



И
Н
Д
И
Я

КЛАССИЧЕСКИЕ БУДДИЙСКИЕ ПРАКТИКИ

ПУТЬ БЛАГОРОДНОЙ ЛИЧНОСТИ

Т. В. ЕРМАКОВА
Е. П. ОСТРОВСКАЯ





Т. В. Ермакова
Е. П. Островская

КЛАССИЧЕСКИЕ БУДДИЙСКИЕ ПРАКТИКИ

Путь благородной личности

Санкт-Петербург
Издательство «Азбука-классика»
«Петербургское Востоковедение»
2006

УДК 294.3(540)
ББК Э35-39(5Ид)4
Е 72

Ермакова Т. В., Островская Е. П.

Е 72 Классические буддийские практики: Путь благородной личности. — СПб.: «Азбука-классика»; «Петербургское Востоковедение», 2006. — 304 с. — («Мир Востока»).

ISBN 5-352-01561-0 (Азбука-классика)

ISBN 5-85803-293-9 (Петербургское Востоковедение)

Настоящая книга является тематическим продолжением работы «Классический буддизм», ранее опубликованной в настоящей серии. Опираясь на письменное наследие индийских учителей древности и раннего средневековья, на трактат великого буддийского мастера Васубандху (IV–V вв.) «Энциклопедия Абхидхармы» («Абхидхарма-коша»), авторы излагают основы и практическую сторону учения Будды Шакьямуни о вступлении в Нирвану — путь превращения «обычного человека» в Благородную личность, не подвластную страданию.

Книга «Классические буддийские практики» состоит из двух частей. Часть первая, которую мы в настоящее время представляем читателю, посвящена практике интуитивного постижения Благородных истин. В книге подробно изложена начальная стадия подвижничества — классические буддийские практики, приводящие «обычного человека» на Благородный путь интуитивного постижения реальности. Читателю откроются предназначение и сущность практик созерцания отвратительных объектов, цели и способы полного осознания процесса дыхания, специальные практики концентрации внимания и их роль в интуитивном постижении реальности. В свою очередь вторая часть будет посвящена высшим методам буддийской йоги, приводящим к Нирване.

© Т. В. Ермакова,
Е. П. Островская, 2005

© «Петербургское
Востоковедение», 2006

© «Азбука-классика», 2006

ISBN 5-85803-293-9

(Петербургское Востоковедение)

ISBN 5-352-01561-0

(Азбука-классика)



Зарегистрированная
торговая марка

Содержание

От авторов	7
Введение	9
Глава 1	
Психические способности — опора буддийского подвижничества	21
Факторы «высшего господства»	21
Роль психических способностей в отвержении сансары	34
Скажи смерти «нет»	49
Психические способности в космологическом измерении	58
Проявление психических способностей на различных этапах подвижничества	72
Формирование индивидуального набора психических способностей	80
Познающая материя	86
Благие явления сознания	90
Враги буддийского подвижничества	97
Любовь, почитание, избирательность и рефлексия	106
Глава 2	
«Все возникает в силу причин и условий»	111
Дхармы, не связанные с сознанием	111

Бессознательное сосредоточение и сосредоточение, останавливающее поток сознания	121
Причины и следствия	131
Обусловленность сознания	144
Глава 3	
Практики постепенного пути	159
От «вступления в поток» к «возвращению еще один раз»	159
«Невозвращающиеся»: разнообразие возможностей вступления в Нирвану	177
Практика комбинирования дхьяны и принципы диагностической типологии невозвращающихся .	191
В преддверии архатства: практика алмазоподобного сосредоточения	201
Архаты и обучающиеся Дхарме	208
Плоды монашества	218
Психотехнический смысл «трех поворотов колеса Дхармы»	224
Глава 4	
К совершенной вере	237
Различия между архатами и проблема неокончательного освобождения	237
Шесть семейств архатов	243
Диспут о возможности утраты архатства	255
«Герой, получивший сильнейший удар, все же держится на ногах»	268
Перспектива совершенства	278
Тридцать семь факторов Просветления	285
Элементы Просветления в подвижнических практиках	295
Совершенная вера и отвращение к мирскому . .	302
Список сокращений	311
Рекомендуемая литература	313

От авторов

Предлагаемая вниманию читателей книга посвящена основам буддийского подвижничества, разработанным мыслителями древней и раннесредневековой Индии. Она является тематическим продолжением нашей работы «Классический буддизм», опубликованной в настоящей серии.

Учение Будды Шакьямуни о вступлении в Нирвану, его психотехническая интерпретация в текстах постканонической традиции считаются среди большинства специалистов предметом слишком сложным и в силу этого едва ли способным увлечь современную читающую публику. Однако за последние пятнадцать лет в нашей стране вышли в свет академические переводы и исследования текстов, представляющих вершины буддийской религиозно-философской мысли, и они вызвали заинтересованный отклик не только в узком кругу ученых-востоковедов. Уважая потребность читателей в серьезном ознакомлении с буддизмом — одной из традиционных религий России, мы предприняли попытку осветить фундаментальные концепции буддийской антропологии, на которые опирается классическое учение о вступлении в Нирвану, и психотехнику подвижничества.

В основу книги положены исследования трактатов буддийской постканонической традиции, раз-

вернутые в Санкт-Петербургском филиале Института востоковедения РАН под руководством В. И. Рудого. Основываясь на письменном наследии индийских учителей древности и раннего средневековья, на творении великого буддийского мастера Васубандху (IV—V вв.) «Энциклопедия Абхидхармы» («Абхидхармакоша»), мы попытались рассказать о пути превращения «обычного человека» в Благородную личность, не подвластную страданию.

Пользуемся возможностью выразить глубокую благодарность нашему другу и учителю В. И. Рудому, прочитавшему рукопись этой книги и высказавшему важные для нас замечания.

Мы сердечно признательны руководителям издательства «Петербургское Востоковедение» О. И. Трофимовой и И. А. Алимову, всегда с вниманием относящимся к нашим исследованиям.

Введение

• Открытие пути в Нирвану

Буддизм (Дхарма) привычно осмысливается нами как религия. Именно таковым он и является для миллионов и миллионов людей, исповедующих это традиционное мировоззрение. Однако высшая цель Дхармы, указанная ее основателем Буддой Шакьямуни, состоит в обретении освобождения через познание. И только подвижники, всецело посвятившие себя этой цели, наследуют открытие, совершенное Бхагаваном Буддой в середине I тысячелетия н. э.

В чем же состояло открытие Победоносного? Он исследовал человеческую природу в поисках той вечной субстанции, которая именуется в текстах Упанишад *атманом* — душой, «личностью», «Я». Именно атман, как утверждали приверженцы брахманистского мировоззрения, существует реально — он, вечный и неизменный, проявляет себя в круговороте рождений, отбрасывая одни переходящие свойства и принимая другие. Круговорот рождений — лишь череда псевдоиндивидуальных личин, которые в силу кармической обусловленности принимают на себя эту истинно реальную вечную «личность». Но если это так, то где же в

глубинах индивидуальной телесной либо психической жизни сокрыто субстанциальное «Я»?

Бхагаван Будда исследовал прежде всего те аспекты индивидуального существования, ограниченного определенной продолжительностью жизни, которые обычно связываются с «Я» на уровне обыденного языка. Это тело («мое тело»), чувствительность — способность переживать удовольствие, страдание, безразличие, удовлетворенность или неудовлетворенность («мои чувствования») — и сознание («я сознаю», «мое сознание»).

Является ли «Я» признаком, присущим телу, собственным признаком тела? Телесность живых существ, как и неодушевленные предметы, — это материя, производная от четырех «великих элементов» — земли, воды, огня и ветра. Анализируя тело в аспекте его структуры, Бхагаван Будда указал на предельно малые неделимые единицы производной материи — атомы, представляющие собой неразложимые комбинации великих элементов. Тело — скопление атомов, и в этом состоит его собственный признак. А в скоплении атомов как таковом невозможно усмотреть никакого «Я» — такая «субстанция» в составе тела отсутствует.

Но, может быть, «Я» — собственный признак чувствительности? Однако чувствования, переживаемые в каждый конкретный момент времени, не вечны, преходящи. Абсурдность отождествления их с «Я» попросту выпирает наружу своей самоочевидностью. Собственный признак чувствований — быть опытом существования. И в этом признаке нет никакого «Я».

Остается предположить, что «Я» — собственный признак сознания. Но и это предположение

не подтверждается. Пристальное самонаблюдение позволяет установить, что бодрствующее сознание представляет собой непрерывную последовательность актов сознания, оно ежемоментно направлено на какой-либо объект и занято его осмыслением. О присутствии сознания свидетельствуют только его содержания — многообразие сознаваемых объектов. «Схватывание» объекта, его сознание — вот собственный признак сознания, где же здесь «Я»?

Но, может быть, «Я» — это некое общее свойство? Индивидуальное психосоматическое существование («жизнь», «рождение») имеет место благодаря карме — причинно-следственной закономерности, поддерживающей непрерывность круговорота рождений. Поскольку установлено, что ни тело, ни чувствительность, ни сознание не имеют такого собственного признака, как вечное субстанциальное «Я», не подверженное причинной обусловленности, необходимо рассматривать индивидуальное существование только как нацело причинно обусловленное. А все причинно обусловленное обладает четырьмя общими свойствами: возникновение, старение, длительность, непостоянство.

Таким образом, вера в существование атмана, вечной и неизменной «личности», субстанциального «Я» есть результат фанатической приверженности брахманистскому мировоззрению, опирающемуся на ведические тексты. «Я» — это не более чем словесная метафора, обозначающая индивидуальное существование, протекающее в границах одной жизни от рождения к смерти. Но эта метафора не может быть распространена на кру-

говорот рождений, ибо в высшей степени абсурдно говорить, например: «Я был в прошлом рождении бараном», если и в этом человеческом рождении никакое «Я» не существует реально.

Но почему же все-таки язык, которым пользуются люди, включает такие слова, как «Я», «мое», если «Я» реально не существует? Анализируя природу объектов внешнего по отношению к психике мира, Бхагаван Будда пришел к выводу о том, что язык, лексикон возник как результат договора, заключенного между людьми, конвенции, фиксирующей связь обозначения и обозначаемого, слова и объекта. Под эту конвенцию подпадают все те объекты, которые сотворены человеком либо составляют в качестве природных ландшафт его опыта. Подпадают под нее и все живые существа, рассматриваемые в качестве «персонажей» того спектакля, который с предельной серьезностью разыгрывается в каждый момент жизни, — брахманы, собаки, коровы, неприкасаемые изгои общества и т. п.

Насколько реальны все эти объекты, обозначаемые терминами обыденного языка? Нечто следует рассматривать в качестве абсолютно реального, если ментальный, умственный образ этого объекта не разрушается в процессе его интеллектуального анализа или физического рассечения на части. Так, если взглянуть на прекрасную вазу, в подробностях запечатлев в сознании ее образ, а затем разбить ее, то образ останется только в памяти, а восприятию предстанут лишь осколки, и именно они будут сознаваться как существующие в данный момент. И эти осколки, в свою очередь, можно истолочь в мельчайшую пыль, и тогда в

сознании возникнет образ керамической пыли, но не осколков и не вазы. Память о вазе сохранится как о не существующем более объекте.

Можно обратиться и к таким объектам, которые не подвержены рассечению на части — например молоко. Образ молока как нечто целостное сохраняется в сознании до тех пор, пока не вступает в действие анализ пытливого ума, желающего понять, из чего состоит молоко. Прodelав такой анализ, сознание уже оперирует образом состава молока — мысль о составе разрушила образ целостности.

Но в то же самое время существуют объекты, ментальные образы которых не уничтожаются ни при механическом их рассечении, ни в процессе интеллектуального анализа. Так, если рассматривать и вазу, и молоко лишь как материю, обладающую свойством видимого проявления, то ментальный образ материи, производной от великих элементов, не исчезает, сколько бы ни вздумалось измельчать осколки вазы (хоть до размера атомов) или изошряться в интеллектуальном анализе состава молока.

Аналогично можно рассуждать о чувствительности и сознании. Анализ чувствительности — будь то наслаждение, страдание и т. п. — приведет лишь к тому же самому изначальному образу: чувствительность — это опыт, распределенный по шкале «приятное—нейтральное—неприятное».

Анализ сознания также не способен уничтожить его образ: сознание — это акты сознания. Иначе говоря, материя и психика существуют в совершенно ином смысле, нежели все прочие объекты, обозначаемые условными наименованиями

обыденного языка. Материя и психика существуют в абсолютном смысле, поскольку ни практическая, ни интеллектуальная деятельность людей не способна изменить их собственные признаки или уничтожить ментальные образы этих признаков. Можно изрубить всю мебель в доме и перебить всю посуду, но собственный признак материи нельзя при этом уничтожить, и его образ будет сохраняться в нерушимости — материя есть то, чему свойственно проявление. Можно напиться до полного беспамятства, но собственный признак чувствительности — быть опытом существования — никуда не исчезнет, будет сохраняться и собственный признак сознания — сознание объектов, хотя это конкретное сознание и пребывает в сновидном состоянии.

Из сказанного следует, что любой объект, ментальный образ которого как реально существующего исчезает в момент механического разрушения объекта или в процессе интеллектуального анализа, должен рассматриваться как существующий не в абсолютном, а только в относительном смысле. В подобных объектах нет никакого собственного, только каждому из них присущего признака, который продолжал бы реально существовать после разрушения их целостного образа. Так, при разбиении вазы не обнаруживается некое неуничтожимое свойство «быть вазой» («вазовость»), а при анализе состава молока — свойство «быть молоком» («молочность»). Чувственное восприятие не обманывает людей, когда они видят вазу, и они не заблуждаются и не лгут, говоря, что она существует. Но восприятие не обманывает и тогда, когда люди видят, что ваза разби-

та, и они правы, констатируя факт, что она уже не существует. Не обманываются люди и тогда, когда умозаключают о составе жидкости, именуемой «молоком». Молоко существует в качестве того, что можно откусать, но при этом в организм поступают все те элементы, из которых оно состоит, а не «молочность», ибо такой субстанции нет в реальности. «Вазовость», «молочность» и т. п. — это понятия, существующие в познании, но не реальные сущности. Благодаря таким понятиям сознание и устанавливает связь между словами обыденного, общеупотребительного языка и единичными объектами, соответствующими этим понятиям. Лексикон, возникший благодаря конвенции, договору между людьми, выступает в роли фактора, формирующего познание, оформляющего его результаты словесно.

