: ложится ли смертный грех убийства благодетеля на человека, совершившего убийство после того, как произошло изменение пола одного из родителей или обоих сразу. Васубандху утверждает, что смертный грех имеет место даже в том случае, если жертва утратила свою прежнюю половую принадлежность.

Второй казус касается перенесения живого зародыша в матку другой женщины. Если совершено убийство той из двух женщин, в чреве которой был зачат зародыш, то имеет место смертный грех убийства матери. Если же убита та, которая выносила беременность, то следует констатировать грех отнятия человеческой жизни, но не убийство матери.

Необходимо отметить, что разрешение обоих этих казусов базируется на представлениях вайбхашиков о начале человеческого рождения. Человек рождается, согласно этим представлениям, не в момент появления на свет, а в момент зачатия, когда гандхарва (промежуточное существо) входит в материнское лоно. Таким образом, и пол родителей, и личность матери важны именно на момент зачатия.

Смертный грех убийства матери не ложится ни на того индивида, который, замыслив это черное дело, убивает по ошибке не свою мать, а некую другую женщину, ни на того, кто убил свою мать, намереваясь убить постороннее лицо. В обоих этих случая имеет место непреднамеренное отнятие чужой жизни.

Рассматривается и иной казус. Вознамерившись убить свою мать, некто убивает ее и одновременно кого-то иного посредством одного и того же действия. Согласно Васубандху, в этом случае одному проявленному акту соответствует возникновение в индивидуальном потоке дхарм убийцы двух непроявленных неблагих коррелятов.

Один из основоположников сарвастивады бхаданта Гхошака трактовал этот казус совсем по-иному: здесь не только возникают два непроявленных коррелята, соответствующих смертному греху убийства матери и простому убийству, но и имеют место два проявленных действия, ибо тело матери и тело другой жертвы убийства занимают в пространстве не одно и то же место.

Совершает ли смертный грех убийства архата тот индивид, который, подготовив и осуществив убийство, не ведал об архатстве жертвы? Васубандху полагает, что коль скоро намерение и предварительная стадия подготовки убийства были связаны именно с тем конкретным человеком, который обладал статусом архата, то имеет место смертный грех, а не простое убийство.

Если убийца лишил жизни своего отца, который обладал статусом архата, то по мысли Васубандху имеет место лишь один смертный грех, а не два, ибо прервана жизнеспособность только одного живого существа.

Нет смертного греха в ситуации убийства кандидата на обретение архатства, т. е. того, кто достиг этого статуса именно в момент гибели: смертный грех отсутствует, поскольку убийца не намеревался отнять жизнь у архата и объект подготовительных действий архатом еще не был.

Пролитие крови Татхагаты лишь в том случае не рассматривается в качестве смертного греха, если было намерение только ударить, но не убить Будду.

И совершение действия, удовлетворяющего критериям смертного греха, и подготовка к такому действию выступают непреодолимым препятствием для обретения состояния отрешенности от мира, для достижения освобождения. Невозможно готовиться совершить смертный грех и одновременно достичь статуса Благородной личности, ибо мотивы этих действий антагонистичны (АКБ, IV, 104).

И все же наиболее тяжкий из смертных грехов, как полагали буддисты, — ложь с целью раскола сангхи. Таковая ложь есть высшее злодеяние, ибо раскольник стремится извратить сознание других монахов, пытаясь заменить все известное об Учении и о том, что не относится к области Учения, на прямо противоположное. Васубандху называет такую ложь ударом по телу Дхармы, созданному героическими усилиями всех Будд. Он подчеркивает, что ложь раскольника воздвигает помеху на пути освобождения всех живых существ, и эта помеха имеет онтологический характер.

До тех пор пока единство Сангхи не восстановлено, ни один буддист во вселенной не может успешно осуществлять свою практику — ни тот, кто лишь приступил к изучению канонических сочинений, ни тот, кто уже подошел к порогу нирваны. Кроме того, раскольническая ложь — это непреодолимая преграда для вступления небуддистов на незыблемый путь Дхармы. Весь мир живых существ пребывает во время раскола сангхи в состоянии потерянности и ничтожества. Именно в силу всего этого плод лжи раскольника созревает в аду Авичи в продолжение промежуточной кальпы (АКБ, IV, 105).

Не все смертные грехи одинаково тяжелы. Как было сказано выше, наиболее ужасное деяние — раскол сангхи. За ним по степени снижения тяжести следует пролитие крови Татхагаты, убийство архата, убийство матери и, наконец, убийство отца.

Из трех безнравственных действий — ментального, вербального и телесного — самое интенсивное по степени выраженности греховного начала — это ментальное действие; такова каноническая позиция. Из всех ложных воззрений самое греховное состоит в отрицании онтологической природы причинно-следственной обусловленности.

По степени продолжительности созревания следствия на первом месте стоит раскол сангхи, ибо сознание, соприкоснувшееся с грехом раскольнической лжи, обретает инфернальную форму существования на весьма продолжительный срок.

Адская форма существования обретается не только по причине смертных грехов, совершенных в прежнем рождении, но и в результате безнравственных деяний, сходных со смертными грехами (АКБ, IV, 106). Однако, как указывает Васубандху, некоторые буддийские учителя полагают, что в случае этих деяний адская форма существования может быть обретена не в ближайшем рождении.

Грехи, сходные со смертными, это сексуальное осквернение матери или архати (т. е. женщины, достигшей архатства), убийство того, кому предстоит стать бодхисаттвой, убийство монаха, обладающего статусом обучающегося, кража достояния сангхи и, наконец, разрушение ступы.

Эти пять перечисленных деяний соотносятся со смертными грехами следующим образом:

— сексуальное осквернение матери или архати может быть совершено лишь по причине крайней половой распущенности грешника и соответствует по степени безобразности убийству матери;

— убийство будущего бодхисаттвы подобно убийству отца;

— убийство монаха, обучающегося Дхарме, — убийству архата;

— воровство достояния сангхи — расколу;

— разрушение буддийского реликвария (ступы) — злоумышленному пролитию крови Татхагаты.

Как и смертные грехи, безнравственные деяния, сходные с ними, с необходимостью чреваты адской формой рождения, а поэтому никакая благая активность согрешившего, никакое глубокое чистосердечное раскаяние не могут внести изменение в этот процесс.

Однако созревание следствий всех других неблагих деяний, ведущих к дурным формам существования, вполне возможно заблокировать.

Для этого необходимы три религиозно-осуществленные практики:

— достижение в практике видения Благородных истин состояния принятия истины страдания, поскольку эта психотехническая практика выводит сознание индивида за пределы той

психокосмической сферы, где происходит созревание плода действий, ведущих к дурным формам рождения;

— обретение плода невозвращения в сансару, ибо в этом случае блокируются все действия, влекущие рождение в чувственном мире, за исключением действий, следствия которых должны быть испытаны в этой жизни;

— состояние архатства.

* * *

В связи с грехом убийства будущего бодхисаттвы абхидхармисты обсуждали вопрос о том, с какого момента можно говорить об обретении статуса бодхисаттвы.

Васубандху указывает на четыре аспекта, необходимые для созревания признаков Великой личности, каковою и является бодхисаттва.

Кандидат на статус бодхисаттвы благодаря практике соответствующих действий рождается либо в божественных сферах, либо среди людей. Если имеет место человеческое рождение, то будущий бодхисаттва появляется либо в благородной семье кшатрия, либо в семействе брахмана или домохозяина, владеющего большим земельным наделом, но никогда в иных семьях. Этот социальный критерий свидетельствует о благой деятельности будущего бодхисаттвы в прошлых рождениях.

Тот, кому предстоит стать бодхисаттвой, обладает совершенством психических и психосексуальных способностей: его органы чувств лишены каких-либо изъянов и функционируют абсолютно исправно, он всегда рождается только мужского пола и достигает гармоничной сексуальной зрелости, он помнит все свои прежние рождения, что свидетельствует о совершенстве всех психических способностей, а не только органов чувств. Его жизненная позиция, к которой он приходит добровольно и без какого-либо принуждения, соответствует выражению «бесплатный слуга», поскольку такой индивид не сторонится мирских забот и никогда не впадает в уныние от многообразия страдания или грехов живых существ.

Все личностные проявления будущего бодхисаттвы вполне свободны от аффекта гордыни, в них преобладает смиренная готовность выполнить любую работу и безропотно сносить все оскорбления (АКБ, IV. 108).

Характеризуя деятельность, ведущую к появлению признаков бодхисаттвы, Васубандху указывает, что будущий бодхи-

саттва рождается только на Джамбудвипе, поскольку жителям этого континента присущ высокий интеллект, а деятельность будущего бодхисаттвы именно и требует высочайших интеллектуальных способностей. Тот, кому предстоит стать бодхитсаттвой, начинает свою деятельность в присутствии Учителя, и сознательные мотивы его действий обусловлены размышлением, а не слушанием или практикой йогического сосредоточения. Важно отметить, что срок деятельности будущего бодхисаттвы весьма велик, это сто кальп, вмещающих не одно рождение (АКБ, IV, 109).

Особый интерес представляет вопрос о так называемых добродетелях бодхисаттвы — парамитах. Васубандху отмечает, что слово «парамита» вообще-то толкуется как достижение другого берега, но его строгое терминологическое значение — достижение собственных запредельных совершенств. Императив реализации парамит таков: бодхисаттва из сострадания отдает все, вплоть до собственного глаза или костного мозга, не ожидая каких-либо выгод для себя.

Специфические парамиты терпения и добродетели должны практиковаться бодхисаттвой даже в тот момент, когда ему отрубают конечности, хотя он сам как живое существо еще не отрешился полностью от желаний и не отвратился от мира.

Парамита ревностности требует от бодхисаттвы неустанного благого проявления однонаправленной энергии.

Парамиты мудрости и сосредоточения могут быть реализованы только в канун просветления, и состояние сосредоточенного сознания, практикуемое бодхисаттвой, именуется «алмазоподобным» (АКБ, IV, 111–112).

То, что Васубандху отдельно останавливается на определении парамит в их кармическом аспекте, обусловлено его стремлением не замыкаться в пределах чисто абхидхармистской проблематики, а подчеркивать при каждом удобном случае единство буддизма как религиозно-идеологического движения. Границы хинаянского и махаянского религиозных идеалов весьма условны — ведь Учитель в своей земной жизни был и Архатом, и Бодхисаттвой.

* * *

Васубандху дает лаконичное разъяснение пяти критериев, позволяющих оценить степень тяжести безнравственного деяния. Первый критерий именуется «последствие» и предполагает необходимость рассматривать действие в единстве

с содеянным прежде. Второй носит название «поле» и предполагает оценку того поля качеств, относительно которого и производится действие. Третий критерий именуется «основа». Он связан с рассмотрением пути деятельности как такового. Напомним, что пути деятельности отчетливо классифицированы, что и позволяет вынести адекватное суждение относительно степени тяжести основного, «корневого», действия. Четвертый критерий касается рассмотрения тех телесных и вербальных действий, которые непосредственно связаны с путем деятельности. Здесь упор делается прежде всего на действия подготовительные, именно поэтому данный критерий и обозначается термином «подготовка». И наконец, пятый критерий направлен на анализ ментального импульса-побуждения, поскольку путь деятельности устанавливается исключительно благодаря ментальному действию. Соответственно этому пятый критерий называется «намерение». Васубандху определяет намерение как решимость действовать, отчетливо сформулированную словесно («Мне следует действовать так-то и так-то; я не буду поступать так-то и так-то»).

Таким образом, кармическое следствие оказывается самым решительным образом обусловленным со стороны ментального действия. Бессознательный мотив, доминирующий в концептуальной проблематике психоанализа XX века, совершенно не занимал абхидхармистских теоретиков, ибо отказ от безнравственности мог быть лишь осознанным актом. Только сознательное усилие, причем усилие, вербально оформленное и неуклонно проводимое в повседневной практике, могло поставить заслон перед деятельностью, мотивированной аффектами.

Разумеется, абхидхармистские теоретики не рассматривали бессознательное так, как это делали психоаналитики. Однако косвенно эпифеномен бессознательного представлен в идее аффективной одержимости сознания. Так, сознание, все содержание которого исчерпывается алчным стремлением к воровству, в строгом смысле едва ли может быть названо сознанием, ибо оно полностью затоплено аффектом. И тем не менее в этом состоянии одержимости индивид продолжает пользоваться своим интеллектом, формулируя воровской замысел, планируя использовать хитрость или силовые приемы. Иными словами, формально сознание функционирует, но в то же время оно катастрофическим образом аффективно загрязнено.

Одновременно с этим буддийское учение о благих и неблагих корнях указывает на два прямо противоположных способа ориентации сознания и, соответственно, на два направления деятельности (нравственное и безнравственное). Буддийские теоретики не ставят вопрос о природе человека, ибо человек — это лишь одна из форм существования сознания. Будучи связанным с человеческой формой рождения, сознание может проявлять себя как неблагое, т. е. продуцировать деятельность, мотивированную алчностью, ненавистью и невежеством.

Неблагое сознание, находясь под влиянием аффектов, функционирует, по сути дела, в режиме бессознательной мотивации. Но этот факт недоступен сознанию именно в силу его невежества. Невежество — это не только ложные воззрения, не только дефектный гнозис, но это прежде всего аффективное упорство в своих заблуждениях. И тем не менее корни благого присутствуют, спорадически определяя мотивы действий.

Таким образом, вся та область, которая в современной научной психологии определяется как бессознательное, рассматривалась буддистами в качестве аффективной составляющей сознательной мотивации. Проповедь Дхармы, призывавшая адепта к отказу от аффектов, к очищению сознания, была направлена на отвержение всей той совокупности мотивационных импульсов, которые превращают сознание в покорное и тупое орудие влечений. Выбирая путь практики благих дхарм, буддийский адепт тем самым сосредотачивал свое сознание на ежемоментном наблюдении собственной психической жизни, и постепенно свет сознания озарял наислабейшие, не осознанные ранее аффективные проявления.

Примат рационального в абхидхармистской концепции вовсе не означал исключения из сферы ее рассмотрения всего того, что в истории европейской мысли принято называть иррациональным. Аффективность интерпретировалась как неизбежная болезнь сознания, пребывающего в сансаре. Аффекты «притекающие», «наплывающие» и, наконец, «затопляющие» и есть страдание как проявление этой тотальной болезни сознания.

Немаловажно отметить, что корни неблагого представляют собой два полярно ориентированных влечения — алчность как жажда жизни и наслаждения чувственными объектами,

и ненависть как разрушительное влечение, а также невежество, радикально препятствующее осознанию причинно обусловленного потока психосоматической жизни как он есть. В мифологозированной форме все три эти аффекта представлены в описании момента зачатия (АКБ, III, 15). Промежуточное существо (гандхарва) в момент соития будущих отца и матери устремляется в материнское лоно в замутненном неведением состоянии сознания, испытывая страстное влечение к матери (если речь идет о мужском поле будущего ребенка) и ненависть к отцу[10].

По сути дела, это не что иное, как модель того комплекса аффективных представлений, который во фрейдистском психоанализе получил название эдипова комплекса. А поскольку буддийские теоретики считали рождением именно момент зачатия, то можно сделать вывод, что согласно их представлениям данная аффективная триада (страстное влечение, ненависть и неведение) актуализируются именно в момент соединения четырех нематериальных групп с материнским субстратом (нама-рупа). При этом корни благого (не-алчность, не-ненависть, не-невежество) с необходимостью присутствуют в индивидуальном причинно обусловленном потоке дхарм, ибо обрести человеческое рождение при отсеченных корнях благого невозможно.

ДОСТОЙНОЕ ДЕЙСТВИЕ: ДАЯНИЕ И ДОБРОДЕТЕЛЬ

Соблюдение предписаний Пратимокши, рассмотренных выше, представляет собой в жизни последователя Дхармы процесс непрерывного самоконтроля, осознанного воздержания от безнравственности как modus vivendi. Но наряду с этим существует и позитивный аспект выражения буддийских религиозных убеждений, который сводится к практике достойного действия. Как мы помним, благие пути деятельности есть контрдвойники неблагих, поскольку практика благих путей деятельности создает прочный заслон для безнравственности. Так, убийству как неблагому пути противостоит отказ убивать даже ради спасения собственной жизни. Достойное действие есть нечто иное, хотя и оно рассматривается в качестве пути деятельности.

[10] Если пол будущего ребенка женский, то страстное влечение направлено на отца, а ненависть — на мать.