Но что представляет собой объект, обозначаемый местоимением «Я»? Так человек называет себя, подразумевая, что вся совокупность его индивидуальной психосоматической жизни имеет некоего хозяина, который сознает происходящее, испытывает по его поводу определенные чувствования, предпринимает действия.

Итак, в «Я» безусловно включено сознание. Оно «схватывает», сознает объект благодаря знанию лексикона и его связи с понятиями. Лексикон, словарь — формирующий фактор, а понятия — инструмент различения единичных объектов в процессе познания. Благодаря этому в сознании и формируются суждения типа «это — синее», «это — горшок» и т. п.

Кроме того, в «Я» включена и чувствительность, осуществляющая оценку информации по

шкале «приятное—нейтральное—неприятное». Но сама информация поступает от органов чувств — материальных по своей природе и способных давать сведения именно о материи — видимой, звучащей, обоняемой, обладающей вкусовой характеристикой, осязаемой.

Итак, образ объекта, обозначаемого словом «Я», в процессе анализа разрушается. Он разлагается на пять составляющих: материя, чувствительность, понятия, формирующие факторы, сознание. И это свидетельствует, что «Я» — всего лишь конвенциональное обозначение, привычная метафора. Из этого следует, что и слово «атман» как синоним «Я» также есть метафора, а не реальная сущность.

В брахманистском мировоззрении, опиравшемся на Упанишады, атман рассматривался как вечная субстанция. Живые существа в круговороте рождений — это лишь временные, меняющиеся формы проявления атмана, самотождественного, неизменного. Индивидуальное тело, чувствования, сознание — лишь временные свойства (*дхармы*), связанные с атманом в каждом из рождений, атман — носитель (*дхармин*) этих свойств. В момент телесной смерти живого существа атман отбрасывает одни свойства, чтобы в новом рождении обрести иные. Атман — вечное «Я», «личность», владелец дхарм, и они для него есть «мое».

Но, доказав нереальность «Я», Бхагаван Будда открыл тем самым, что реально существуют только дхармы. А это, в свою очередь, означало, что они не могут рассматриваться как «мое» — чьи-то свойства, признаки существования какого-то носителя этих свойств. Дхармы и есть носители своего

собственного признака. Круговорот рождений (*сансара*) — это безначальное взаимозависимое возникновение, поскольку все существующее во времени существует в силу причин и условий. Оно и подчинено четырем общим свойствам: возникновение, старение, длительность, непостоянство (т. е. подверженность разрушению). Бытие живого существа протекает во времени, а время складывается из предельно малых единиц — «моментов» (*кшана*). Именно в течение момента и обнаруживаются дхармы — элементарные причинно обусловленные состояния индивидуального потока психосоматической жизни. В зависимости от своего собственного признака они могут быть разделены на пять групп (*панча скандха*): материя, чувствительность, понятия, формирующие факторы, сознание. Эти пять групп причинно обусловленных дхарм, возникающих в непрерывной последовательности, и есть то, что в пределах одной жизни именуется «живым существом». Атманом пять групп могут быть названы только метафорически.

Однако, кроме причинно обусловленных дхарм, есть и нечто абсолютное. В момент сознания объектов внешнего мира их образы как бы переносятся в иное пространство — пространство психического опыта. В этом пространстве, называемом *акаша*, и функционирует сознание, разворачивается поток его конкретных содержаний. Акаша может быть образно названа «месторождением» сознания. К акаше не применимы понятия «прошлое», «настоящее», «будущее». Она не возникает, не стареет, не длится, не разрушается. Иными словами, акаша как дхарма причинно не обусловлена, она есть дхарма абсолютная.

Человек, одержимый фанатической верой в реальность «Я», полагает, что именно это «Я» и является субъектом страдания в круговороте рождений. Однако в реальности «страдают» только причинно обусловленные дхармы ввиду своей подверженности непостоянству. Факт рождения в чувственном мире предполагает наличие страстного влечения живого существа к объектам, сулящим опыт приятного переживания. Но в погоне за счастьем человек совершает осознанные действия, кармическим следствием которых выступает новое рождение в мире, где, в принципе, нельзя избежать соприкосновения с опытом страдания — голодом, жаждой, болезнями, старением и смертью. Поэтому именно страстное влечение и ответственно в конечном итоге за всю сумму того мучительного опыта, который сопряжен с существованием в сансаре.

Сознание, пребывающее в неведении, не различает, что именно существует в абсолютном смысле, а что — лишь в условном. Оно принимает объекты внешнего мира за абсолютно реальные, в то время как реальны лишь дхармы, а реальность объектов относительна. В силу неведения сознание приписывает объектам свойства вызывать желания и определенные аффективные реакции — быть любимыми, ненавистными и т. п. Но если бы объекты обладали таким свойством, то и святые, отрешившись от мира, не были бы свободны от страстного влечения к ним. Таким образом, неведение ведет за собой проявление всех прочих аффектов, выступающих в роли побудительных мотивов к деятельности.

Действия, мотивированные аффектами (страстью, отвращением, гордыней и т. п.), с неизбеж-

ностью ведут к созреванию кармического следствия, к череде новых рождений в мире страдания.

Бхагаван Будда открыл, что именно афффекты и удерживают сознание в круговороте рождений, направляя его поток к новому существованию. Афффекты «прилипают» к причинно обусловленным дхармам, загрязняя процесс восприятия и сознания. Именно они и мешают сознанию видеть реальность как она есть, т. е. видеть сансару как непрерывную последовательность причинно обусловленных дхарм, непостоянных, бессубстанциальных (безличных), страдающих. Афффекты затмевают сознание, не позволяя ему узреть круговорот рождений как взаимозависимое возникновение, подчиненное кармической закономерности.

Но если устранить приток афффектов, искоренить их, то тем самым исчезнет причина, удерживающая поток сознания в круговороте рождений, т. е. страдание прекратится. Таким образом, победа над страданием состоит не в погоне за вечным счастьем, ибо ничего вечного в сансаре нет. Победа над страданием — это разъединение с дхармами, загрязненными притоком афффектов. Такое разъединение может быть достигнуто, как открыл Бхагаван Будда в акте просветления, двумя способами: посредством знания и посредством устранения условий, обеспечивающих приток афффектов. Последнее становится возможным благодаря йогическому созерцанию — сосредоточению сознания на обретенном знании. Знание дхармической природы реальности, подобно остро наточенному ножу, отсекает афффекты, а сосредоточение сознания исключает условия их возникновения в будущем. Два способа разъединения с аффлекта-

ми Бхагаван назвал «двумя прекращениями», поскольку благодаря этому прекращается развертывание непрерывной последовательности причинно обусловленных дхарм, загрязненных притоком аффектов. «Два прекращения» — это абсолютные дхармы, как и акаша.

Итак, победа над страданием — это путь из сансары к Нирване. Вступление в Нирвану сопряжено с обретением знания: аффекты уничтожены и они никогда впредь не возникнут.

Именно это открытие Бхагавана Будды и нашло свое отражение в четырех тезисах, получивших название «Благородных истин»: все есть страдание (т.е. все причинно обусловленные дхармы страдают); у страдания есть причина (это аффекты); страдание может быть устранено (т.е. аффекты могут быть уничтожены); есть путь устранения страдания — это уничтожение аффектов.

Буддийское религиозное подвижничество, направленное на практическое познание Благородных истин, предполагало последовательное прохождение трех важнейших этапов: слушание наставлений в Истинах; рациональное размышление об услышанном; собственно буддийская йога: интуитивное постижение природы реальности, дополняемое опытом созерцания. Интуитивное постижение именовалось практикой видения Истин.

Буддийский подвижник, таким образом, должен был пройти курс теоретической подготовки, основанный на философской интерпретации учения Бхагавана Будды, преподанного им в форме проповедей и бесед. Они и были зафиксированы письменно последователями Бхагавана в первом и втором разделах Трипитаки — буддийского ка-

нонического комплекса. Третий раздел канона — Абхидхарма-питака — содержал трактаты, излагающие философское истолкование основных понятий учения. Изучение канонической Абхидхармы являлось необходимым компонентом религиозного подвижничества.

Излагая классическую версию буддийских практик, мы опирались на их теоретическое обоснование в традиции постканонической Абхидхармы, содержащее буддийскую религиозную антропологию (учение об аффектах), и структуру самих практик. В данном контексте представляется необходимым привлечь внимание читателя к этапам становления абхидхармистской традиции.

• Слово Будды в канонической Абхидхарме

Абхидхармистская мыслительная традиция существовала на Южноазиатском 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 ею.

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, известного как Палийский канон, и санскритского канона (сохранившегося только в китайских и — частично —

тибетских переводах) позволили реконструировать процесс возникновения абхидхармистской тенденции.

Анализ текстов первого раздела буддийского канона обнаруживает в ряде сутр тенденцию к объединению и классификации (а в отдельных случаях и к интерпретации) основных положений Учения. Некоторые из этих сутр представляют не прямые слова Учителя (*будда-вачана*), а их толкование его главными последователями на основании списка основных положений, предложенного, согласно ортодоксальной традиции, самим Буддой. Списки такого рода содержат перечни основных 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* (*матрика*), 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. Множество понятий, рассеянных по различным беседам и наставлениям, не представляло в явном виде целостную систему. Запоминание этих понятий, не говоря уже об их истолковании, было связано с большими трудностями. Наиболее простой и целесообразной формой сохранения и запомина-

ния 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 абхидхармики 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», входящей в состав Дигханикаи 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», которая воспроизводится затем с некоторыми добавлениями в собственно абхидхармистских текстах.

Особое значение для реконструкции ранней Абхидхармы представляют те списки, которые включают основные категории и понятия, охватывающие систему раннего буддизма полностью.

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 открывается с середины III в. до н. э., когда начинают создаваться фундаментальные трактаты, собрание которых и образует Абхидхарма-питаку — каноническую Абхидхарму. Этот этап завершается в I в. н. э., ко времени предположительной письменной фиксации буддийского канонического комплекса.

Факт ее канонизации свидетельствует об исходном стремлении 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 Маудгальяны. Более поздние канонические трактаты приписываются Васумитре и Катьяянипутре, жившим спустя несколько веков после ухода Будды в паринирвану. 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 Маудгальяна умерли еще до паринирваны. Но канонический абхидхармистский трактат «Сангити-парьяя», авторство которого поздней-

шая традиция закрепляла за Шарипутрой, представляет собой детальную разработку матрик «Сангити-суттанты» из «Дир-гха-Агамы» (пал. «Диг-ханикаи»), 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 восходит к прямым ученикам 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. Теоретическое умозрение этой школы оказало сильнейшее влияние на другие школы, включая большинство школ Махаяны. Как видно уже из первого названия школы — Сарвастивада, ее фундаментальной посылкой была концепция «сарвам асти» («все, т. е. все дхармы, обладают реальным бытием»). На основании этой методологической идеи и развивалась в высшей степени рационалистическая и детализированная система представлений о неизменной соотнесенности сознания с космическими сферами его существования. Сис-

тематическая полнота умозрения Сарвастивады и послужила 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 ее форпостом стал Кашмир. Начиная с этого периода кашмирские буддисты стали называться *абхидхармистами* (*абхидхармика*), а сарвастивадины Гандхары получили название *пашчатъя* («находящиеся от Кашмира к западу»). Позднее влияние Сарвастивады охватило Центральную и Среднюю Азию, Тибет, Китай и Японию, а на юго-востоке через Бирму и Индокитай оно 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. Различные субтрадиции Сарвастивады приписывают каждый из семи трактатов определенному автору. Однако существуют некоторые расхождения между китайской версией, зафиксированной Сюань-цзаном, и санскритской и тибетской версиями в передаче Яшомитры, Таранатхи и Будона:

«Сангити-парьяя»: китайская версия — автор Шарипутра, санскритская и тибетская — Махакауштхила;

«Дхармаскандха»: китайская версия — автор Маудгальяяна, санскритская и тибетская — Шарипутра;

«Праджняпти»: китайская версия — автор Катъяна, санскритская и тибетская — Маудгальяна;

«Виджнянакая»: все версии — автор Дэвашарман;

«Дхатукая»: китайская версия — автор Васумитра, санскритская и тибетская — Пурна;

«Пракарана»: все версии — автор Васумитра;

«Джнянапрастхана»: все версии — автор Катъянипутра.

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

Важно отметить, что создание первых трех трактатов приписывалось прямым ученикам Будды — Шарипутре, Маудгальяне, Махакауштхиле или Катъяне, которых традиция относит к категории шраваков, т. е. адептов, непосредственно слышавших наставления Будды. Даже если они и не были действительными авторами этих канонических текстов, ранняя Абхидхарма развивалась на основе метода изложения Учения, практиковавшегося этими шраваками. Они обладали статусом компетентных интерпретаторов матричных списков и, будучи «знатоками Абхидхармы», владели исходной парадигмой абхидхармистского философствования.

В ранний период истории канонической литературы термином *абхидхарма* обозначался метод наставления, т. е. изложение сутры как иллюстра-

ции Дхармы (буддийского Учения) 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, не похожим 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» Дигханикаи. 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 собой набор важнейших концептуальных положений раннего буддизма в той форме, в какой они зафиксированы в Агамах. Этот абхидхармистский текст включает определение пяти предписаний для мирян, четырех составных элементов, образующих первую стадию вступления на Путь, 4 типа совершенной веры, а также вопросы касающиеся практики поведения и совершенствования монахов — полноправных членов буддий-

ской общины (*сангхи*): это плоды религиозной жизни, сверхобычное знание, правильное усилие, 4 основы риддхических (сверхобычных) способностей, 4 вида реализации внимания, Благородные истины, Восьмеричный благородный путь, созерцание, виды безграничного созерцания, факторы Просветления. Кроме того, здесь же интерпретируются базовые категории 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 видам 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 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 Маудгальяны: реальным бытием обладают только те элементарные состояния потока психосоматической жизни (дхармы), которые имеют место в настоящий момент времени, а будущие и прошедшие дхармы не есть реальность. Этот тезис был заимствован школой махасангхиков, а впоследствии и саутрантиками. 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 дхарм во времени. Отметим, что 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 субстанциональной души представляют смысловое ядро философии Сарвастивады, трактат «Виджнянакая», в котором делается особый упор на эти концепции, может рассматриваться как теоретический фундамент этой школы. Однако их обоснование в целом требовало более строгой и детальной разработки, что и было сделано в последующих трактатах канонической Абхидхармы.