Васубандху указывает на три аспекта достойного действия, которые включают, во-первых, собственно достоинство, ибо результат такого действия желанен в религиозном отношении, а вовсе не порицаем; во-вторых, это собственно действие (по своей внутренней дхармической природе); и наконец, в-третьих, совершение достойного действия есть объект мотивации.

Достойное действие состоит либо в акте даяния, либо в добродетели. Достойное действие реализуется как телесное и вербальное, но оно может быть осуществлено только благодаря благому ментальному импульсу-побуждению. С достойным действием всегда сосуществуют дхармы, имеющие желанный, т. е. достойный в религиозном отношении, результат. Это — вера, энергия, памятование, сосредоточение, различающее постижение (мудрость). Иными словами, достойное действие, имеющее своим объектом даяние или добродетель, неизменно сопряжено с практикой благих дхарм.

Вайбхашики указывали также на другое значение термина «достойное действие» — достойная практика, объектом которой выступают даяние, добродетель и созерцание, ибо цель достойной практики состоит в реализации этих трех (АКБ, IV, 112).

Что такое даяние как объект достойного действия? Васубандху определяет даяние следующим образом: «То, вследствие чего нечто дается в дар» (АКБ, IV, 113). Данное определение заставляет нас задуматься о тех мотивах, которые и приводят к акту передачи чего-либо в дар. Речь идет о дхармах сознания, побуждающих такие телесные и вербальные действия, которые опосредованы почитанием и желанием принести пользу.

Это благие группы, говорит Васубандху, сопровождающие благое состояние сознания в момент передачи чего-либо в дар. А это, в свою очередь, означает, что даяние как достойное действие свободно от аффектов, т. е. даяние — это моментальная пропедевтика нирваны, доступная даже для необразованного мирянина.

Согласно канонической традиции, достойное действие, состоящее в даянии, порождает кармический плод великого наслаждения.

Что такое желание принести пользу как непременный спутник даяния?

Прежде всего даяние может быть рассмотрено в аспекте пользы для самого донатора: благородный, но еще не освободившийся от желаний буддийский адепт приносит дар храму

или святилищу; тем самым обретается благое кармическое следствие. Этот тип даяния вайбхашики называли даянием с пользой только для себя.

Если дар приносит Благородная буддийская личность, свободная от желаний, и адресует этот дар другим живым существам, то необходимо иметь в виду, что такой благородный донатор не может обрести личную пользу от даяния, ибо он пребывает вне связи с той сферой существования, где дар способен принести пользу донатору. В данном случае имеет место только польза для других.

Если же дар другим живым существам приносит обычный человек, не свободный от желаний или освободившийся от них, то польза есть и для донатора, и для других.

Однако возможен и четвертый случай: Благородная буддийская личность, полностью освободившаяся от желаний, приносит дар храму или святилищу. Как указывалось выше, такой благородный донатор не может обрести пользу от даяния для себя лично. Но нет в этом смысле и пользы для поля благородных качеств, знаками которого и являются храм и святилище, ибо поле это совершенно. Итак, дар Благородного, освободившегося от желаний, приносимый храму или святилищу, вовсе не чреват пользой ни для него, ни для других, но этот дар есть выражение благодарности и глубокого уважения (АКБ, IV, 114).

Чем же обусловлено превосходное качество даяния? Васубандху указывает три фактора: превосходство донатора, превосходство дара и превосходство поля добродетельных качеств.

Если донатор обладает верой, добродетелью и просвещенностью в Дхарме, то в результате совершения достойного действия (даяния) такой донатор обретает незаурядность, отличие от других. У превосходного донатора и дар становится превосходным, обусловливая такое же кармическое качество плода.

Превосходный донатор полностью свободен от наислабейших проявлений лицемерия, что всегда вызывает в других истинное уважение. Превосходный донатор, совершая акт дарения, никогда не пользуется услугами посредников. Он соблюдает выбор должного времени, а это, в свою очередь, означает, что его ментальный импульс-побуждение к совершению достойного действия не угасает, только что возникнув, и благое намерение обладает высокой степенью устойчивос-

ти. Его действия, связанные с принесением дара, никогда не причиняют ущерба другим живым существам.

Каноническая традиция, выдвигая эти четыре критерия, указывает, что донатор, действия которого удовлетворяют данным критериям, обретает уже в настоящем рождении четыре свойства незаурядности. Члены буддийской общины начинают относиться к нему с возрастающим уважением. Уделом такого донатора становятся высшие наслаждения, не связанные с черным злом аффектов. Он имеет возможность отдаться этим наслаждениям в удобное время. И наконец, предметы его наслаждения не могут быть похищены грабителями или разрушены стихиями.

Отметим, что четыре критерия действий превосходного донатора и четыре обретаемые им свойства объединены принципом специфического подобия, что характерно для так называемого естественно-вытекающего кармического следствия.

В рамках канонической традиции превосходство дара осмыслялось как совершенство цвета и формы, запаха, вкуса и осязаемых свойств. Это не означало, однако, что все совершенства должны быть представлены одновременно и в одном предмете.

Каноническая апология акта дарения ярко проявляется в следующем принципе: подношение превосходного дара в буквальном смысле преображает и самого донатора. Так, совершенство цвета и формы дара делает внешний облик донатора привлекательным для зрения. Совершенство благоухания дара способствует обретению славы. Совершенство вкуса сообщает донатору свойство быть сладостным, приятным в общении с другими. Совершенство осязаемых свойств дара делает тело донатора гладким, изящным; такой донатор во все времена года испытывает лишь приятные ощущения, связанные с телом. Это последнее свойство подразумевает идеальную способность осязательной индрии донатора приспосабливаться к условиям окружающей среды (напомним, что осязательная индрия локализована в кожном покрове индивида: «гладкое тело» подразумевает совершенство кожного покрова).

Превосходство поля добродетельных качеств определяется формой рождения того, кому адресовано даяние: чем хуже форма рождения адресата даяния, тем более значительным становится кармическое следствие достойного действия.

Преподнося дар существу, имеющему низкую форму рождения, донатор проявляет добродетельные качества более высокого порядка. Если, например, дар адресован рожденному среди животных, благое кармическое следствие такого действия, говорит Васубандху, стократно превышает сам дар.

Превосходство поля добродетельных качеств обусловлено и мерой страдания, в которое погружен адресат даяния в момент поднесения ему материальных предметов. Добродетельные качества дарителя возрастают, если дар адресован холерному больному или прокаженному, или тому, кто ухаживает за больными, ежедневно рискуя заразиться. Дар, поднесенный в холодное время года, также способствует возрастанию добродетельных качеств дарителя.

Добродетельные качества поля возрастают в момент поднесения дара человеку добродетельному. А поэтому превосходство поля зависит и от почтительного служения донатора своим благодетелям, матери, отцу и другим. Такое ежедневное и неуклонное служение безусловно относится к разряду достойного действия.

* * *

Что позволяет определить благое или неблагое качество ментального импульса-побуждения, от которого в конечном счете и зависит путь деятельности донатора?

В этой связи Васубандху, опираясь на канонические тексты, перечисляет восемь видов даров. Первым в списке числится дар тому, кто находится рядом, т. е. первому подошедшему. Состояние сознания, обусловливающее акт дарения в этом случае, весьма слабо опосредовано пониманием религиозной пользы даяния и мотивом почитания.

Далее следует дар, подносимый «из опасения»: некто, понимая, что вещь или пища близки к состоянию негодности, преподносит эти обесценившиеся предметы в качестве дара, надеясь совершить достойное деяние, не входя в расходы[11].

Третий вид дара — это преподнесение отдарков, весьма характерный элемент архаической традиционной культуры. Обмен подарками в традиционных социумах являлся нормати-

[11] В русской православной культуре мотив подобного недостойного дарения выражается поговоркой: «Возьми, небоже, что нам негоже» — дать нищему и убогому то, что утратило свою полезность для владельца.

ным ритуалом и, разумеется, не мог быть признан буддийской догматикой в качестве специфического достойного действия.

Четвертый вид дара фиксирует желание получить отдарок — «Чтобы он мне дал».

Затем следуют три вида даров, также совершающихся в соответствии с небуддийскими традициями: «Потому что мои предки и мои родители давали»; дар, имеющий целью обретение жизни на небе (сварга); дар ради обретения славы.

Только восьмым в этом списке числится дар, признаваемый в качестве достойного действия буддийскими теоретиками — это дар для «украшения сознания». Он полностью свободен от каких-либо прагматических или ритуальных мотивирующих импульсов, характерных для семи вышеперечисленных видов даров, и относится к категории высшего дара (АКБ, IV, 117).