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

«Дхатукая» (в обратном переводе с китайского — «Дхату-кая-пада-шастра»), второй абхидхармистский трактат среднего периода, рассматривает в отличие от «Виджнянакая» не сознание как таковое, а конкретные 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 «Дхатукаи» среднего периода, так и «Пракараны» позднего периода приписывается Васумитре, между двумя этими текстами лежит целая полоса исторического развития и усложнения методики ин-

терпретации. Одни и те же проблемы рассматриваются в них совершенно по-разному. «Дхатукая» вводит ряд новых проблем и предлагает их решение. «Пракарана» реинтерпретирует их и вводит альтернативные разработки. 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 *асанскрита* (причинно необусловленные, т. е. абсолютные, дхармы). В определенном смысле эта пятичленная классификация послужила источником всех последующих рационалистических построений, характеризующих классическую Абхидхарму в целом.

До создания текста «Пракараны» все дхармы в буддийской догматике классифицировались по пяти группам (*скандха*), двенадцати источникам сознания (*аятана*) и восемнадцати классам элементов (*дхату*). Данные классификации, получившие распространение еще в период раннего буддизма, были подчинены доктринально ограниченной цели — показать, что все причинно обусловленные дхармы непостоянны во времени, невечны (*анитья*), подвержены страданию (*дуккха*), т. е. ведут к новому рождению, и ни одна из них 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 недостаточными, поскольку

ку их преимущественный психологизм не удовлетворял философской задаче построения целостной картины мироздания. Пятичленная категориальная классификация дхарм, предложенная в «Пракарана-паде», как раз и имела целью устранение указанного 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 пяти предписаний для мирян до двенадцатичленной формулы взаимозависимого возникновения. Один из разделов трактата посвящен характеристике аффектов (*клеша*) и аффективных предрасположенностей (*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 *пада-шастра* (букв. «трактаты, представляющие ноги Учения»). Его создание приписывается Катьяянипутре, который, согласно буддийской традиции, жил в третьем веке после ухода

Будды в паринирвану. «Джнянапрастхана» («Изложение истинного знания») получил широкую известность благодаря монументальному комментарию «Абхидхарма-махавибхаша-шаstra», составленному, по преданию, архатами Кашмира в период расцвета Кушанского государства при Канишке.

Трактат состоит из восьми глав. Каждая глава представляет собой 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 III—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 абхидхармистской, мыслительной традиции, совпавшего с пиком бескомпромиссной полемики буддийских школ со школами ортодоксального брахманизма. В этом напряженном диспутальном противостоянии 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.

**• «Абхидхармакоша» Васубандху —
энциклопедия буддийского подвижничества**

Обращаясь непосредственно к предмету настоящей книги, необходимо сказать, что концепция буддийских практик, приводящих к Нирване, изложена нами на основе одного из самых значительных памятников буддийской философской мысли — трактата «Энциклопедия Абхидхармы» («Абхидхармакоша»). Этот трактат, датируемый IV—V вв. н. э., создан крупнейшим абхидхармистским теоретиком и систематизатором Васубандху. «Энциклопедия Абхидхармы» — подлинная сокровищница 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, учитель Васубандху вошел в традицию под именем Второго Будды. Созданный им трактат вполне соответ-

вует этому высочайшему духовному статусу — в «Энциклопедии Абхидхармы» с исчерпывающей полнотой изложения и теоретической строгостью анализа представлены основные концепции, обусловившие дальнейшее развитие буддийской мысли в Центральной Азии 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 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 центральноазиатская (тибетская) 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 дальневос-

точной и центральноазиатской традиций, обусловленная, в частности, и различиями национальных менталитетов, создает иллюзию отсутствия смыслового единства в буддизме. Однако буддизм, будучи единственной мировой религией, которая возникла в рамках индоевропейской общности (христианство и ислам генетически связаны с ближневосточными этносами), в процессе своего распространения на Дальний Восток и в Центральную Азию не претерпел внутреннего идейного расщепления 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.

Судьба «Энциклопедии Абхидхармы» в Тибете 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.), а затем Сюань-цзаном (VII в. н. э.), причем последовательность этих переводов запечатлела два этапа укоренения буддизма на Дальнем Востоке. Перевод Парамартхи зафиксировал ту стадию интерпретации буддийского понятийно-терминологического аппарата средствами китайской культурной традиции, которая предшествовала реформе Сюань-цзана. Для данной стадии была характерна множественность лексических интерпретаций философской терминологии, поскольку каждая из переводческих школ развивала свой способ 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 своеобразный отпечаток на семантику исходного (индийского) мировоззренческого материала.

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 и, соответственно, специальная лексика отсутствовала.

Тибетские лотсавы-переводчики создали совершенно особый формальный язык для передачи буддийской 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 лите-

ратуре представлено 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 Дж. 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 Пурушапуре (ныне — г. Пешавар, Пакистан), в семье брахмана Каушики. К ней принадлежал и учитель 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 вайбхашиками 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» («Вибхашу») — сводный комментарий на трактаты третьего раздела канона, разработанный их кашмирскими единомышленниками. «Махавибхаша» выполнял роль программного документа школы Сарваствивада, 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. Наставник Буддхамитра из Кашмира, учивший Васубандху, участвовал в диспуте с прославленным санкхьяйком 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 и последователей Бхагавана.

Ученики Сюань-цзана — Фу-гуан и Фа-Бао (VII в.) — излагают, однако, эволюцию теорети-

ческих воззрений Васубандху несколько иначе и связывают свою версию с историей создания основного произведения Васубандху — «Энциклопедии Абхидхармы». Васубандху, согласно этой версии, изначально принадлежал к Саутрантике. Желая изучить «Махавибхашу» с целью последующей критики, он отправился в Кашмир, где, воспользовавшись псевдонимом, сделался учеником вайбхашика Скандхилы, знатока «Махавибхашы». 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 «Махавибхашы». Согласно версии учеников Сюань-цзана, каждая лекция Васубандху завершалась стихотворным афоризмом (*карикой*), где в легкой для запоминания форме обобщалось содержание разобранной темы. По завершении курса лекций Васубандху объединил эти карикеты в одном тексте под названием «Абхидхармакоша-карика». Этот комpendиум, включавший 600 карикет, представлял собой полный конспект системы воззрений кашмирских вайбхашиков.

Позднее Васубандху составляет к этому тексту автокомментарий (в жанре *бхашьи*), где подвергает критике ряд концепций Вайбхашики с позиций Саутрантики. «Абхидхармакоша-карика» в совокупности с автокомментарием («Абхидхармакоша-бхашья») и образуют текст «Энциклопедии Абхидхармы», в котором с исчерпывающей полнотой изложены результаты всего предшествующего развития 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 стремился жестко 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 индийских корифеев буддийской учености обладатель титула Второго Будды, по-видимому, сознательно избегал схоластического размежевания, подчеркивая тем самым принципиальное единство мировоззрения.

«Энциклопедия Абхидхармы» состоит из восьми разделов:

I раздел — «Анализ по классам элементов». В нем излагается сумма представлений о человеческой природе как потоке дхарм — элементарных моментальных состояний — и рассматриваются три первые абхидхармистские классификации дхарм — по пяти группам, двенадцати источникам сознания и восемнадцати классам элементов.

II раздел — «Учение о факторах доминирования в психике». Он посвящен анализу психических способностей, а также причин и условий, благодаря которым возможно обретение Нирваны. В основе анализа лежит список двадцати двух

психических способностей (*индрий*) и классификация дхарм по пяти категориям: материальные дхармы; сознание; явления сознания; дхармы, не связанные с сознанием, но и нематериальные; абсолютные дхармы.

III раздел — «Учение о мире» — представляет собой полное изложение буддийской космологии. Оно основано на идее соотнесенности сознания с космическими сферами его существования: чувственным миром, миром форм и миром не-форм.

IV раздел — «Учение о карме» — разъясняет абхидхармистскую концепцию человеческой деятельности и рассматривает осознанное действие, мотивированное аффектами, как причину нового рождения. Здесь же дается философская интерпретация буддийского учения о воздержании от безнравственной деятельности.

V раздел — «Учение об аффектах». Он посвящен изложению учения об аффектах, являющегося теоретической основой буддийского подвижничества — суммы практик, приводящих к вступлению в Нирвану.

VI раздел — «Учение о пути Благородной личности» — представляет полное теоретическое описание буддийских практик, ведущих к вступлению в Нирвану, и типологию буддийских подвижников.

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

VIII раздел — «Учение о йогическом созерцании».

«Энциклопедия Абхидхармы» завершается Приложением, имеющим вспомогательный характер.

Таким образом, содержание трактата Васубандху представляет собой полное теоретическое обоснование буддийского религиозного опыта.

Долгое время только китайская и тибетская версии трактата являлись достоянием науки. Санскритский его оригинал вплоть до середины 30-х годов XX в. считался безвозвратно утраченным. Первые исследования «Энциклопедии Абхидхармы» были предприняты японскими учеными Дж. Такакусу (1904) и С. Ямаками (1912). Однако начало массированной атаки на источники и проблематику постканонической Абхидхармы связано с Россией. В 1917 г. глава санкт-петербургской буддологической школы академик Ф. И. Щербатский разработал международный проект изучения «Энциклопедии Абхидхармы».

К осуществлению проекта он привлек выдающихся западноевропейских буддологов Л. де ла Валле Пуссена, С. Леви, а также Д. Росса и авторитетного японского текстолога У. Огихару. Российская сторона была представлена самим Ф. И. Щербатским и его ближайшим учеником О. О. Розенбергом.

Исторические обстоятельства помешали Ф. И. Щербатскому полностью реализовать это грандиозное международное научное предприятие, хотя многое из намеченного удалось сделать. Свою программу в рамках проекта завершил лишь Л. де ла Валле Пуссен, выполнивший перевод на французский язык китайской версии «Энциклопедии Абхидхармы». Огромный вклад внес и О. О. Розенберг, чья монография «Проблемы буддийской философии» (1918) вплоть до нашего времени не утратила своего научного значения.

Обнаружение в 1935 г. санскритского оригинала трактата Васубандху и его первая публикация в 1967 г. открыли новые, исключительно плодотворные возможности для изучения теоретического наследия постканонической Абхидхармы.

В. И. Рудой был первым из санскритологов, кто задался целью осуществить полный перевод «Энциклопедии Абхидхармы» с языка оригинала. В 1990 г. вышел в свет выполненный им комментированный перевод первого раздела трактата, сопровождавшийся обширным историко-философским исследованием. В. И. Рудой при участии младших коллег разработал новый метод интерпретации буддийских философских текстов, получивший название структурно-герменевтического. Благодаря этому методу в научном истолковании учитывались три уровня буддизма: религиозная доктрина, буддийская йога (психотехническая практика) и собственно философский дискурс.

В 1994 г. был опубликован перевод третьего раздела «Энциклопедии Абхидхармы», подготовленный В. И. Рудым совместно с Е. П. Островской, а в 1998 г. — второй раздел (совмещенный в одном томе с переизданием первого). Остальные разделы трактата находятся на разных стадиях издательской подготовки, и промедление в их публикации обусловлено лишь теми финансовыми трудностями, которые испытывают сегодня российские издательства, поддерживающие фундаментальную науку.

Глава 1

Учение об аффектах — основа буддийских практик

• Аффекты — корень страдания

Буддийский религиозный подвижник (*йогин*), устремленный к Нирване как высшей цели человеческого существования, подчинял свою жизнь единственной задаче — устранению аффектов, ибо именно они и заставляют сознание бессмысленно блуждать в круговороте рождений. Согласно учению о карме, преподанному Бхагаваном Буддой, только действие, не обусловленное аффективным мотивом, не влечет за собой новое рождение в сансаре — мире страдания. А это, в свою очередь, означает, что аффекты и есть «корень бытия», и тот, кто устремлен к победе над страданием, должен предпринять практические усилия, чтобы полностью выкорчевать его. Таким образом, устранение аффектов и есть путь, ведущий из сансары к Нирване, а усилия, предпринимаемые на этом пути, направлены на овладение традиционными буддийскими технологиями освобождения сознания от аффектов.

Но что такое аффекты в буддийском понимании? Для ответа на данный вопрос прежде всего

необходимо иметь в виду, что словом «аффект» в современных переводах буддийских письменных памятников передается санскритский термин *клеша*. Он происходит от глагольного корня *клинш*, буквальное значение которого — «пачкать», «загрязнять», «причинять боль, мучение», «приводить в возбужденное состояние». Однако этимология и буквальное значение слова при переводе философской терминологии служат лишь подспорьем, они только наводят на смысл термина. Чтобы понять его строгое значение, необходимо вскрыть концепцию, стоящую за этим термином.

В составе буддийской специальной терминологии *клеша* — фундаментальное понятие, характеризующее индивидуальный поток психосоматической жизни, циркулирующий в сансаре. Если живое существо родилось, ему свойственны *клеши* — *дхармы*, заставляющие сознание расценивать сансару как вполне приемлемую, желательную, опьяняться фактом индивидуального бытия. Пока в индивидуальном потоке *дхарм* присутствуют *клеши*, будет и деятельность, мотивированная жадой приятного опыта, а значит, новые рождения в мире страдания обеспечены. Но страдание, неизбежное в сансаре (взять хотя бы в качестве примера неизбежность старости и смерти!), не есть благо, и едва ли найдется глупец, который, не будучи законченным мазохистом, убежден в обратном. Благо — это полное освобождение от страдания, освобождение, исключаящее возникновение страдания в будущем, т. е. Нирвана. А из этого следует, что любое состояние сознания, сопровождающееся *клешами* — факторами, укореняющими в сансаре, — неблагое, чуждое благу Нирваны.

Иными словами, клеши «загрязняют» и «пачкают», но не одежду, а сознание, ибо именно они делают его конкретные состояния и поток в целом «неблагими», препятствуя истинному видению реальности.

Сознание, пораженное клешами, не способно уразуметь, что «индивидуальное бытие» — это безличное циркулирование потока дхарм в круговороте рождений, осуществляющееся в силу причин и условий, сопряженное с неизбежным страданием; что именно клеши — главная из этих причин; что они могут быть устранены и страдание прекратится; что есть путь, который непременно приведет к полной победе над страданием. Познать все это в индивидуальном опыте и значит узреть реальность как она есть. Но клеши мешают, препятствуют этому, направляя сознание к сансаре. Оно пассивно течет по однажды проложенному руслу, хотя в каждый момент своего протекания оно чем-то возбуждено, беспокойно.

Пребывая в тенетах клеш, сознание привязано к объектам чувственного мира, жаждая получить от них гамму приятных переживаний. Оно планирует и осуществляет материальную деятельность — телесную и словесную (звук, полагали буддисты, имеет материальную природу) — по захвату этих объектов. Сознание уверено, что именно объекты обладают свойством возбуждать влечение. При этом оно забывает о существовании подвижников, не испытывающих влечения к объектам, а ведь если бы объекты реально обладали свойством вызывать влечение, то подобных подвижников не могло бы быть. Но под влиянием клеш представления становятся недостаточными.

Сознание, «борющееся» за счастье, испытывает отвращение и вражду ко всему, что преграждает дорогу к наслаждению. И опять требуется деятельность, но она будет мотивирована враждой и отвращением. Если есть соперник, его необходимо подавить, в пределе — уничтожить. Если преграда имеет идеальную природу — религиозное учение, какая-либо эстетическая или общефилософская концепция, ее необходимо на словах разнести в пух и прах — признать нелепой, отсталой, ложной, заумной, далекой от действительности, а ее автора — сентиментальным болтуном, не знающим жизни, или пессимистом и человеконенавистником, блаженным чудаком, шизофреником, достойным сумасшедшего дома.

В обоих вариантах деятельности сознание возбуждено, телесность также возбуждена, готова к атаке словом и делом. Это и свидетельствует о присутствии клеш. Учитель Асанга в трактате «Абхидхармасамуччая» указывает: «Если возникающая дхарма характеризуется свойством возбужденности и ее возникновение приводит тело и сознание в возбужденное, волнуемое состояние, это и есть признак клеша...».

Возбужденное сознание порождает ментальное действие: буду делать так-то и так-то. Оно выступает формирующим фактором относительно последующих словесных и телесных действий. Доведенные до конечного завершения, эти материальные действия и продуцируют кармическое следствие, которое созреет в новом рождении. Именно в силу того, что клеши провоцируют деятельность, обязательно приводящую к рождению в сансаре, они и есть то, что «мучает», «причиняет боль», понуждая

сознание блуждать в абсурдном — безначальном и бесцельном — круговороте рождений. Хотя и телу от них достается — от иных возбуждающих переживаний можно потерять здоровье, а в новом рождении испытать всю полноту адских мук или, к примеру, тяготы бараньего существования, завершающегося на скотобойне.

Сознание, обращенное к сансаре, мнит себя тем хозяином опыта, который может быть счастлив или несчастлив, удовлетворен или недоволен. Вера в реальное существование «Я» буквально пронизывает сознание в любой момент существования, находя подкрепление в социальном факте наличия у индивида собственного имени. Однако имя дается при рождении даже тем человеческим существам, которые, взрослея, обнаруживают полный идиотизм и неспособность отождествить себя в качестве «Я», хотя есть и тело, и чувствования. Вера в существование «Я», ложная по своему содержанию, принимается за очевидное «знание», несмотря на ее уязвимость для рациональной критики — ведь «Я» как реальная субстанция не присутствует ни в теле, ни в чувствованиях, ни в актах сознавания. Будучи верой в нереальное, она препятствует видению реальности, загрязняя сознание; она побуждает к действиям во благо того, что не существует, волнуя сознание и тело; она причиняет боль и мучение, удерживая сознание в круговороте рождений, в мире страдания. Тупое упорство в этой вере и есть невежество.

Сознание, погрязшее в невежестве, изнемогает под грузом множества проблем. Оно непрерывно озабочено вопросами, как укрепить материальное

благосостояние «Я» — сохранить и расширить собственность, увеличить капиталы, как добиться превосходства, известности, славы и почестей, каким образом избежать телесных недугов, продлить молодость, усилить сексуальность, подавить и обанкротить конкурентов, унижить соперников, отомстить врагам, навязать обществу свои идеи, привлечь сторонников, как спастись от злоключений и судебных преследований — пусть даже ценой чужой жизни или чужого позора.

Если же в придачу ко всему присутствует еще и убежденность в вечности этого мифического «Я», проблем становится больше. Нужно узнать, кем оно было в прошлых жизнях, а для этого приходится платить гадалкам и прорицателям. Кроме того, необходимо совершать «религиозные» действия (ритуальные очищения, жертвоприношения и т. п.), чтобы и в будущих рождениях «Я» процветало.

Вся деятельность, направленная на благо «Я» в настоящем и будущих рождениях, мотивирована в конечном итоге алчностью, враждой и невежеством — злейшими из клеш. Никакое благо из подобной деятельности проистечь не может в принципе. Эта жизнь закончится старостью и смертью. И тело, которое тешилось в чувственных удовольствиях, нежилось в роскоши, требовало непрерывных забот и попечения, сгниет, переполненное зловонной жижой и опарышами, трупными червями. Скелет истлеет и распадется, а в очертаниях обнажившегося черепа едва ли кто-нибудь сможет опознать гордый профиль и надменную улыбку бывшего хозяина жизни. Впрочем, та же участь постигнет и тело, питавшееся грубой и скудной пи-

щей, надрывавшееся в трудах, рано утратившее признаки юности. Тело — это только тело. А поток сознания и других нематериальных дхарм устремится к новому рождению, которое окажется значительно хуже предыдущего, невзирая на все очистительные ритуалы, жертвоприношения и молитвы, сотворенные во благо «Я».

Согласно буддийской концепции роли клеш в процессе непрерывного воспроизведения существования, именно вера в реальность «Я» замыкает на себя все прочие клеши. По этой причине возникает эгоцентризация, превращающая группы причинно обусловленных дхарм, подверженных притоку клеш, в так называемые «группы привязанности» (*упадана-скандха*).

Итак, клеши — то, что «загрязняет» сознание, препятствует обретению истинного знания о реальности, ведет к недостаточности, ущербности представлений, т. е. иррациональные проявления психической жизни, препятствующие познанию. Они волнуют, возбуждают не только сознание, но и тело. Они проистекают из жажды приятных чувствований и самоутверждения, свойственных живым существам, рожденным в сансаре. Ложная по своему содержанию вера в реальность «Я» (которая также есть не что иное, как клеша) способствует консолидации клеш в русло, проложенном алчностью, враждой и невежеством. Поток психосоматической жизни, направленный в это русло, характеризуется как неблагой, поскольку имеет тенденцию непрерывно воспроизводить себя в мире страдания. Соответственно этому и элементарные моментальные состояния, к которым «притекают» клеши, рассматриваются как неблагойе.

Суммируя психологические характеристики клеш, исследователи буддийских письменных памятников пришли к выводу, что наиболее близким к этому понятию в арсенале европейской мысли будет понятие «аффект».

Исторически латинским словом *аффектус* (букв. «волнение», «страсть») передавался в переводах древнегреческих философских текстов термин «пафос». Мыслители Элейской школы и стоики обозначали этим термином «неразумные и неумеренные движения души». Позднее Аристотель указал на связь возникновения «пафосных» состояний с изменением состояний телесных.

В Новое время Декарт, а затем и Спиноза в исследованиях человеческой природы пользовались понятием «аффект», опираясь в основном на доаристотелевскую интерпретацию «пафосных» состояний. Так, Декарт говорит об аффектах как о «простых движениях души», отмечая их обусловленность чувствованиями удовольствия и страдания. Развивая идеи Декарта, Спиноза в своей «Этике» рассматривал аффекты как пассивные, произвольные состояния души — в то время как активным ее состоянием выступает мышление. Практически отождествляя страсть и аффект, Спиноза подчеркивал происхождение подобных явлений психической жизни от «недостаточного представления» — слабости рационального аспекта. Согласно Спинозе, все многообразие аффектов может быть сведено к двум базовым — радости и печали. В основе аффективных проявлений он усматривал инстинкт самоутверждения и самосохранения, сущностный для человека.

В передаче санскритского термина *клеша* словом «аффект» за основу была взята именно выше-указанная традиция интерпретации аффектов. Акцент был сделан на связи аффективности с «недостаточностью представлений», со стремлением к самоутверждению, на элементарности аффективных состояний, на их обусловленности переживаниями удовольствия или страдания, на неизбежном влиянии аффектов на тело как субстрат психики.

Попутно отметим, что в современной научной психологии понятием «аффект» обозначают бурно протекающую эмоцию взрывного характера, неподконтрольную сознанию и способную переходить в патологическую фазу (вызывающую временную невменяемость). Психологи подчеркивают, что аффект сдавливает, суживает поле сознания, возбуждает или подавляет течение представлений, искажая их содержание, влияет на физиологические реакции организма.

В целом, учитывая специальную психологическую интерпретацию понятия «аффект», необходимо иметь в виду, что в буддийских текстах под взрывным проявлением *клеш* подразумевается прежде всего тот факт, что именно они в данный момент и определяют собой все содержание сознания. Например, страстное влечение к вещи, принадлежащей другому человеку, во взрывном своем проявлении приводит к тому, что все содержание сознания исчерпывается желанием украсть, похитить эту вещь, а все остальное вытесняется за пределы сознания.

В философии постканонической Абхидхармы аффекты рассматриваются в тесной связи с тео-

рией кармы. Действие, совершенное как сознательный целенаправленный акт, рассматривалось в первую очередь в аспекте загрязненности или незагрязненности аффектами. К новому рождению, т. е. к созреванию кармического следствия, действие приводило только в том случае, если сознательный его мотив был загрязнен притоком аффектов. Именно поэтому аффекты и уподоблялись корню, который поддерживает и питает сансару — «безличную массу страдания».

Поскольку в отношении религиозной оценки кармического следствия все действия квалифицировались как благие, неблагие либо неопределенные, абхидхармисты анализировали вопрос о корнях собственно неблагого действия — 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*) — алчность (*лобха*), вражда (*двеша*) и невежество (*моха*). Любое неблагое действие находит свою опору в каком-либо одном из этих аффектов.

Концепция благого действия исходила из принципа воздержания от безнравственности, следование которому приводит к развитию «корней благого» (*кушала-мула*) — не-алчности (*алобха*), не-вражды (*адвеша*), не-невежества (*амоха*). Корни благого и корни неблагого взаимно несовместимы и соответственно не могут одновременно мотивировать действие.

Три корня неблагого не могут быть устранены на ранних ступенях религиозного подвижничества, поскольку интенсивность проявления аффек-

та имеет девять категорий. Основные три: сильная, средняя и слабая, и по три таких же внутри каждой из основных. Практики, направленные на очищение сознания, постадийно устраняют сильную и среднюю интенсивность аффективных проявлений, и только после этого осуществляется уничтожение слабых степеней аффективности. Слабые аффекты устраняются наиболее сложно, и для этого требуются изощренные, «сильные» методы. Только достижение совершенного знания, т. е. обретение статуса архата, соответствует полному устранению корней неблагого. Тем самым прекращается процесс накопления кармического следствия и пресекается абсурдное блуждание сознания в сансаре.

Но в этой связи перед буддийскими мыслителями вставала серьезная теоретическая проблема: как объяснить функционирование в психике корней благого, если корни неблагого не могут быть полностью уничтожены до момента обретения совершенного знания?

В силу своей противоположности корни благого и корни неблагого не актуализируются одновременно. Но исключается также и возможность возникновения благих состояний сознания непосредственно после неблагих. Так, если бы, например, благое состояние «не-алчность» непосредственно следовало в индивидуальном потоке дхарм за неблагим состоянием «алчность», то это привело бы к абсурдному выводу, что благое возникает из неблагого.

Теоретики школы Тхеравада, стремясь преодолеть это затруднение, утверждали, что ввиду своей качественной разноприродности благие и не-

благие состояния сознания никогда не сменяют друг друга непосредственно. Между ними обязательно возникает неопределенное (нейтральное) состояние сознания, которое само по себе уже является продуктом прошлой деятельности, ее «созревшим» кармическим следствием.

Вайбхашики (сарвастивадины), предлагая свое решение, исходили из базового принципа школы: все дхармы существуют как реальные сущности. Поток причинно обусловленных дхарм содержит в своем составе, утверждали они, такие нематериальные, но и не связанные с сознанием дхармы, как обретение/ обладание и необретение/необладание. Когда возникает благое состояние сознания, это обусловлено актуализацией фактора «обладания» благими дхармами и фактора «необладания» неблагими. Таким образом, формирующие актуальное состояние потока факторы «обладание» и «необладание» и отвечают за смену благого и неблагоприятного сознания.

Саутрантики полагали оба эти концептуальные решения не адекватными проблеме. Идея тхеравадинов относительно неопределенного состояния сознания, разделяющего моменты возникновения неблагоприятного и благого, представлялась им логически неоправданной. Неопределенное состояние сознания точно так же не может служить производящей причиной благого, как и неблагоприятное состояние. Иными словами, идея тхеравадинов не преодолевает проблему качественной неоднородности состояний сознания, последовательно сменяющих друг друга.

Относительно позиций вайбхашиков саутрантики придерживались резко критической точки

зрения. Они полагали, что сам школьный принцип «все дхармы существуют как реальные сущности» ошибочен. Дхармы «обладание» и «необладание», не связанные с сознанием и выступающие факторами формирования потока, — это не более чем умозрительно сконструированные понятия, ничто иное в реальности им не соответствует. (Диспутальные фрагменты на эту тему обширно представлены Васубандху во втором разделе «Энциклопедии Абхидхармы».)

Собственное решение саутрантиков состояло в том, что возникновение благих или неблагих дхарм обусловлено соответствующими «тонкими» состояниями потока. Саутрантики называли эти «тонкие» состояния «семенами» (*биджа*). Кроме семян благих и неблагих дхарм, саутрантики говорили и о неопределенных семенах.

Неблагие семена отождествлялись саутрантиками с термином *анушая*, встречающимся в литературе сутр и вызывавшим споры среди буддийских теоретиков. Этот термин указывает на существование «спящих», «дремлющих» аффектов и переводится как «аффективная предрасположенность», т. е. готовность скрытого аффекта к взрывному проявлению.

Благие семена определялись буквально — «семена благих дхарм».

Истолкование термина *анушая* было принципиально важным для буддийских мыслителей, потому что в канонических источниках говорится о необходимости уничтожения клеш вкупе с *анушая*, т. е. о нейтрализации не только проявленных аффектов, но и аффективных предрасположенностей.

Канонические тексты содержат список, включающий семь аффективных предрасположенностей: страсть к чувственному миру (влечение к чувственным объектам), страсть к существованию (влечение к «ступеням существования» — состояниям сосредоточения сознания, соответствующим космическим сферам — миру форм и миру неформ), отвращение, ложные воззрения, сомнение, гордыня, неведение. Переход каждого из семи этих дремлющих аффектов во взрывное, проявленное состояние рассматривался буддийскими теоретиками как возникновение состояния одержимости.