Васубандху, говоря о высших дарах, называет среди них материальный дар, который преподносит Благородный, отбросивший все желания, такому же, как он, освобожденному. Таков же дар Бодхисаттвы для блага всех живых существ. Но если индивид, несвободный от желаний, преподносит только ради украшения сознания дар такому же, как он, несвободному, то в этом случае также имеет место превосходное достойное действие.

Очень высоким благим статусом обладают даяния, осуществляемые в адрес продвинутых буддийских монахов. «Неизмеримый благой плод», говорит Васубандху, возникает в результате подношения дара «тому, кто обрел плод вступления в поток», однако «дар вступившему в поток по своему следствию еще более неизмерим» (АКБ, IV, 117).

В качестве «безмерных» рассматривались абхидхармистами благие следствия даров, преподносимым обычными людьми («неблагородными») матери, отцу, инфекционному больному, проповеднику Дхармы и Бодхисаттве в последнем рождении.

«Бодхисаттва в последнем рождении» означает последнее человеческое существование накануне ухода в Совершенную Нирвану. Таким образом, все те обычные люди, которые подносили дары Бхагавану при его жизни, обрели «безмерный» кармический плод своих действий.

Проповедник Дхармы относится к разряду благодетелей подобно отцу и матери, ибо он выступает в роли «духовного друга», помогающего живым существам прозреть, проливает

свет на достойное и недостойное. Васубандху характеризует деятельность буддийского проповедника словами: «Он выполняет работу Будды» (АКБ, IV, 118). Такое определение устанавливает линию непрерывной преемственности проповеди Дхармы от Бхагавана к наставникам более поздних времен[12].

* * *

Что же такое религиозная заслуга в контексте идеи достойного действия?

Вообще говоря, религиозная заслуга ведет к продвижению буддийского адепта по пути Дхармы. Абхидхармисты полагали, что все религиозные заслуги можно разделить на два вида. Во-первых, это заслуга, обусловленная отвержением мирской жизни и возникающая благодаря одному лишь отвержению. Таким образом, данный тип заслуги возникает в момент принятия монашеских обетов. Такая постановка вопроса уже сама по себе исключает довольно распространенное в европейской культуре мнение, что накопление религиозных заслуг есть удел буддистов-мирян, а монахи, особенно ученые, в своей религиозной практике идут иным путем. Уже тот факт, что, пройдя долгий срок послушания, шраманера трижды заявляет сангхе свое желание сделаться монахом, т. е. отвергнуть мирскую жизнь, есть не что иное, как заслуга.

Во-вторых, религиозная заслуга возникает в связи с использованием дара другими, т. е. этот тип заслуги обусловлен даянием, адресованным другим живым существам.

Но в связи с этой дихотомией религиозных заслуг возникает вопрос: к какому типу религиозной заслуги относится акт подношения храму или святилищу — ведь поднесенный дар никем не используется? Вайбхашики определяли подношение дара чайтье (святилищу) как заслугу, относящуюся к первому типу, т. е. обусловленную отвержением мирской жизни. Они полагали, что сущность религиозной заслуги, обретаемая в результате поднесения даров, не может определяться только фактором пользы этих даров для других. Практика йогического сосредоточения на запредельных свойствах и прочих парамитах, а также на истинных воззрениях рассматривалась вайбхашиками в качестве высшей религиозной заслуги. Именно поэтому дар чайтье, будучи даянием совершенному полю

[12] Типологически это соответствует принципу апостольского рукоположения в христианстве: в ритуале хиротонии современный православный священник обретает харизму Основателя Церкви.

добродетельных качеств, и причисляется вайбхашиками к религиозной заслуге, связанной с отвержением мирской жизни.

Углубляя это рассуждение, Васубандху говорит, что монах, практикующий сосредоточение на парамитах, обретает религиозную заслугу благодаря силе благого сознания, но при этом заслуга не может рассматриваться в аспекте пользы для других.

Подобно такому монаху, почтительный донатор, принося бескорыстный дар чайтье, испытывает чувство безраздельной преданности к давно ушедшему Воплощению Добродетелей — Будде Бхагавану. Религиозная заслуга возникает в данном случае благодаря соответствующему состоянию сознания.

Абхидхармистская концепция природы религиозной заслуги, чрезвычайно сильно акцентировавшая вопрос о состоянии сознания, вовсе не исключает значения материальных подношений и культовых действий. Безраздельная преданность Бхагавану, которой проникнуто сознание донатора, выполняет функцию именно того ментального импульса-побуждения, благодаря которому акт подношения материальных предметов и совершения культовых действий становится еще более возвышенным. Подношения и культовые действия, вдохновляемые преданностью Бхагавану, ведут к многократному увеличению религиозной заслуги. И это ее возрастание обусловлено не только благим состоянием сознания, но и проявленным действием, которое сопровождается актуализацией непроявленного коррелята в индивидуальном потоке дхарм донатора.

И вайбхашики, и саутрантики были солидарны в том, что подношение даров чайтьям и связанные с актом подношения культовые действия есть «благое семя, брошенное в благое поле». Но даже если благое семя даяния попадает в дурное поле, то оно приносит достойный результат.

Так, даяние, совершенное с намерением принести пользу другим, но адресованное полю дурных качеств (так бывает, если адресат даяния глубоко укоренен в безнравственности), «восходит желанным плодом». Васубандху, однако, с мягким юмором замечает в этой связи, что по причине дурного поля благое семя может принести легковесный плод (АКБ, IV, 121).

* * *

Достойное действие как добродетель определяется в концепции вайбхашиков негативным способом: добродетель — это отказ от порочности. К области порочного относится вся совокупность неблагих действий, а действие, как мы помним,

принадлежит группе материи. Именно поэтому природа порочности интерпретировалась вайбхашиками как неблагая материя, а вовсе не как неблагое сознание. Неблагое сознание — это сознание, загрязненное притоком аффектов, т. е. сознание обычного человека, не очищенное специальной религиозной практикой. Неблагое сознание — это сознание страдающее, а не порочное, ибо порочными могут быть лишь действия, провоцируемые аффективной одержимостью.

Процесс отвержения порочности, т. е. процесс отказа от неблагой материи, имеет два аспекта. Во-первых, это проявленное действие, благодаря которому и наступает отказ от всего порочного. Во-вторых, это дхарма непроявленного действия, возникающая в индивидуальном потоке и реально препятствующая совершению безнравственных деяний. Такова позиция вайбхашиков.

Однако существует и более широкое понимание добродетели как отвержения всего того, что было отвергнуто Учителем. Безусловно, отвергая безнравственность, Бхагаван отказался и от того, что само по себе безнравственным не является, например, от привычки есть в неположенное время — как только возникнет малейшее желание поесть. Это отказ от потакания себе в мелочах.

Вайбхашики и эту расширительную концепцию добродетели рассматривали с точки зрения своей теории проявленного действия и его непроявленного коррелята. Отказ от всего, что было отвергнуто Учителем, осуществленный в форме проявленного действия и сопровождаемый непроявленным коррелятом, есть добродетель, ибо безнравственность возникает и в результате самопотачек и несоблюдения установленных предписаний (АКБ, IV, 122).

Отдельно абхидхармистские теоретики рассматривали чистую добродетель, свободную от притока аффектов. Согласно канонической традиции чистая добродетель характеризуется четырьмя качествами: она не затронута безнравственностью, не обусловлена причинами безнравственности; она опирается на противоположность безнравственности; полное успокоение сознания также служит ее опорой.

То, что чистая добродетель никоим образом не опосредована безнравственностью, ясно само по себе, ибо чистая добродетель свободна от аффективных предрасположенностей. Незатронутость чистой добродетели причинами безнравственности означает абсолютную свободу сознания и, соответственно,

ментального импульса-побуждения от алчности и других базовых и вторичных аффектов. Чистая добродетель опирается на практику памятования, и именно поэтому она основана на том, что противоположно безнравственности. Но почему основой чистоты добродетели выступает полное успокоение сознания — ведь под основой мы привыкли подразумевать некий фундамент, с которого все начинается, а успокоение сознания — это та вершина, к которой стремится буддийский адепт?