Вайбхашики придерживались собственной трактовки понятия одержимости. Они разработали и иной список состояний одержимости, который в их школьной традиции содержит перечисление не семи указанных аффектов, а десяти явлений сознания, характеризующихся «вторичной аффективной загрязненностью». Это лицемерие, зависть, бесстыдство, наглость, уныние, расслабленность, возбужденность, сожаление об упущенном. Согласно вайбхашикам, сознание должно рассматриваться как неблагое только в момент активного проявления семи аффективных предрасположенностей или в момент возникновения состояний одержимости, выступающих в качестве формирующих факторов.

Саутрантики не считали аффективные предрасположенности реальными сущностями. Они полагали, что эти неблагоприятные семена есть не более чем скрытая тенденция, вызывающая состояния одержимости. Аналогично и семена благих дхарм —

это тенденция к возникновению благих состояний сознания.

Васубандху, излагая в пятом разделе «Энциклопедии Абхидхармы» учение об аффектах, солидаризировался с представлениями саутрантиков относительно данной проблемы. Но поскольку основная цель «Энциклопедии Абхидхармы» состояла в изложении воззрений вайбхашиков, он представлял воззрения саутрантиков лишь в качестве диспутального аккомпанемента. Васубандху излагает воззрения саутрантиков, используя для этого форму межшкольной дискуссии по отдельным проблемам и привлекая попутно точки зрения иных буддийских школ. Такая форма подачи философского материала позволяет увидеть узловые вопросы, вызывавшие споры между буддийскими теоретиками, и различия в школьных подходах к их решению. Эти различия, однако, отнюдь не расценивались как нечто еретическое, поскольку еретиками буддисты считали лишь тех мыслителей, которые не придерживались учения о Благородных истинах. Под разряд ереси подводились все религиозные доктрины и философские воззрения, исключавшие практическое достижение совершенного знания, ибо только следование наставлениям Бхагавана Будды может привести подвижника к полному освобождению от оков сансары. Совершенное знание предполагало полное устранение всех аффектов не только во взрывном, но и в дремлющем состоянии. Знание, что аффекты устранены и что они никогда впредь не возникнут, и было тем совершенным знанием, обретая которое буддийский подвижник был уверен: новое рождение в сансаре уже никогда не состоится.

• Сознание в плену дремлющих аффектов

Буддийская теория аффектов исключительно важна как философское обоснование религиозно-го подвижничества. С одной стороны, она связывает в единое смысловое целое буддийскую картину мира (космологию) и концепцию кармы, а с другой — служит антропологическим введением в описание практик, приводящих к вступлению в Нирвану. Изложение теории аффектов в «Энциклопедии Абхидхармы» начинается именно с разъяснения ее связи с разделами трактата, посвященными анализу сансары («Учение о мире» и «Учение о карме»).

Сансара — многообразие миров, населенных пятью классами живых существ — людьми, богами, животными, голодными духами (*претами*) и обитателями адов (*нараками*). Она порождается кармой. Именно непрекращающаяся деятельность живых существ служит причиной непрерывного воспроизведения различных форм существования сознания, неизменно связанных с соответствующими мирами-вместилищами. Однако действия, чреватые новым рождением в сансаре, накапливаются благодаря аффективным предрасположенностям сознания, ответственного за планирование и осуществление подобных действий. Если же сознание свободно от аффективных предрасположенностей, то продуцируемые им действия не порождают кармических следствий и не поддерживают процесс воспроизведения сансары.

Религиозно-доктринальный аспект связи «Учения о мире», «Учения о карме» и «Учения об аффектах» состоит в отчетливом указании на иерар-

хию причин, воспроизводящих «безличную массу страдания». Помимо действий живых существ во Вселенной нет иного творящего начала, нет никакого божественного Творца. Но сами действия живых существ провоцируются аффективной загрязненностью сознания. Сознание, поработанное аффективными предрасположенностями, порождает только такую деятельность, которая неизменно ведет к новому рождению, связанному с одной из пяти форм существования. Миры-вместилища и Вселенная в целом есть результат совокупной кармы живых существ, сознание которых безначально блуждает в круговороте рождений.

Исходя из представления об иерархии причин, ответственных за непрерывное самовоспроизведение сансары, Васубандху дает определение главной причины, порождающей существование: «корень бытия» — это аффективные предрасположенности сознания.

Опыт переживания взрывных аффективных состояний, согласно Васубандху, возникает у человека еще в младенчестве. В третьем разделе «Энциклопедии Абхидхармы» он говорит об этом так: «...или же роды бывают благополучными. Тогда мать или служанка принимают новорожденного, проходящего на живую рану, в свои руки, касание которых для нежного тельца ребенка подобно прикосновению ножа или едкой кислоты, и омывают его. И так он растет, питаясь молоком и свежим маслом, а потом и более грубой пищей. По мере роста у него развиваются психические способности, начинают проявляться аффекты и накапливаться результаты действий...» Васубандху подчеркивает, что первоначально аффекты неиз-

бежно проявляются в связи с переживанием телесного страдания, возникающего при первом соприкосновении с внешней средой, хотя материнские руки прикасаются к телу новорожденного с любовью и заботой. Указывая на возникновение аффектов еще в младенчестве, Васубандху следует позиции Бхагавана, отрицавшего воззрения небуддийских учителей, которые полагали, что малый ребенок свободен от страстей.

Аффект в своем активном проявлении, как считали абхидхармисты, затрагивает и тело, приспособляя тем самым организм к аффективному реагированию. В составе пяти групп дхарм, образующих индивидуальный поток психосоматической жизни, аффективные предрасположенности охватывают деятельность группы формирующих факторов (*санскар*). Санскар, сцепленные в индивидуальном потоке с аффективными предрасположенностями, ничего, кроме страдания, продуцировать не способны. В силу этого группа формирующих факторов осмыслялась абхидхармистами как принципиально неудовлетворительная.

Из сказанного выше становится понятным, что абхидхармисты не могли считать взрывное проявление аффекта способом изживания скрытой аффективной предрасположенности. Как раз наоборот: активизация аффекта рассматривалась как укоренение в соответствующем неблагом состоянии сознания.

Взрывной аффект рассматривается Васубандху в аспекте присущих ему десяти функций, закабаляющих сознание в сансаре:

— «укрепляет свой корень», т. е. усиливает дхарму «обретение/обладание», удерживающую каждый из аффектов в индивидуальном потоке дхарм;

— «обеспечивает непрерывное протекание», т. е. удерживает поток сознания в русле, заданном аффективной установкой;

— «приготавливает поле», т. е. влияет на тело, наделенное психическими способностями, делая его весьма податливым для аффективных проявлений материалом;

— «приводит к естественному результату», т. е. к появлению вторичных аффектов — состояний аффективной одержимости сознания;

— «вызывает действие», т. е. аффект в своем разворачивании сопровождается именно таким действием, которое и порождает кармическое следствие;

— «вводит в заблуждение относительно объекта сознания», т. е. искажает познавательную способность;

— «направляет поток сознания», т. е. связывает настоящее рождение и рождение новое, направляя сознание к сансаре, а не к Нирване;

— «уводит прочь от благого, ибо не позволяет выйти за пределы сферы существования».

Перечисление этих десяти функций проявленного аффекта подводит к выводу, что сознание, упражняющееся в аффективных реакциях, разрушает свой телесный субстрат, тупеет, утрачивает перспективы духовного развития, укореняясь в сансаре.

Проявленный аффект всегда обусловлен соответствующей аффективной предрасположенностью. Исходный канонический список включает 6 аффективных предрасположенностей: страсть, отвращение, гордыня, неведение, ложные воззрения и сомнения.

Страсть в буддийской теории аффектов подразделяется на 2 вида: страсть как влечение к объектам чувственного мира и страсть как влечение к «сфере существования» — каждому из состояний йогического сосредоточения сознания, соответствующих миру форм и миру не-форм. Благодаря выделению этих двух видов страсти шестичленный список предрасположенностей преобразуется в семичленный.

Страсть к чувственным объектам характерна только для первой космической сферы — чувственного мира. Испытывать влечение к чувственным объектам означает пребывать в состоянии сознания, обращенном вовне. Подобное состояние сознания невозможно в двух других космических сферах — в мире форм и мире не-форм, поскольку присутствие в них обусловлено сосредоточением сознания. Согласно буддийским космологическим представлениям, мир форм и мир не-форм населены богами, испытывающими страсть к сосредоточению сознания, поскольку это состояние и есть форма их существования. Подвижники, практикующие «мирское» сосредоточение сознания, уподобляются этим богам в своей йогической практике и испытывают «страсть к существованию» в мире форм и мире не-форм.

Некоторые адепты ошибочно принимают возникающую у них страсть к практике йогических сосредоточений мира форм и мира не-форм за стремление к освобождению от уз сансары. Однако буддийская доктрина требует исключить такую ошибку: подлинное стремление к разрыву с сансарой опосредовано «жаждой благих дхарм», а не страстным влечением к существованию в изменен-

ных состояниях сознания. Именно ради исключения этой ошибки и производится анализ исходного шестичленного списка аффективных предрасположенностей.

Последний член указанного списка — ложное воззрение — подразделяется на 5 типов:

— «вера в реальность личности», т.е. аффективное заблуждение относительно пяти групп. Индивид, пребывающий в плену этого ложного воззрения, полагает, что существует субстанциальное «Я», а не пять групп причинно обусловленных дхарм, либо же он верит, что существуют и «Я», и группы, которые он именует «мое». Эта ошибочная вера, считали буддийские теоретики, — источник всех заблуждений;

— «ересь приверженности к крайним точкам зрения», т.е. аффективная приверженность к неприемлемым для буддийской доктрины идеям вечности «Я» или его полной уничтожимости в момент смерти. Обе эти экстремальные идеи исходят из признания существования атмана, но первая представляет собой трансценденталистскую ересь, а вторая — ересь отождествления атмана с телом. Данный тип аффективного заблуждения препятствует достижению победы над страданием;

— «собственно ложные воззрения», т.е. аффективный нигилизм, сущность которого состоит в отрицании реальности благой и неблагой кармы и существования Благородных личностей. Такой тип аффективного заблуждения приводит к отсечению корней благого и закабальет сознание в сансаре;

— «привязанность к еретическим воззрениям», т.е. порочное пристрастие к неблагоприятным дхар-

мам, базирующееся на ошибочном мнении, что индивидуальное бытие, обретение новых рождений в сансаре и есть самое лучшее. Это аффективный эгоизм, создающий почву для укоренения в ложных воззрениях;

— «привязанность к ложной практике обетов и ритуалов», т. е. аффективное обрядоверие, убежденность в самоценности правил и ритуалов. Здесь имеются в виду ритуальные практики брахманистских и иных небуддийских школ и направлений и сопутствующая этому вера в освобождающую силу подобных практик. Буддийские обеты имеют иную природу, ибо их сущность не в предписании каких-либо действий, а в осознанном воздержании от безнравственности. Привязанность к ложным практикам порождает бесплодные усилия в достижении освобождения.

Пять перечисленных ложных воззрений есть пять «семян» аффективных реакций, и в этом они сходны по своей природе со страстью, отвращением, гордыней, неведением и сомнением. Разделение ложных воззрений на пять типов и преобразует исходный шестичленный список аффективных предрасположенностей в десятичный.

Каноническая Абхидхарма содержит указания на то, что 36 аффективных предрасположенностей свойственны чувственному миру, 31 — миру форм и 31 — миру не-форм. Таким образом, итоговый абхидхармистский матричный список содержит 98 аффективных предрасположенностей.

Каков смысл этого матричного списка? Космологический аспект анализа данного списка указывает на тот весьма важный для понимания буддийского подвижничества факт, что функциони-

рование сознания живых существ в каждом из трех миров сопряжено с аффективными предрасположенностями. В этом отношении ни один из трех миров не является чистым и соответственно не может быть признан желанным и удовлетворительным. В этой связи представляется уместным вспомнить космологический аспект теории чистых психических способностей (*индрий*) — способности познавать еще не познанное, способности глубинного знания и способности знания совершенного: ни одна из этих индрий не присуща от рождения живым существам, населяющим буддийский космос, обладание чистыми индриями есть результат устранения аффектов.

Видение Благородных истин как практика религиозного подвижничества направлено на постижение реальности функционирования потока причинно обусловленных дхарм в каждом из трех миров. Эта практика позволяет сознанию «увидеть» тонкие «семена» аффектов, закрепленные опытом пережитых активных аффективных состояний, и уничтожить их.

Однако не все виды аффективных предрасположенностей разрушаются посредством видения Благородных истин, некоторые могут быть нейтрализованы только благодаря йогическому созерцанию, укрепляющему подвижника в познании реальности как она есть.

Итак, согласно Васубандху, из 98 видов аффективных предрасположенностей чувственному миру свойственны 36. Практика видения Благородных истин позволяет разрушить 32 из них. Остальные 4 вида аффективных предрасположенностей нейтрализуются благодаря йогическому созерцанию.

Пять видов аффективной предрасположенности «страсть» в чувственном мире устраняются благодаря практике видения всех четырех Благородных истин и практике йогического созерцания. Она предполагает непрерывное усилие, которое направлено на сохранение устойчивости сознания. Таким же способом определяются и 5 видов «отвращения», «гордыни» и «неведения» в чувственном мире.

Ложные воззрения в чувственном мире подразделяются на 12 видов:

- «вера в реальность личности» имеет только один вид, поскольку ее конкретные формы («Я», «мое») неизменно сопряжены с переживанием страдания и устраняются благодаря практике видения первой Благородной истины;

- «ересь приверженности к крайним точкам зрения», реализуясь в таких формах, как фанатическая преданность идеям вечности атмана или его уничтожимости в момент смерти тела, также имеет только один вид, поскольку для устранения данной аффективной предрасположенности требуется только практика видения первой Благородной истины;

- «собственно ложные воззрения», будучи отрицанием кармических закономерностей и существования Благородных личностей, представляют собой жесткий нигилизм относительно всех четырех Благородных истин. Соответственно этому и процесс устранения «собственно ложных воззрений» позволяет выделить четыре их вида — благодаря практике видения четырех Благородных истин;

- «привязанность к еретическим воззрениям» также имеет 4 вида, ибо практика видения всех четырех Благородных истин ведет к принятию

буддийской позиции относительно природы реальности;

— «привязанность к ложной практике обетов и ритуалов» устраняется посредством видения Истины страдания и Истины пути, т. е. именно эти две Истины избавляют индивида от бесплодных усилий и бессмысленных действий. Таким образом, привязанность к ложной практике обетов и ритуалов имеет 2 вида.