Нирвана — тот маяк, ориентируясь на который продвинутый буддист только и может практиковать чистую добродетель. Уже в момент слушания первой буддийской проповеди тот, кому лишь предстоит принять обеты мирянина, на мгновение прозревает состояние нирваны, осознавая, в какую пучину страдания погружено сознание живых существ. Принимая убежище в Будде, Дхарме и Сангхе, он тем самым признает нирвану фундаментом своего дальнейшего существования. Именно поэтому практика чистой добродетели имеет своей опорой сознание, в котором угас даже еле слышный шепот аффектов (АКБ, IV, 123).

Знатоки Винаи утверждали, что чистая добродетель обусловлена пятью причинами: незагрязненностью аффектами основных путей деятельности; чистотой того, что их дополняет (т. е. подготовительных и завершающих действий); неподверженностью влечениям к чувственным наслаждениям, к стяжательству и насилию; постоянством памятования; направленностью к нирване. Таким образом, в их трактовке чистая добродетель напрямую корреспондирует с общим определением добродетели как отказом от «порочной материи».

Автор «Энциклопедии Абхидхармы» указывает также, что некоторые буддийские теоретики предпочитают рассматривать понятие добродетели в качестве четырехальтернативной типологии. Такая типология, во-первых, выявляет добродетель, обусловленную страхом. Данному типу добродетели соответствует поведение тех членов буддийской общины, которые соблюдают дисциплину Пратимокши, опасаясь утратить средства к существованию, предоставляемые сангхой. Сюда же причисляется добродетельное поведение тех, кто боится общественного осуждения, отрицательных санкций со стороны общины или соблюдает дисциплину Пратимокши во избежание дурной формы рождения.

Второй тип добродетели проистекает из корыстного интереса: соблюдение обетов Пратимокши обусловлено в этом случае стремлением к благополучию, жаждой тех наслаждений и почестей, которыми обычно окружен достойный член сангхи.

Третий тип данной типологии — добродетель, полностью соответствующая факторам просветления. Ее практикуют те последователи Дхармы, кто укоренен в истинных воззрениях и чья единственная цель — освобождение.

И наконец, четвертый тип добродетели — это чистая добродетель, свободная от притока аффектов.

Как можно видеть, два первых типа — добродетель из страха и добродетель из корыстного интереса — имеют низменную природу относительно буддийских духовных ценностей. Хотя адепты, практикующие добродетель подобного рода, и не совершают безнравственных проявленных действий, мотивы их поведения свидетельствуют о весьма поверхностной укорененности в дисциплине Пратимокши.

Что касается третьего и четвертого типов добродетели, то ими охватывается вся шкала буддийской достойной практики. Так, добродетель, соответствующая факторам просветления, неизменно сопряжена с развитием благой концентрации сознания, т. е. с практикой дхарм, обладающих природой йогического сосредоточения и сосуществующих с ними. Практика этих дхарм насыщает непрерывный поток сознания благотворным свойством дхьяны — подобно тому как зерна сезама пропитываются благоуханием цветов (АКБ, IV, 123).

Кармический плод добродетели, говорит Васубандху, «это небесная форма существования», т. е. рождение в божественных сферах психокосма. Хотя и кармический плод даяния может быть таким же, но для добродетели он более характерен.

Добродетель как неукоснительная практика приводит последователя Дхармы к разъединению с аффектами, но, как правило, разъединение с аффектами выступает прямой целью разъединения с аффектами.

* * *

Даяние как достойное действие отнюдь не обязательно предполагает передачу в дар материальных предметов. Особый вид даяния — это даяние нематериальное. Оно представляет собой проповедь сутр и других разделов буддийского канона.

Васубандху указывает, что проповедь канона может быть должным образом осуществлена только благодаря незагрязненному намерению. Если монах желает проповедовать Слово Будды, то его ментальный импульс-побуждение должен быть свободен от таких аффектов, как алчность, жажда почестей и славы. Если эти аффекты опосредуют мотивацию к проповеди, то такой неблагой проповедник утрачивает религиозные заслуги, накопленные им прежде. Превратное изложение Дхармы также ведет к полной утрате религиозных заслуг.

Достойное действие всегда опосредовано, как указывает Васубандху, возникновением религиозного блага. Согласно автору «Энциклопедии Абхидхармы», такое благо может быть связано с религиозной заслугой, нирваной и проникновением.

Благо, связанное с проникновением, обусловлено аспектами йогической практики, и специальному рассмотрению этого вопроса посвящен восьмой раздел Энциклопедии — «Самапатти-нирдеша» (Учение о йогическом сосредоточении).

Заслуга есть желанный плод. Он может быть обретен только в том случае, если последователь Дхармы неуклонно практикует достойные действия, опосредованные возникновением блага. Именно благо и порождает тот желанный плод, который именуется религиозной заслугой.

Благо, связанное с нирваной, освобождением, возникает в момент слушания проповеди Дхармы. Васубандху подчеркивает, что возникновение блага освобождения есть наличный факт, доступный внешнему наблюдению. Человек внимает словам достойного проповедника, «объясняющего ему всю боль и страдания бесконечного круговорота рождений и смертей», совершенство нирваны, иллюзорность «Я», и заливается слезами, волоски на его теле подымаются. Именно эти психосоматические признаки и свидетельствуют о возникновении блага освобождения: благие корни актуализировались и началось формирование установки сознания на обретение нирваны (АКБ, IV, 124).

ЛИТЕРАТУРА

ИСТОЧНИКИ

АД 1959. — Abhidharmadīpa with Vibhāṣāprabhāvrtti. Critically edited by P. S. Jaini. Tibetan Sanskrit Works Series. Vol. IV. Patna, 1959.

АКБ 1967. — Abhidharmakoša-bhāsya of Vasubandhu. Edited by P. Pradhan. Tibetan Sanskrit Works Series. Vol. VIII. Patna, 1967.

АКК 1946. — Abhidharmakoša-bhāsya of Vasubandhu. Edited by G. V. Gokhale. — JBBRAS. New Series. Vol. 22. Bombay, 1946.

ПСП 1956. — Pancaskandhaprakarana of Vasubandhu. Edited by Shanti Bhiksu Sastri. IHQ. Vol. XXXII. № 4. 1956.

ПБх 1971. — Prašastapādabhāsya with the Commentary Kiranavali of Udayānācarya. Edited by J. S. Jetly. Baroda, 1971.

СДПС 1953. — Saddharma-pundarika-sūtra. Edited by N. Dutt. Bibliotheca Indica. Calcutta, 1953.

СН 1884 – 1904. — Samyutta Nikāya. Edited L. Feer. Vol. I – VI. PTS. L., 1884 – 1904.

ССШ 1975. — Satyasiddhiśāstra of Harivarman. Vol. I. Sanskrit Text. Gaekwad's Oriental Series, № 159. Baroda, 1975.

ШС 1897 – 1902. — Šiksāsamuccay. A Compendium of Buddhistic teaching, compiled by Šāntideva chiefly from earlier Mahayana-sūtras. Edited C. Bendall. BB. St.-Petersbourg, 1897 – 1902.

САКВ 1932 – 1936. — Sphutārtha Abhidharmakošavyākhyā by Yašomitra. Edited by U. Wogihara. Tokyo, 1932 – 1936.

САКВ 1918. — Sphutartha Abhidharmakošavyākhyā. The work of Yašomitra. First košasthana. Edited by S. Levi and Th. Stcherbatsky. BB XXI. 1918.

ТД 1897. — Tarka-dīpika. Athalye G. V. The Tarka-sangraha of Annambhatta. Bombay Sanskrit Series, 55. Bombay, 1897.

TTC 1926. — Tattvasanghraha of Šantaraksita with the Commentary of Kamalašila. Vol. I – II. Edited by Krishnamacharya. Gaekwad's Oriental Series. Nos. 30 – 31. Baroda, 1926.
КП 1926. — Kāšyapaparivarta. A Mahāyānasutra of the Ratnakūta Class. Edited in the original sanskrit, in tibetan and in chinese by A. von Stael-Holstein. Shanghai, 1926.
ЛА 1926. — Lankāvatārasūtra. Edited by B. Nanjio. Kyoto, 1926.
ЛП 1977. — La Lokapannatti. — Eugene Denis. La Lokapannatti et les Idees Cosmologiques du Bouddhisme Ancien. Tomes I – II. Paris-Lille, 1977.
МВБ 1964. — Madhyāntavibhāga-bhāsya. Edited by G. Nagao. Tokyo, 1964.
МПС 1950 – 1951. — Mahāparinirvānasūtra. Vol. I – III. Ed. E. Waldschmidt. Akademie-Verlag. Berlin, 1950 – 1951.
МСА 1907. — Mahāyānasūtrālamkāra. Edite par S. Levi. Tome I — Texte. P., 1907.
МН 1889. — Majjhima Nikāya. Edited V. Trenkner and R. Chalmers. Vol. I – III. PTS. L., 1888 – 1889.
МВр 1903. — Mūlamādhyamakakārikās (Mādhyamikasūtrās) de Nāgārjuna avec la Prasannapadā Commentaire de Candrakīrti. Publie par L. de la Vallee Poussin. BB IV. St.-Petersbourg, 1903.
НМ 1938. — Nyāyamanjari by Jayanta Bhatta. Edited by Pandit S. S. Šukla. Kaši Sanskrit Series. Benares, 1938.
НС 1939. — Nyāya-sūtras, edited with Vatsyāyana's Commentary. Poona, 1939.
НВТТ 1931. — Nyāyavārttika-tatpāryatīkā. Vol. I – II. Calcutta Sanskrit Series. Calcutta, 1931, 1944.
АС 1950. — Abhidharmasamuccaya of Asanga. Edited by P. Pradhan. Visva-Bharati Studies, 12. Šantiniketan, 1950.
АН 1885 – 1900. — Anguttara Nikāya. Edited R. Morris and E. Hardy. Vol. I – V. PTS. L., 1885 – 1900.
АтС 1897. — Atthasalīnī. Edited E. Müller. PTS. L., 1897.
БхП 1840 – 1847. — Bhāgavata-purana. Traduit et publie par E. Burnouf. T. 1 – 3. P., 1840 – 1847.
БА 1900 – 1914 — Bodhicaryāvatāra. Edition du texte avec le commentaire (janjika) de Prajnākaramati par L. de la Vallee Poussin. Bibliotheca Indica. Nos. 983, 1031, 1090, 1126, 1139, 1305, 1399. Calcutta, 1901 – 1914.
БА 1960. — Bodhicaryāvatāra with the Commentary of Prajnākaramati. Edited by P. L. Vaidya. Buddhist Sanskrit Texts. Vol. XII. Darbhanga, 1960.
ДС 1885. — Dhammasangani. Edited E. Müller. L., 1885.
ДС 1942. — Dhammasangani. Edited P. V. Bapat and R. D. Vadekar. Poona, 1942.
ДН 1889 – 1911. — Dīgha Nikāya. Edited T. W. Rhys Davids and J. E. Carpenter. Vol. I – III. PTS. L., 1889 – 1911.
ДА 1886. — Divyāvadāna. Edited B. Cowell and R. E. Neil. Cambridge, 1886.

ГМ 1939. — Gilgit Manuscripts. Vol. I. Edited by N. Dutt. Srinagar, 1939.
ДжП 1955. — Jnānaprasthānašāstra by Kāryāyanīputra. Edited and translated by S. B. Šāstri. Vol. I. Šāntiniketan, 1955.
В 1904. — Vibhanga. Edited C. A. Rhys Davids. PTS. L., 1904.
ВМС 1925. — Vijnaptimātrātasiddhi. Deux Traites de Vasubandhu: Vimšatikā et Trimšika avec le Commentaire de Sthiramati. Original sanskrit publie par S. Levi. I Partie — Texte. P., 1925.
ВВМС 1964. — Vimšatikā vijnaptimātratāsiddhi rnam par rig pa tsam du grub pa ni shu pa. Edited by A. Sastri. Namgyal Institute of Tibetology. Gangtok, Sikkim, 1964.
ВМ 1940. — Visuddhimagga of Buddhaghosha. Edited D. Kosambi. Bombay, 1940.
АК (тиб.) 1917. — Тибетский перевод Abhidharmakošakarikah и Abhidharmakošabhasyam сочинений Васубандху. Издал Ф. И. Щербатской. ВВ XX. Выпуск I — Пг., 1917. Выпуск II — Leningrad, 1930.
ТТ (1558). — А-пи-та-мо-цзюй-шэ-лунь. Taishō Shinshū Daizokyō. T. 29. N: 1558. Tokyō, 1962.
ТТ (1559). — А-пи-та-мо-цзюй-шэ-цзэ-лунь. Taishō Shinshū Daizokyō. T. 29. N: 1559. Tokyō, 1962.
АХ 1975. — Abhidharmahrdaya. The Essence of Metaphysics. Translated Charles Willemen. Brussels, 1975.
АК (фр.) — L'Abhidharmakoša de Vasubandhu. Traduit et annote par L. de la Vallee Poussin. Chapitres 1 – 9. Tomes I – VI. P., — Louvain, 1923 – 1931.
АС (фр.) — Le Compendium de la Super Doctrine (Philosophie) (Abhidharma-samuccaya) d'Asanga. Traduit et annote par W. Rahula. P., 1971.
ДА 1937. — Documents d'Abhidharma. Traduit et annote par L. de la Vallee Poussin. MCB., Vol. V. Bruxelles, 1937.
Э 1920 – 1921. — The Expositor (Atthasālinī). Vol. I – II. Translated by Maung Tin. PTS. L., 1920 – 1921.
ДжОЛ 1959. — sGam-po-pa. Jewel Ornament of Liberation. Translated by H. V. Guenter. L., 1959.
ХБ 1931 – 1932. — History of Buddhism (Chos — 'byun) by Bu-ston. Parts I – II. Translated E. Obermiller. Heidelberg, 1931 – 1932.
МВ 1936. — Madhyānta-Vibhanga. Discourse on discrimination between middle and extremes ascribed to Bodhisatva Maitreya and Sthiramati. Translated by Th. Stcherbatsky. BB XXX. Leningrad, 1936.
ПК 1915. — Points of Controversy (Katthavātthu). Translated S. Z. Aung and C. A. P. Rhys Davids. PTS. L., 1915.
ССШ(п) 1978. — Satyasiddhišāstra of Harivarman. Vol. II. English Translation by N. Aiyswami Sastri. Gaekwad's Oriental Series, N. 165. Baroda, 1978.

СГВА 1938. — La Somme du Grand Vehicule d'Asanga (Mahāyânasamgraha), I – II. Traduit par E. Lamotte. Louvain, 1938.
ТХБ 1970. — Taranatha's History of Buddhism in India. Translated from Tibetan by Lama Chimpa and Alaka Chattopaghyaya. Simla, 1970.
ТГВСН 1949 – 1980. — Le traite de la Grand Vertu de Sagesse de Nāgārjuna (Mahāprājnaparamitāšāstra), I – V. Louvain, 1949 – 1980.
ВМС(п) 1928 – 1929. — Vijnaptimātratāsiddhi. La Siddhi de Hinan-Tsang. Traduit par L. de la Valle Pousin. Tomes I – II. P., 1928 – 1929.
ББХ 1961. — Bibliography of Buddhism by S. Hanayama. Tokiō, 1961.
БХСГ 1953. — Buddhist Hybrid Sanskrit and Grammar. F. Edgerton. New Haven, 1953.
ЭБ 1961 – 1972. — Encyclopaedia of Buddhism. Vol. I – III. Ceylon Government Press, 1961 – 1972.
ЭИФ 1970. — Encyclopaedia of Indian Philosophies by K. H. Potter. New Delhi, 1970.
ЭРЭ 1908 – 1921. — Encyclopaedia of Religion and Ethics. Edited by J. Hastings. Vol. I – XII. Edinburgh, 1908 – 1921.
ХГ 1931. — Hōbōgirin. Fasc. Annexe: Tables du Taishō Issokyō. Tokyō, 1931.
ХГ 1967. — Hōbōgirin. Fasc. 4. P., — Tokyō, 1967.
МХВТ 1916 – 1925. — Mahāvyutpatti. Edited by R. Sakaki. Kyoto, 1916 – 1925.
ЭА 1990. — Васубандху. Энциклопедия Абхидхармы. Раздел первый: Анализ по классам элементов. Перевод с санскрита, комментарий, историко-философское исследование В. И. Рудого. М., 1990.
ЭА 1994. — Васубандху. Энциклопедия Абхидхармы. Раздел третий: Учение о мире. Перевод с санскрита, введение, комментарий, историко-философское исследование Е. П. Островской и В. И. Рудого. М., 1990.