«Сомнение» как тип аффективной предрасположенности устраняется только практикой видения всех четырех Благородных истин и соответственно подразделяется на 4 вида.

Суммирование перечисленных выше видов аффективных предрасположенностей, свойственных чувствейному миру, выделенных в соответствии со способами их устранения, и дает их общее число — 36.

В более высоких сферах космоса — мире форм и мире не-форм — страдание не возникает как непосредственное переживание. Соответственно этому бессмысленно говорить применительно к миру форм и миру не-форм о такой аффективной предрасположенности, как отвращение, ибо именно отвращение выступает опорой переживания страдания. «Отвращение» — это такой тип аффективной предрасположенности, который реализуется в формах неприязненности по отношению к живым существам, неприятия страдания и условий страдания как реального факта существования. Такое аффективное переживание возможно лишь в чувственном мире. Поэтому в мире форм возможна только 31 аффективная предрасположенность, и точно так же — в мире не-форм.

Васубандху ставит вопрос, имеющий серьезное догматическое значение — относительно оценки результативности религиозного подвижничества последователей небуддийских школ.

Вайбхашики полагают, что и подвижники-небуддисты способны достичь отрешенности от аффектов чувственного мира, но эта отрешенность неустойчива. Она утрачивается, как только подобные подвижники погружаются в свой ложный философский дискурс, извращенно трактующий реальность.

Номенклатура ложных воззрений, перечисленная в десятичленном списке аффективных predispositions, анализируется Васубандху и с точки зрения внутренней сущности.

«Ложная вера в реальность „личности“» — это номенклатурная единица, обозначающая воззрения относительно реальности атмана как субстанциональной целостности («Я») и воззрения относительно «мое». «Личность» не может быть признана реальностью, поскольку пять групп причинно обусловленных дхарм существуют в индивидуальном потоке как моментальные состояния. Актуализирующиеся в настоящий момент дхармы имеют два синонимичных наименования — «настоящие», или «погибающие», т.е. переходящие немедленно на статус «прошлых». Именно поэтому в канонической литературе «личность» определяется как «совокупность того, что погибает».

«Ложная вера в реальность „личности“» — только аффективная установка относительно «Я» и «мое». Она препятствует видению непостоянства и моментальности дхарм, образующих 5 групп.

«Ересь приверженности крайним точкам зрения» — это крайняя степень тенденциозности, об-

наруживающаяся в небуддийских философских концепциях истолкования реальности. Она выступает аффективным препятствием для уяснения и принятия учения Бхагавана Будды.

«Собственно ложные воззрения» имеют в качестве своей внутренней сущности экстремальный нигилизм — аффективное отрицание четырех Благородных истин. Реальность для тех, кто исповедует такой нигилизм, перестает быть объектом познания, и они лишают себя благой перспективы, погружаясь в беспросветное невежество.

«Привязанность к еретическим воззрениям» — это возвеличивание дхарм, связанных с притоком аффектов, т.е. извращение сознания, все более крепко привязывающегося к сансаре, к ее мнимым ценностям.

«Привязанность к ложной практике обетов и ритуалов» имеет своей внутренней сущностью ошибочное истолкование причины существования мироздания (вера в Ишвару — Творца Вселенной и т.п.) и пути освобождения.

Согласно точке зрения вайбхашиков, эти практики ритуальных очищений тела, характерные для небуддистов, затрагивают лишь группу материи, т.е. дхармы, не связанные с сознанием, а следовательно, не могут способствовать очищению сознания. Они бесплодны и лишены подлинного религиозного смысла. Саутрантики полагали, что ложные ритуальные практики охватывают и другие группы причинно обусловленных дхарм своим аффективным воздействием.

Аффективная предрасположенность «к ложной практике обетов и ритуалов» по своей внутренней сущности, как было сказано выше, есть ошибочное

воззрение относительно «производящей причины», т.е. причины, ответственной за возникновение и существование Вселенной. Противоядием, устраняющим эту предрасположенность, выступает именно практика видения Истины страдания, а не Истины возникновения страдания. Первая Благородная истина и есть указание на реальную, а не вымышленную ошибочную производящую причину. Почему канон предписывает именно такую практику?

Ложная вера в Ишвару или в нечто подобное — это вера в существование вечного субстанциального атмана, обладающего творящей функцией. Иными словами, это — вера в существование трансцендентного субъекта. Идея атмана как сердцевина брахманистской религиозной доктрины предполагает на уровне теоретического дискурса развертывание концепции трансценденталистского объяснения мира. Буддийская доктрина, направленная против брахманистской идеологии, стимулировала развитие «имманентной философии», объясняющей мир из него же самого. Именно поэтому при типологическом сопоставлении буддийской и брахманистской религиозных доктрин идее атмана абхидхармисты противопоставляли концепцию всеобщности страдания, согласно которой непрерывное функционирование причинно обусловленных дхарм миллионов живых существ и есть безначальный циклический процесс самовоспроизведения мироздания.

Практика видения Истины страдания разрушает веру в существование трансцендентной творящей субстанции.

Истина страдания несовместима с привязанностью к ложным обетам и ритуалам, поскольку

те, кто привержен им, жаждут «рождения на небесах», т. е. в высших сферах сансарного мира. Но и «небеса» подчинены всеобщности страдания. «Рождение на небесах» дает лишь избавление от непосредственного переживания страдания, но не от других его проявлений — обусловленности, например. В этом отношении ложная практика обетов и ритуалов лишена смысла, ибо, будучи ориентированной на достижение освобождения, она никоим образом к освобождению не ведет. Но, кроме этого, ложная практика обетов и ритуалов может быть и контрпродуктивной, т. е. вести к рождению в адских сферах. Такие ритуалы брахманов, как например «уподобление быку», предполагающий промискуитет и не исключающий даже инцест ради обретения мужского потомства, неизменно приводят к рождению в аду в тех хтонических областях космоса, где страдание — единственный чувственный опыт.

Если йогину свойственны такие аффективные предрасположенности, как ложные воззрения относительно пути обретения освобождения или сомнение в существовании пути, то практика видения буддийской Истины пути не может быть результативной. Здесь также уместна только практика видения Истины страдания; ибо индивид, преданный небуддийскому ложному пути, заблуждается не вследствие ложных воззрений на Истину пути, а потому, что не открыл для себя Истину страдания как исходную верную позицию в понимании природы реальности.

Васубандху в контексте теоретического обоснования буддийских практик устранения аффективных предрасположенностей излагает типоло-

гию иллюзорных идей и дает анализ их внутренней природы. Он говорит о четырех ошибках: видеть в невечном вечное, в страдании — счастье, в нечистом — чистое, а не-атмане — атман.

Видеть в невечном вечное означает разделять ложное воззрение привязанности к еретической крайности этернализма.

Видеть в страдании счастье, видеть в нечистом чистое — обе эти ошибки обусловлены приверженностью к еретическим воззрениям.

Видеть в не-атмане (т. е. в пяти группах) атман означает приверженность иллюзорной идее «Я».

Эти четыре ошибки, таким образом, обусловлены присутствием трех аффективных предрасположенностей, относящихся к ложным воззрениям. Собственно ошибки возникают лишь в том случае, если имеют место три ошибочных основания суждений: ложный объект осознания; окончательность и завершенность аналитической процедуры, направленной на этот ложный объект; акт приписывания ложному объекту реальных свойств. Только полнота, т. е. наличие всех трех ошибочных оснований, и приводит к двум видам извращения сознания — извращенным представлениям о реальности и извращенным мыслям.

Плод практики видения Благородных истин — обретение статуса «вступившего в поток», чему соответствует искоренение извращений сознания. Согласно абхидхармистской точке зрения, только практическое достижение идеала «видеть реальность как есть» обуславливает собой преодоление извращенных представлений и извращенных мыслей.

Рассмотрев проблему извращений сознания, Васубандху обращается к анализу аффективной предрасположенности «гордыни».

Аналитический список, призванный дать конкретные подвидовые спецификации гордыни, включает 7 наименований: собственно гордость, тщеславие, заносчивость, эгоцентризм, самомнение, самонадеянность и самодовольство. Внутреннее единство подвигов гордыни состоит в направленности пораженного ею сознания на непрерывное соотнесение себя с другими. При этом доминирует тенденция самовозвеличения: например, если индивид и признает факт существования более продвинутых в духовном отношении людей, нежели он сам, то из этого признания немедленно следует ложная самооценка: «Я не намного ниже того, кто обладает значительным превосходством».

Семь подвигов гордыни, говорит Васубандху, устраняются благодаря практикам видения Благородных истин и практике йогического созерцания. Буддийский подвижник, уничтоживший те аффективные предрасположенности, которые разрушаются благодаря практике видения Благородных истин, и этим же способом устранивший веру в реальность «Я», достигает состояния, при котором подвиды гордыни, нейтрализующиеся только посредством созерцания, не могут уже обрести взрывную форму проявления. Практика видения Благородных истин хотя и не способствует их разрушению, но блокирует их активизацию. Ложные воззрения относительно реальности «Я» именуются Васубандху «хребтом» всех разновидностей гордыни. Когда иллюзорность «Я» становится очевидной для подвижника, он полностью осво-

бождается от гордыни как неприемлемого само-чувствия, оглуляющего сознание.

Постижение иллюзорности «Я», нереальности «личности» способствует также устранению аффекта «сожаление об упущенном» (или «неблагое раскаяние»).

Переживание неблагого по своей природе сожаления об упущенном обусловлено воспроизведением в памяти дурного поступка, совершенно-го некогда, или ситуации несовершенного благого поступка. Переживание чувства вины, сокрушение о былом — это взрывной аффект. Но в своей основе он имеет, как указывает Васубандху, аффективную предрасположенность «сомнение», исподволь разъедающую сознание. Своевременно принесенное покаяние — необходимый акт в религиозной жизни буддийского адепта. Но если покаяние имело место, а чувство вины все-таки не исчерпалось, это означает, что присутствует сомнение в результативности покаяния как важного религиозного акта. Сомнение такого рода и вызывает взрывные проявления аффекта «сожаление об упущенном».

Абхидхармисты проводили различие между ложными воззрениями относительно реальности «личности» и разного рода ошибочными мнениями. Если человек неверно судит о природе богов-небожителей, то подобные суждения следует квалифицировать как ошибочные мнения, в основе которых лежит искаженное представление об объекте мышления, а не аффективная предрасположенность. Ложная вера в реальность «личности» имеет иную природу — это привязанность к «Я», мешающая мышлению понять, что в действитель-

ности представляет собой индивидуальный поток психосоматической жизни.

Относительно Благородных истин прекращения страдания и пути прекращения страдания у человека также могут формироваться аффективные предрасположенности. Но перейти во взрывное, активное состояние они не способны. Ложные воззрения, сомнение и неведение относительно Истин прекращения страдания и пути прекращения страдания полностью устраняются благодаря практике видения этих двух Истин.

Необходимо всегда иметь в виду, что, говоря о списке «98 аффективных предрасположенностей», Васубандху подразумевает аффективные предрасположенности в совокупности со способами их устранения.

Ложное воззрение, сомнение и неведение, имеющие своим объектом Истину прекращения страдания, в процессе практики видения этой третьей Благородной истины нейтрализуются именно в той сфере, где они и возникают. Так, если они существуют в чувственном мире, то там и уничтожаются благодаря применению названной выше практики. Если же эти аффективные предрасположенности сопровождают собой опыт йогического сосредоточения более высоких сфер и ступеней (мир форм и мир не-форм), включая «вершину бытия», то практика видения Истины прекращения страдания устраняет данные аффективные предрасположенности соответственно ступеням йогического опыта.

Если же ложное воззрение, сомнение и неведение имеют своим объектом Истину пути, то в момент практики видения этой четвертой Благород-

ной истины применительно к чувственному миру путь воспринимается целостно — как аспект знания страдания, и ложные воззрения, сомнения, неведение относительно Истины пути нейтрализуются.

Но возникает вопрос: почему страсть, отвращение, гордыня, привязанность к еретическим воззрениям и приверженность к практике обетов и ритуалов не имеют опоры, не загрязненной аффектами?

Относительно страсти, казалось бы, все ясно: страсть во взрывной, активной форме отвергнута Бхагаваном, поскольку ее объектом выступают дхармы с притоком аффектов. Устранение страсти есть отсечение дхармы «обретение/обладание», которая и удерживает активный аффект в индивидуальном потоке причинно обусловленных дхарм. Соответственно, и страсть как аффективная предрасположенность подлежит устранению, ибо она есть дремлющая готовность к актуализации влечения.

Однако по отношению к Истине прекращения страдания и к Истине пути у подвижника также возникает влечение — страстное желание обладать благими дхармами. Нельзя ли рассматривать это влечение в качестве страсти, имеющей опору, не загрязненную притоком аффектов? Нет, это было бы ошибкой. Влечение к благим дхармам лишь принимает форму страстного желания, но по своей внутренней природе оно не есть страсть, ибо порождено правильным воззрением. Кроме того, согласно другим буддийским учителям, влечение к благим дхармам — это не страстное желание, а вера и способность твердо придерживаться благого выбора, т. е. решимость.

Что касается отвращения, то как предрасположенность оно возникает в связи с угрозой ущерба, вреда и проявляется в активной форме как вражда. Объект такой предрасположенности неизменно сопряжен с притоком аффектов. Истины прекращения страдания и пути прекращения страдания не содержат в себе никакой угрозы вреда и благодаря этому не способны вызвать отвращение.

Обе эти Истины никогда не вызывают появления гордыни, поскольку их постижение ведет к обретению спокойствия, к угасанию страсти и ненависти, к преодолению невсешества. Гордыня несовместима с этими благородными результатами религиозного подвижничества, и, следовательно, ее опора всегда загрязнена притоком аффектов.

Истины прекращения страдания и пути дают йогину верный ориентир относительно способов очищения сознания, более того — они сами есть очищение. Таким образом, приверженность к ложной практике небуддийских обетов и ритуалов не возникает в связи с этими Истинами. А это, в свою очередь, означает, что ложное воззрение «привязанность к еретической практике обетов и ритуалов» всегда имеет опору, загрязненную притоком аффектов.

Истины прекращения страдания и пути связаны с представлениями о чистых дхармах — о Нирване как единственно вечном и совершенном состоянии, не обусловленном принципом страдания. Еретические воззрения базируются на принципиально ложных представлениях, подменяющих высокое (внеаффективное) низким, т. е. тем, что неизменно сопряжено с притоком аффектов.

Привязанность к еретическим воззрениям именно поэтому и не может иметь опору, не загрязненную притоком аффектов.