ИССЛЕДОВАНИЯ

Бонгард-Левин Г. М., Ильин Г. Ф. Древняя Индия. Исторический очерк. М., 1969.
Бонгард-Левин Г. М. Древнеиндийская цивилизация. М., 1980.
Буддизм: проблемы истории, культуры, современности. М., 1990.
Буддийский взгляд на мир. Редакторы-составители Е. П. Островская и В. И. Рудой. СПб., 1994.
Васильев В. П. Буддизм, его догматы, история и литература. Т. 1 – 3. СПб., 1857 – 1869.
Васильев В. П. Религии Востока: конфуцианство, буддизм и даосизм. СПб., 1873.
Васильев В. П. Заметки по буддизму. СПб., 1887.
Востриков А. И. Тибетская историческая литература. М., 1962.

Гунтан Данби Донме. Обучение методу исследования текстов сутр и тантр. Введение, перевод с тибетского и монгольского языков, исследование Е. А. Островской-младшей. М., 1997.
Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. М., 1984.
Гуревич А. Я. Дух и материя: Об амбивалентности повседневной средневековой религиозности // Культура и общественная мысль. М., 1988.
Джиоев О. И. О некоторых типических постановках проблемы смысла жизни в истории философии // Вопросы философии. 1981. № 6.
Ермаков М. Е. Мир китайского буддизма. СПб., 1994.
Ермакова Т. В. Буддийский мир глазами российских исследователей XIX – первой трети XX в. (Россия и сопредельные страны). СПб., 1998.
Жоль К. К. Сравнительный анализ индийского логико-философского наследия. Киев, 1981.
Ильин Г. Ф. Религии древней Индии. М., 1959.
Инголлс Д. Г. Х. Введение в индийскую логику Навья-Ньяя. М., 1975.
Индийская культура и буддизм. М., 1972.
История и культура Центральной Азии. М., 1983.
Катенина Т. Е., Рудой В. И. Языкознание в древней Индии // История лингвистических учений. Древний мир. Л., 1980.
Конрад Н. И. Запад и Восток. М., 1972.
Конрад Н. И. О Федоре Ипполитовиче Щербатском // Индийская культура и буддизм. М., 1972.
Корнев В. И. Буддизм и его роль в общественной жизни стран Азии. М., 1983.
Крапивина Р. Н. Соднам Цземо. Дверь, ведущая в Учение. СПб., 1994.
Культура и общественная мысль. М., 1988.
Кычанов Е. И., Савицкий Л. С. Люди и боги страны снегов. М., 1975.
Лысенко В. Г. Атомизм вайшешиков и атомизм Демокрита // Древняя Индия. М., 1982.
Лысенко В. Г. «Философия природы» в Индии: атомизм школы вайшешика. М., 1986.
Лысенко В. Г. Философия пространства и времени в Индии: школа Вайшешика // Рационалистическая традиция и современность. Индия. М., 1988.
Минаев И. П. Буддизм. Исследования и материалы. Т. 1. Вып. 1 – 2. СПб., 1887.
Островская-младшая Е. А. Буддийский эпистемологический идеал yathabhutam // Буддизм в переводах. Вып. 2. СПб., 1993.
Островская-младшая Е. А. О двух функциональных уровнях буддийской тантры // Тезисы докладов Второй научной конференции «Дальневосточный буддизм. История, философия, психология». СПб., 1993.

Островская-младшая Е. А. Хеваджратантра // Восток. 1996. № 2.
Островская-младшая Е. А. Буддийский университет в духовной культуре средневекового Тибета // Восток. 1997. № 1.
Островская-младшая Е. А. Веберовская концепция буддизма // Тезисы докладов и выступлений Второй Международной конференции «Грани культуры». СПб., 1997.
Пубаев Р. Е. Пагсам Джонсан. История и хронология Тибета. Новосибирск, 1991.
Рационалистическая традиция и современность. Индия. М., 1988.
Розенберг О. О. Проблемы буддийской философии. Пг., 1918.
Розенберг О. О. О миросозерцании современного буддизма на Дальнем Востоке. Пг., 1919.
Розенберг О. О. Введение в изучение буддизма по японским и китайским источникам. Ч. I. Свод лексикографического материала. Токио, 1916.
Розенберг О. О. Труды по буддизму. М., 1991.
Рудой В. И. К методологии интерпретации буддийских философских текстов // Актуальные проблемы философской и общественной мысли зарубежного Востока. Душанбе, 1983.
Рудой В. И. К реконструкции матрик (числовых терминологических списков) Абхидхармы // История и культура Центральной Азии. М., 1983.
Рудой В. И. Трансрегиональное исследование буддизма // Тезисы Всесоюзной буддологической конференции. М., 1987.
Рудой В. И. Отечественная историко-философская школа в буддологии // Буддизм: проблемы истории, культуры, современности. М., 1990.
Рудой В. И. Проблемные буддологические исследования в ЛО ИВ АН СССР // Буддизм: проблемы истории, культуры, современности. М., 1990.
Рудой В. И., Островская Е. П., Островский А. Б. и др. Основы буддийского мировоззрения. М., 1994.
Семенцов В. С. Бхагавадгита в традиции и в современной научной критике. М., 1985.
Семенцов В. С. Проблемы интерпретации брахманической прозы. М., 1981.
Философия стран Азии и Африки: Проблемы новейшей историографии. М., 1988.
Хуэй-цзяо. Жизнеописания достойных монахов (Гао сэн чжуань). Пер. с китайского, исследование, комментарий и указатели М. Е. Ермакова. Т. 1 (Раздел 1: Переводчики). М., 1991.
Чаттопадхьяя Д. Живое и мертвое в индийской философии. М., 1981.
Щербатской Ф. И. Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. Ч. I – II. СПб., 1903, 1909.
Щербатской Ф. И. Избранные труды по буддизму. М., 1988.
Banerjee A. C. Sarvāstivāda Literature. Calcutta, 1957.

Bechert H., Gombrich R. (eds). The World of Buddhism. Buddhist Monks and Nuns in Society and Culture. L., 1984.
Deel S. The Life of Hiuen-Tsiang. L., 1914.
Beyer S. The Cult of Tārā. Magic and Ritual in Tibet. California, 1975.
Chatterjee A. K. The Yogācāra Idealism. Varanasi, 1962.
Chaudhury S. Analytical Study of the Abhidharmacosa. Calcutta, 1983.
Ch'en K. S. Buddhism in China. A Historical Survey. Princeton, 1964.
Ch'en K. The Chinese Transformation of Buddhism. Princeton, 1973.
Conze E. The Prajnāpāramitā literature. The Hague, 1960.
Conze E. (tr.) The Large Sutra of Perfect Wisdom. Madison — L., 1961.
Conze E. Buddhist Thought in India. L., 1962.
Conze E. Buddhism. Its Essence and Development. L., 1963.
Conze E. Thirty Years of Buddhist Studies. Oxford, 1968.
Conze E. Materials for a Dictionary of the Prajnaparamita Literature. Tokio, 1973.
Dasgupta S. History of Indian Philosophy. Vol. I – V. Cambridge, 1961 – 1963.
Davies M. A Scientist Looks at Buddhism. Sussex, England, 1990.
Dayal Har. The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature. Delhi, 1975.
Dutt N. Early History of the Spread of Buddhism and the Buddhist Schools. L., 1925.
Dutt N. Aspects of Mahāyāna Buddhism and Its Relation to Hīnyāna. L., 1930.
Eckel M. D. Monastic Buddhism. Calcutta, 1960.
Eckel M. D. Jnānagarbha's Commentary on the Distinction between the Two Truths. An Eighth Century Handbook of Mādhyamaka Philosophy. Albany, 1987.
Eimer H. A Source for the First Narthang Kanjur: Two Early Sa Skya pa Catalogues of the Tantra // Transmission of the Tibetan Canon. Wien, 1997. Vol. III.
Frauwallner E. Geschichte der insischen Philosophie. Salzburg, 1953 – 1956.
Frauwallner E. The Earliest Vinaya and the Beginnings of Buddhist Literature. Rome: Instituto italiano (Serie Orientale Roma, 8), 1956.
Frauwallner E. Die Philosophie des Buddhismus. Wien, 1956.
Frauwallner E. Abhidharma-Studien // WZKSA. Bands VII – VIII. Wien, 1963, 1964.
von Glasenapp H. Der Buddhismus — eine atteistische Religion. München, 1966.
Govinda Anagarika. The Psychological Attitude of Early Buddhist Philosophy. L., 1961.
Guenther H. V. Philosophy and Psychology in the Abhidharma. Lucknow, 1957.
Guenther H. V. Buddhist Philosophy in Theory and Practice. Baltimore — N. Y., 1972.

Guenter H., Kawamura L. Mind in Buddhist Phychology. Emeryville, 1975.
Halbfass W. On Being and What there is: Classical Vaišešika and the History of Indian Ontology. N. Y., 1992.
Hiriyanna M. The Essentials of Indian Philosophy. L., 1949.
Hiriyanna M. Philosophy of Values // The Cultural Heritage of India. Vol. III. Calcutta, 1953.
History and Culture of Indian people. Vol. III. The Classical Age. Bombay, 1954.
Horner I. B. Woman under Primitive Buddhism: Laywomen and Almswomen. L., 1930.
Jayatilleke K. N. Early Buddhist theory of Knowledge. L., 1963.
Jennings J. G. The Vedantic Buddhism of the Buddha. Oxford, 1947.
Johansson R. The Dynamic Psychology of Early Buddhism. L. and Malmц, 1979.
Kalupahana D. The Buddhist Concept of Time and Temporality // Philosophy East and West. Vol. XXIV. № 2. 1974.
Katz N. (ed.). Buddhist and Western Philosophy. N. Y., 1981.
Katz N. Buddhist Images of Human Perfection. New Delhi, 1982.
Katz N. Tibetan Hermeneutics and the Yana Controversy // Proceedings of the Csoma de Körös Symposium. Vol. 2. Wien, 1982.
Kloetzli R. Buddhist Cosmology. New Delhi, 1983.
Lamotte E. Histoire du Bouddhisme Indien. Louvain, 1958.
Masuda J. Origin and doctrines of early Buddhist Schools // Asia Major, II. 1925.
Murti T. R. The Central Philosophy of Buddhism. L., 1960.
Nanjo B. A Catalogue of the Chinese Translation of the Buddhist Tripitaka. Oxford, 1883.
Obermiller E. Bu-ston: History of Buddhism. P. 1 – 2. Heidelberg, 1931, 1932.
Obermiller E. The Doctrine of Prajnāpāramita // Acta Orientalia. Vol. XI. 1932.
Obermiller E. A Study of the Twenty Aspects of Šūnyatā // IHQ. Vol. IX. 1933.
Obermiller E. E. The term Šūnyata and its different interpretations // Journal of the Gteater India Society. Vol. 1, № 2. Calcutta, 1934.
Obermiller E. Analysis of the Abhisamayālamkāra. Fasc. 1 – 2. L., 1933 – 1936.
Oldenberg H. Aus dem alten Indien. Berlin, 1910.
Padmasiri de S. Buddhist and Freudian Psychology. Colombo, 1973.
Pye M. Skilful Means: A Concept in Mahayana Buddhism. L., 1978.
Robinson R. H. Early Madhyamica in India and China. Madison, 1967.
Ruegg D. S. The Study of Tibetan Philosophy and its Indian Sources // Proceedings of Csoma de Körös Memorial Symposium. Budapest, 1978.
Ruegg D. S. The Literature of the Mādhyamaka School of Philosophy in India. Wiesbaden, 1981.

Santina P. D. Madhyamaka Schools in India. A Study of the Madhyamaka Philosophy and of the Division of the System into the Prāsangika and Svātantrika Schools. Delhi/Varanasi, 1986.
Schumann H. W. Mahāyāna-Buddismus. Die zweite Drehung des Dharma-Rades. München. Diederichs, 1990.
Scripture of the Blossom of the Fine Dharma. Tr. from the Chinese of Kumarajiva by L. Hurvitz. N. Y., 1976.
Shaw M. Passionate Enlightenment: Women in Tantric Buddhism. Princeton, 1994.
Spiro M. E. Buddhism and Society. N. Y., 1982.
Stcherbatsky Th. The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word «Dharma». L., 1923.
Stcherbatsky Th. Buddhist Logic. Vol. I – II. Leningrad, 1930, 1932.
Takakusu J. The Essentials of Buddhist Philosophy. Honolulu, 1947.
Thomas E. The History of Buddhist Thought. L., 1953.
Transmission of the Tibetan Canon. Wien, 1997.
Walleser M. Die Secten des alten Buddhismus. Heidelberg, 1927.
Williams P. Mahāyāna Buddhism: the Doctrinal foundations. L.-N. Y., 1989.
Wright A. F. Buddhism in Chinese History. Stanford, 1959.
Ya Hanzhang. The Biographies of the Dalai Lamas. Beijing, 1991.
Yamakami S. Systems of Buddhist Thought. Calcutta, 1912.
Zürcher E. The Buddhist Conquest of China. The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China. Leiden, 1959.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Глава 1. Что такое постканоническая Абхидхарма 3

Глава 2. Анализ основ философии вайбхашики в «Энциклопедии Абхидхармы» Васубандху 31

Дхарма — центральное понятие буддийской философии 33

Исходный предмет абхидхармистской философии. Классификационные определения дхарм 41

Абхидхармистские представления о материи 55

Соотношение чувственного и интеллектуального уровней познания. Доктринальный и логико-дискурсивный аспекты тернарной классификации 67

Глава 3. Абхидхармистское учение о детерминантах психической деятельности 79

Детерминанты психической деятельности в свете классификации дхарм по группам и источникам сознания. Логико-дискурсивная интерпретация классификационных единиц 80

Классификация по классам элементов: детерминанты психической деятельности в неизмененных и измененных состояниях 93

Глава 4. Абхидхармистское учение о сознании 113

Источники логического познания 114

Концепция опор сознания 131

Глава 5. Факторы доминирования в психике 149

Глава 6. Место учения об аффектах в абхидхармистской теории сознания 181

Глава 7. Психокосм. Концепция неизменной соотнесенности сознания и сфер его существования 199

Сознание в трех космологических сферах существования 200

Промежуточное существование:
сознание на пути от смерти
к новому рождению 214
Закон причинно-зависимого возникновения 223
Дополнительный анализ
некоторых компонентов формулы
причинно-зависимого возникновения 242

Глава 8. Космологическая *типология сознания* 265
Абхидхармистский антикреационизм,
интерпретация космогонии 268
Боги-небожители 285
Неблагие формы существования 312

Глава 9. Сознание и метаистория 351
Абхидхармистский метаисторизм 352
Абхидхармистская концепция
имперской власти 367
Абхидхармистская метаисторическая интерпретация
циклической деградации человеческого сообщества 387

Глава 10. Карма: абхидхармистская теория человеческой деятельности. Анализ общих понятий 403

Глава 11. Нравственность в свете абхидхармистского учения о карме 429
Пратимокша — буддийская религиозная дисциплина 430
Неблагие пути деятельности 468
Достойное действие: даяние и добродетель 520

Литература 532
Источники 532
Исследования 535

Ермакова Т. В., Островская Е. П., Рудой В. И.
КЛАССИЧЕСКАЯ БУДДИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Генеральный директор *А. Л. Кноп*
Директор издательства *О. В. Смирнова*
Главный редактор *Ю. А. Сандулов*
Художественный редактор *С. Л. Шапиро*
Верстальщик *К. Н. Белькова*

ЛР № 065466 от 21.10.97
Гигиенический сертификат
78.10.07.952.Т.11666.01.99 от 19.01.99
выдан ЦГСЭН в СПб

Издательство «ЛАНЬ»
193029, Санкт-Петербург, пр. Елизарова, 1,
пр. Обуховской Обороны, 277
Тел. 265-00-88, 567-54-93, 267-13-68, 262-24-95,
267-27-92, 262-11-78. Факс 567-1445

e-mail: lan@lpbl.spb.ru, root @lanpbl.spb.ru
pbl@lpbl.spb.ru (издательский отдел)
trade@lpbl.spb.ru (торговый отдел)
post@lpbl.spb.ru (книга почтой)

Сдано в набор 20.11.98. Подписано в печать 10.02.99.
Формат 84×108 $^{1}/_{32}$. Гарнитура Таймс. Печать высокая.
Печ. л. 34. Тираж 3000 экз. Заказ № 1098.

Отпечатано с готовых диапозитивов в ГПП «Печатный Двор»
Государственного комитета РФ по печати.
197110, Санкт-Петербург, Чкаловский пр., 15.