Все дхармы, загрязненные притоком аффектов, имеют в качестве своего кармического следствия только страдание. Но в сферах мира форм и мира не-форм страдание как непосредственное переживание отсутствует. В этих мирах нет причин для нанесения ущерба другим.

Сознание, пребывая в мире форм или мире не-форм, никогда не планирует убийства, воровства, прелюбодеяния, лжи и не стремится к отравлению себя алкогольными напитками или наркотиками. Но в то же самое время оно может сохранять аффективные предрасположенности. Они, разумеется, не являются благами, но действия, порожденные этими предрасположенностями, не причиняют никому вреда, и поэтому анушая мира форм и мира не-форм кармически неопределены.

В чувственном мире такие аффективные предрасположенности, как вера в реальность «Я» и привязанность к крайним точкам зрения, также неопределенны кармически. Следуя своей, пусть и ложной, убежденности в том, что субстанциальный атман реален, человек ради процветания этого мнимого «Я» в новых рождениях приносит дары богам и их жрецам. Но, пребывая вне буддийского учения, заблуждаясь относительно собственной сущности, он придерживается определенных нравственных норм и не причиняет страдания другим живым существам.

Согласно словам Бхагавана, приверженность идее несуществования атмана ни в этой жизни, ни

в будущей также не является особо злостным еретическим воззрением, поскольку она не способна привязать человека к материальному миру.

Ложное воззрение на реальность «личности», впрочем, расценивалось древними буддийскими учителями в качестве кармически неопределенного, говорит Васубандху, только в том случае, если оно имело наивный, не подкрепленный философским обоснованием характер. Но такое ложное воззрение превращалось в кармически неблагое, если приобретало отчетливые мировоззренческие контуры. Учителя-еретики, проповедующие учения об атмане, обретают неблагую карму, выступая пропагандистами ложных воззрений.

Все остальные аффективные предрасположенности чувственного мира определялись буддийскими теоретиками как однозначно неблагое в кармическом отношении. Но сколько из них следует рассматривать в качестве корней неблагого?

В чувственном мире это — страсть, отвращение и невежество. Как говорилось выше, аффективные предрасположенности различаются в зависимости от практик их устранения. За исключением неведения, связанного с ложным воззрением относительно реальности «личности» и с приверженностью к крайним точкам зрения, все виды страсти, отвращения и невежества есть три корня неблагого.

Вообще говоря, собственно неблагое действие возможно лишь в чувственном мире, где оно может сопровождаться дхармами наглости и бесстыдства. В мире форм и мире не-форм эти дхармы отсутствуют, а корни неблагого у существ, населяющих эти космические миры, отсечены.

Кроме трех перечисленных выше аффективных предрасположенностей, нет иных корней не-благого.

Корни неопределенного, как говорит Васубандху, — это жажда, неведение и мудрость, не-свободная от притока аффектов. Что касается жажды, то здесь речь идет о стремлении к опыту йогического созерцания мира форм и мира не-форм, а также о желании нового рождения в этих сферах. Такая жажда не несет вреда другим живым существам, и она соответственно кармически неопределенна. Неведение мира форм и мира не-форм, ложные воззрения относительно реальности «личности» и крайностей «вечность/уничтожение», свойственные чувственному миру, также неопределенны в аспекте созревания кармического следствия.

Неопределенна и мудрость в чувственном мире, обретенная в результате прошлой деятельности либо в связи с верой в реальность «личности» или приверженностью к крайним точкам зрения.

Такие аффективные предрасположенности, как сомнение и гордыня, вообще не рассматриваются в качестве «корня» чего-либо. «Корень» — это то, что придает устойчивость, неколебимость сознанию в кармически благом, неблагом или неопределенном. Сомнение по своей природе не располагает к устойчивости, не «укореняет» в чем-либо. Оно способно порождать только неустойчивые состояния, расшатывать сознание.

Гордыня ведет к различным формам иллюзорного самовозвеличивания, отрывая сознание от реальной почвы. Она, подобно сомнению, вызывает лишь неустойчивые состояния сознания. Как

говорилось ранее, гордыня предполагает не самоуглубленность, а непрерывное лестное соизмерение себя с другими. Автор «Энциклопедии Абхидхармы» считает, что определение «корень» неприложимо к гордыне: «...в миру принято считать, что корни неподвижны и растут вниз».

Это замечание заслуживает особого внимания. На протяжении всего текста трактата Васубандху неоднократно предостерегает своих учеников от наивного доверия «мирскому словоупотреблению». Он подчеркивает важность строгости теоретических понятий, недопустимость их приблизительных трактовок и неверного, размывающего буддийский дискурс оперирования терминологией. Однако канонические сочинения — и прежде всего сутры — изобилуют контекстами, в которых метафора функционирует на статусе понятия. Подобные ситуации объясняются исторической древностью канона — он создавался в тот период, когда теоретико-понятийный тип мышления только что пришел на смену мышлению мифологическому и функционирование метафор на статусе понятий являло собой раннюю ступень становления понятийно-терминологического аппарата буддийской мысли. «Корень» — это именно метафора такого рода, а следовательно, в интерпретациях терминов, приводимых с привлечением этой метафоры, не должна утрачиваться ее ключевая образность.

Итак, Васубандху указывает только три корня неопределенного — жажда, неведение, мудрость. Однако он отмечает, что буддийские учителя, проповедующие и обучающие за пределами Кашмира, насчитывают не три, а четыре таковых корня (причем их номенклатура совпадает с кашмирской

лишь частично): жажда, ложные воззрения, гордыня, неведение. Идея четырех корней неопределенного обусловлена анализом небуддийской йогической практики. Йогическим созерцанием занимаются и невежественные люди. Они стремятся к высшим формам сосредоточения сознания, но, пребывая в неведении, не понимают необходимости устранения жажды, ложных воззрений и гордыни, без чего их йогическая практика не может принести полноценные результаты. Однако, поскольку эти невежественные созерцатели, не принося религиозной пользы себе, тем не менее не причиняют посредством своей практики вреда другим живым существам, жажда, ложные воззрения, гордыня и неведение, не преодоленные ими, квалифицируются как «корни неопределенного».

Осмысляя номенклатуру корней неопределенного, которой придерживались некашмирские учителя, можно прийти к выводу о том, что сама по себе практика йогического созерцания рассматривалась классиками буддийской философской мысли только в качестве технологии. Эта традиционная технология достижения измененных состояний сознания приобретала, согласно точке зрения абхидхармистов, религиозную ценность только в том случае, если она опиралась на практику видения Благородных истин. Невежественный в буддийском учении человек мог быть опытным созерцателем, виртуозно владеющим техникой сосредоточения сознания, но сознание-то оставалось загрязненным притоком аффектов. Неведение — и как его следствие жажда, ложные воззрения, гордыня — продолжало удерживать сознание в цепях новых рождений.

Обращаясь к списку десяти аффективных predispositions (страсть, отвращение, гордыня, неведение, ложные взгляды относительно реальности «личности», собственно ложные взгляды, ересь привязанности к мировоззренческим крайностям, привязанность к еретическим воззрениям, привязанность к ложной практике обетов и ритуалов, сомнение), Васубандху рассматривает процесс их развертывания.

Неведение присутствует изначально. Именно оно и мешает принять Истину страдания, а соответственно и остальные Благородные истины. Иными словами, исходно Истина страдания не открыта обычному человеку, поскольку неведение — базовое условие рождения в сансаре. Невежество и тупость порождают сомнение: человек и хочет принять определенную точку зрения, например учение Бхагавана Будды, и одновременно не решается положить на ее теоретическое обоснование, мобилизовав свой интеллект. Сомнение, в свою очередь, способствует укоренению в ложных воззрениях, ибо нет препятствия для усвоения ошибочных наставлений, если они хорошо задалбливаются в голову.

Любые наставления, не приводящие к уяснению того фундаментального факта, что пять «личностных» групп объединяют в себе причинно обусловленные (страдающие) дхармы и не содержат в себе никакого «Я», есть именно ложные наставления, неизбежно порождающие ложную мировоззренческую позицию. Вера в реальность «личности» — продукт такой позиции, плод ложных воззрений.

Таким образом, цепочка анушая разворачивается в последовательности, не совпадающей с по-

рядком перечисления аффективных предрасположенностей в десятичленном списке: неведение перерастает в невежественную тупость, из нее возникает сомнение, затем формируется собственно ложное воззрение и рождается вера в реальность «личности». Вера в реальность «личности» — та кульминационная точка, которой предшествует неправильно ориентированный путь духовных исканий.

Однако эта вера должна рассматриваться и как пункт последующего раздвоения. Она может реализоваться в одной из двух крайностей — в привязанности к идее вечного, неуничтожимого атмана либо в приверженности к идее полного уничтожения, несуществования этой самой «личности» после разрушения тела. Последнее, напомним, Бхагаван считал не самым злостным заблуждением, ибо идея уничтожения не способствует разрастанию представлений относительно «Я» и «моего». Привязанность к одной из мировоззренческих крайностей (к идее вечного атмана) влечет за собой укрепление человека в избранной форме ложной ритуальной практики. Привязанность к ложной практике обетов и ритуалов порождает как свое следствие еретический догматизм — только эта практика почитается высшей, истинной.

Слепой догматизм, укорененность в еретических воззрениях ведут к самовозвеличиванию и гордыне, а затем и к неприятию буддийского учения, отличного от принятой еретической догмы, а также к аффективной готовности выражать враждебность к последователям иных вероучений.

Но поскольку страсть и прочие аффекты опираются именно на ложное воззрение относительно

собственной природы человека, враждебность может сформироваться и по отношению к той мировоззренческой позиции, которую индивид имел в прошлом, а затем радикально изменил.

Именно в такой последовательности, говорит Васубандху, и происходит развертывание десяти дремлющих аффектов.

Каковы факторы, порождающие аффект в его активном, взрывном проявлении? Их три: неустраненная аффективная предрасположенность, наличный объект и поверхностная ментальная концентрация.

Так, чувственная страсть в проявленном виде — это результат актуализации аффективной готовности, поскольку природа страсти не была еще познана полностью. Это и дхармы, создающие в сознании человека образ внешнего объекта, к которому и устремляется влечение. Это, наконец, и та крайне поверхностная умственная концентрация, которая свойственна обычным людям, ибо она не может быть достаточной для формирования верного суждения. В списке этих трех факторов аффективная предрасположенность — это причина, дхармы — объект, поверхностная концентрация — средство. Только полнота факторов, как подчеркивали саутрантики, и приводит к возникновению проявленного аффекта.

• Черное зло аффектов

Васубандху, обращаясь к каноническим текстам, приводит перечни метафор, которыми обозначаются аффективные предрасположенности: «три

наплыва» (наплыв чувственности, наплыв существования, наплыв неведения), «четыре потока» (поток чувственности, поток существования, поток ложных воззрений, поток неведения), «четыре оковы» (окова чувственности, окова существования, окова ложных воззрений, окова неведения), «четыре привязанности» (к чувственности, к ложным воззрениям, к практике обетов и ритуалов, к учениям об атмане).

Указанные перечни канонических метафор рассматриваются на уровне философского дискурса в качестве матричных списков, указывающих на концепции истолкования аффектов.

Общий подход, применяемый Васубандху в интерпретации этих метафор, состоит, во-первых, в изложении абхидхармистских классификаций аффектов и аффективных предрасположенностей, теоретически разъясняющих каждую метафору, и, во-вторых, в установлении внутренней смысловой связи между ними.

Применение данного подхода весьма значимо в двух, как минимум, отношениях. Абхидхармистские мыслители развивали свои теоретические построения в связи с анализом матричных списков — от описаний состояний сознания, загрязненного аффектами, и вплоть до указания на недоступность словесно-теоретической интерпретации Нирваны. Но сами эти списки представляли собой «конспект» Слова Будды. Таким образом, абхидхармистские классификации имели целью систематизацию канонического материала. Одновременно с этим проповедь Дхармы предполагала использование канонических метафор в качестве языка, доступного широкому кругу верую-

щих буддистов, в том числе и весьма далеких от понимания сложных теоретических построений. Метафоры эти, будучи Словом Будды, не могли употребляться произвольно, приблизительно, ибо их предназначение — наводить на истинный смысл учения Бхагавана, а не исказить его. Именно поэтому строгому истолкованию канонических метафор и уделялось большое внимание. Без владения правильной процедурой их истолкования образованный буддист не мог преуспеть ни в проповеди Дхармы, ни в философском диспуте. Теоретический спор, заметим, также рассматривался как определенный вид проповеди учения Будды, если он велся с представителем небуддийских религиозно-философских воззрений.

Васубандху начинает с разъяснения метафоры «наплыв». Наплыв чувственности — это состояние, обусловленное взрывными аффектами чувственного мира, кроме невежества. Поток сознания определяется в чувственном мире действием аффектов, будучи всегда направлен к чувственным объектам. Только жажда благих дхарм способна взорвать этот архетип сознания, свойственный человеку в чувственном мире. Наплыв чувственности — это 41 дхарма: 31 аффективная предрасположенность и 10 состояний сознания, характеризующихся аффективной одержимостью.

В мире форм и мире не-форм имеет место наплыв существования, поскольку применительно к этим сферам нет смысла говорить о чувственных объектах. Поток сознания определяется влечением к «ступеням существования» в мире форм и мире не-форм, т. е. к существованию сознания в состоянии йогического сосредоточения. Взрыв-

ных аффектов и собственно состояний одержимости сознания здесь нет. Наплыв существования — это 52 дхармы: 26 аффективных predispositions в мире форм и столько же — в мире не-форм.

Автор «Энциклопедии Абхидхармы» разъясняет, почему в мире форм и мире не-форм аффективные predispositions рассматриваются как наплыв существования и не различаются в соответствии с каждой из этих двух космологических сфер.

Васубандху указывает на три классификационных признака, с учетом которых аффективные predispositions мира форм и мира не-форм объединены:

— в отношении созревания кармического следствия (благое—неблагое—неопределенное) аффективные predispositions обеих этих космических сфер имеют одну и ту же характеристику — «неопределенные»;

— в отношении вектора аффективные predispositions двух высших сфер сходны, ибо развертываются в ситуации йогического сосредоточения. Если аффекты чувственного мира ориентируют поток сознания вовне, то аффективные predispositions мира форм и мира не-форм сопутствуют сосредоточенному сознанию, обращенному вовнутрь себя;

— аффективные predispositions мира форм и мира не-форм свойственны «ступеням существования» — измененным состояниям сознания, а не состояниям неизменного сознания.

Общее наименование «наплыв существования» объясняется единством страсти, влечения в

обеих этих сферах — это влечение к существованию в состоянии йогического сосредоточения сознания.

Неведение, говорит Васубандху, — это корень аффективных предрасположенностей (часто употребляемый Васубандху образ: неведение — царь, остальные аффекты — царедворцы, повсюду следующие за царем). Именно в силу этой особой значимости неведения оно рассматривается отдельно, как «наплыв неведения».

Связь канонических метафор «наплыв», «поток», «оковы» толкуется автором «Энциклопедии Абхидхармы» как синонимическая цепочка: наплыв чувственности есть то же самое, что и чувственный поток, и чувственные оковы; аналогично тождественны наплыв существования, поток, оковы.

Однако, согласно вайбхашикам, из этого синонимического ряда исключаются ложные воззрения. Поток ложных воззрений и оковы ложных воззрений тождественны, но они не включаются в состав наплыва аффективности, поскольку высокая активность ложных воззрений не соответствует принципам выделения данной классификационной единицы.

Чувственный поток (и оковы) — 29 дхарм: 5 видов страсти, отвращения, гордыни в каждой из трех сфер существования, 4 вида сомнения, 10 состояний одержимости аффектами.

Поток существования (и оковы) — 28 дхарм: 20 видов страсти и гордыни, 8 — сомнения.

Поток ложных воззрений (и оковы) — 36 дхарм: 12 видов ложных воззрений в каждой из трех сфер существования.

Поток неведения (и оковы) — 15 дхарм: 5 видов неведения в каждой из трех сфер существования.

Привязанность, говорит Васубандху, — это чувственные оковы вкупе с неведением.

Свойство привязанности — это «цепляние», основное свойство всех аффективных предрасположенностей. Однако к чему они «цепляются»? В чувственном мире это выглядит как «цепляние» к объектам. Но более важна для понимания данного свойства не содержательная сторона, а функциональная — аффективные предрасположенности в конечном счете «цепляются» к потоку сознания, и аффект, возникнув, порождает в цепной реакции другой аффект. Таким образом, аффекты и аффективные предрасположенности «цепляются» к пяти группам причинно обусловленных дхарм, образуя «личностные» группы, или «группы привязанности» (упадана-скандха).

Неведение по своей природе — это смутность постижения, отсутствие ясности в познании. Именно в силу этого неведение «цепляется» не само по себе, но в совокупности с другими аффективными предрасположенностями.

Чувственные оковы вместе с неведением — это 34 дхармы: по 5 видов страсти, отвращения, гордыни и неведения, 4 вида сомнения, 10 состояний одержимости аффектами.

Привязанность к учениям об атмане, говорит Васубандху, — это оковы существования вместе с неведением, а в аспекте исчисления дхарм — это 38 дхарм и 8 видов неведения. Данный вид привязанности радикально отличен от предыдущего. Оковы чувственности, сопряженные с неведени-

ем, предполагают обращенность аффектов вовне. Сознание, одержимое привязанностью к чувственному миру, видит именно во внешних объектах причину чувственных влечений, ошибочно наделяя внешние объекты способностью дарить наслаждение либо вызывать страдание. Такое сознание наивно надеется, что в чувственном мире можно, если очень постараться, избежать встречи со страданием и обрести нерушимое счастье.

Оковы существования вкупе с неведением обнаруживают свое присутствие лишь в мире форм и мире не-форм. А это, в свою очередь, означает, что такой тип привязанности возможен лишь у человека, вовлеченного в практику йогического созерцания. Сосредоточение сознания мира форм и мира не-форм не связано с переживанием страдания и неудовлетворенности. Привязанность к таким состояниям означает лишь одно — созерцатель не постиг еще Истину страдания, он не узрел того фундаментального факта, что существование в мире форм и мире не-форм также подчинено принципу страдания, ибо эти миры — часть сансары.

Привязанность к ложным воззрениям — это оковы догматизма, препятствующие познанию реальности. Привязанность к ложным обетам и ритуалам тонко дифференцируется Васубандху благодаря исключению из ее состава тех аффективных предрасположенностей, которые ответственны за ложные воззрения относительно кармы. Помимо последних привязанность к практике ложных воззрений и ритуалов рассматривается как антипод Пути. Васубандху говорит в этой связи: «...домохозяева, обманутые ею, считают, что голодание

и тому подобное являются средством достижения неба, а странствующие аскеты также заблуждаются, полагая, что чистота обретается посредством отказа от желанных объектов». Это указание автора «Энциклопедии Абхидхармы» в форме лаконичного афоризма очерчивает характерный контур небуддийских практик. Странствующие аскеты взыскуют чистоты, отделившись от общинной жизни, неизбежно связанной с культом насыщения желаний — успешной хозяйственной деятельностью, регламентированными и поощряемыми чувственными удовольствиями, обретением мужского потомства. Чистота — путь к достижению освобождения. Домохозяева, т. е. члены общины, связывают свои религиозные чаяния с «рождением на небесах» и в этой кармической перспективе практикуют «техники тела» — голодание, ритуал вступления в огонь, омовение, обет молчания и т. п. Но с позиций буддийского учения и аскетический отказ от удовлетворения желаний, и религиозная регламентация их насыщения контрпродуктивны, ибо и то и другое есть не более чем укрепление аффективной привязанности к ложному.

Продолжая истолкование канонических метафор, Васубандху ставит вопрос о значении слов «скрытая аффективная предрасположенность», «наплыв», «поток», «привязанность».

Определяя скрытые аффективные предрасположенности, автор «Энциклопедии Абхидхармы» указывает на четыре составляющие этого определения:

— аффективные предрасположенности «неуловимые», т. е. могут быть метафорически уподобле-

ны микрочастице в силу трудности их различающего постижения; различить присутствие аффективной предрасположенности в индивидуальном потоке дхарм крайне трудно, ибо она «тонка»;

— аффективные предрасположенности «сопро-
вождаемые», поскольку они нераздельно связаны с дхармой «обретение/обладание», т. е. они способны актуализировать эту дхарму, что в любой подходящий момент может привести к взрывной форме проявления аффекта;

— аффективные предрасположенности «имеют двойную поддержку»: со стороны объекта, выступающего в функции опоры соответствующей аффективной предрасположенности, и со стороны сознания и связанных с ним дхарм;

— аффективные предрасположенности «опутывают», «налагают узы», поскольку они имеют тенденцию заявлять о себе вновь и вновь, даже когда религиозный подвижник стремится избавиться от них.

Почему аффективные предрасположенности определяются словами «наплыв», «поток», «оковы», «привязанности»? Васубандху указывает на специфические выражения, употребляемые в канонических текстах для описания анушай, — они «укрепляют», «текут», «уносят», «обволакивают», и дает соответствующие разъяснения. Глагол «укрепляют» означает «вовлечение в сансару», укоренение сознания в круговороте рождений. Глагол «текут» означает, что аффективные предрасположенности развертываются в цепи рождений, охватывая все три мира от «вершины бытия» (предельного, высшего состояния сосредоточения сознания) до самого глубокого и ужасного ада

Авичи. Иными словами, скрытые аффективные предрасположенности — это наплыв загрязнений, заставляющий сознание живого существа увязать в болоте новых рождений.

Глагол «уносят» означает, что аффективные предрасположенности увлекают сознание, а соответственно и все остальные причинно обусловленные дхармы, направляя их от объекта к объекту, и тем самым «уносят» благое. Но глагол «уносят» имеет еще одно специальное значение — «переносить от одного существования к другому». Оба эти толкования взаимно дополняют друг друга, так как четыре нематериальные группы дхарм с сознанием во главе следуют от одного рождения к другому именно по причине аффективных предрасположенностей. Они, подобно потоку, стихийно увлекают все нематериальные группы дхарм.

Аффективные предрасположенности «опутывают», «сковывают», связывая поток причинно обусловленных дхарм с объектами и в конечном итоге — с новыми существованиями. Эта семантика и находит свое выражение в каноническом определении «оковы».

Аффективные предрасположенности «захватывают» и «привязывают» индивидуальный поток дхарм к объектам, к существованию и, как следствие этого, к новому рождению.

Подчеркнем, что для адекватного уяснения этих определений необходимо иметь в виду первоначальную формулировку шестичленного списка аффективных предрасположенностей, данную Васубандху: «Страсть, отсюда — отвращение, гордыня, неведение, ложные воззрения, сомнения». Именно страсть, сулящая группе чувствительнос-

ти опыт наслаждения, стоит первой в списке аффективных предрасположенностей, поскольку она прежде всего привязывает человека к миру. В чувственной сфере это страсть к объектам наслаждения, парализующая благое сознание, в мире форм и мире не-форм это страсть к состояниям йогического сосредоточения сознания, дарующим гамму положительных переживаний.

Разъяснив семантику канонической образности, Васубандху приводит и то теоретическое толкование, которого придерживались саутрантики:

— аффективные предрасположенности есть «притоки», или «наплывы», потому что дремлющая аффективность обращает к чувственным объектам весь индивидуальный поток психосоматической жизни, и он разворачивается в соответствии с аффективными тенденциями без всяких усилий;

— аффективные предрасположенности и есть «поток», поскольку они обладают огромной силой, несмотря на их дремлющее состояние, подчиняя себе процесс разворачивания психосоматической жизни;

— они есть «оковы», поскольку, действуя хотя и не в полную силу, способны провоцировать проявление взрывных аффектов, сковывающих живые существа опытом всех разновидностей страдания, — это и весь регистр адских мучений, и страдания, сопутствующие земной форме существования, и страдание как неизбежность смерти в мире форм и мире не-форм;

— аффективные предрасположенности есть «привязанность», поскольку именно они и заставляют, принуждают сознание «цепляться» за объекты.

В толковании саутрантиков «наплыв» — это указание на способность аффективных предрасположенностей предопределять вектор сознания, его направленность. «Поток» характеризует ту огромную силу, которая свойственна аффективным предрасположенностям в их взрывном потенциале. Метафора «оковы» уместна, когда речь идет о действии анушая не в полную силу, а «привязанность» характеризует только одно их свойство — «цепляние».

Толкование канонических текстов применительно к задачам буддийских подвижнических практик предполагало и рассмотрение анушая по следующим пяти разновидностям: путы, оковы, скрытые тенденции, вторичные аффекты и состояния аффективной одержимости. Этот анализ строится в соответствии с пятью матричными списками — «9 пут», «3 оковы», «98 аффективных тенденций» (что тождественно списку «98 аффективных предрасположенностей» и было рассмотрено ранее), «10 вторичных аффектов», «10 состояний аффективной одержимости».

Что представляет собой список «9 пут»? Это путы порочного влечения, отвращения, гордыни, неведения, упорствования в ложном воззрении, пристрастия, сомнения, зависти и жадности (как специфической формы алчности).

Порочное влечение — любое страстное влечение, привязывающее индивида к объектам в чувственном мире и существованию в мире форм. Однако специфические благие явления сознания, именуемые *майтри* — чистая любовь к учению Бхагавана Будды и учителям, к наставникам, братская привязанность к монахам, посвятившим свою

жизнь религиозному подвижничеству, любовь к родителям — подателям блага человеческого рождения, к архатам — хранителям Дхармы, не относятся к разряду порочных влечений. Это весьма важно, поскольку отличает специфически буддийский подход к духовной жизни и нравственному облику адептов от позиции небуддийской, в частности от воззрений странствующих аскетов, отрицавших любой вид привязанности, включая майтри.

Путы, говорит Васубандху, следует анализировать в соответствии со сферами существования. Отвращение, зависть и жадность — это путы чувственного мира, где страдание присутствует в опыте непосредственного переживания. Отвращение, зависть и жадность порождают мучительные переживания, исключенные в мире форм и мире не-форм. Если у человека возникают суждения вроде «меня воротило от...», «позеленел от зависти», «умирал от жадности», то они всегда подразумевают фиксацию мучительных переживаний, хотя отнюдь не обязательно вызывают сочувствие к себе. Кроме того, подобные выражения прямо указывают на причину страдания — уязвленность аффектом.

Гордыня, неведение, ложные воззрения, пристрастие, сомнение свойственны всем трем мирам, т.е. эти виды пут указывают на подчиненность принципу страдания не только чувственного мира, но и мира форм, и мира не-форм.

Путы упорствования в ложном воззрении предполагают наличие того, в чем можно аффективно упорствовать, т.е. определенную мировоззренческую позицию. Для интерпретации этого

вида пут и следующего («пристрастие») привлекается десятичленный матричный список аффективных предрасположенностей, в котором ложные воззрения представлены как пять разновидностей. Упорствование в ложных воззрениях — это фанатичная вера в реальность «Я», приверженность к крайним точкам зрения и ложные взгляды как таковые. Таким образом, пятая разновидность пут указывает на роль аффектации в процессе познания.

Путы пристрастия — это путы привязанности к еретическим воззрениям («так учили меня мои учителя, и я продолжаю вопреки всему исповедовать эту традицию» и т. п.) и путы привязанности к ложной практике обетов и ритуалов («исповедуя традицию моих учителей, я практикую только те обеты и ритуалы, которые были ими завещаны»).

В данной связи необходимо указать также и на то важнейшее обстоятельство, что путы пристрастия неизбежно возникают при условии существования пут упорствования в ложном воззрении: ложное воззрение, исповедуемое с аффективным упорством, всегда выступает в качестве объекта для пристрастия.

Путы зависти и путы жадности выделены отдельно, поскольку каждая из этих двух разновидностей пут порождает, во-первых, безусловно неблагое состояния сознания, а во-вторых, кроме неведения, зависти и жадности, ни с какими иными аффектами не связана. Способность порождать безусловно неблагое состояния сознания и самодостаточность — свойства, одновременно встречающиеся только в аффектах зависти и жадности.

Пути зависти и пути жадности производны от двух корней неблагого — ненависти и алчности. В зависти доминирует гневливый и раздражительный эмоционально-чувственный тон нетерпимости к благополучию других, стремление разрушить чужое благополучие. Жадность — сугубая аффективная тяга к накоплению и сохранению, удержанию невзирая ни на что. Одержимость жадностью и завистью порождает безусловно неблагое кармическое следствие.

Васубандху, опираясь на Слово Будды, указывает также на специальный матричный список «5 пут», с помощью которого из «9 пут» выделяются те, что «привязывают к низким состояниям», т. е. к формам рождения в чувственном мире. Список «5 пут» включает пути ложной веры в реальность «личности», пути пристрастия к ложной практике обегов и ритуалов, пути сомнения, пути страсти к чувственным объектам (частный случай порочного влечения) и пути злобы (частный случай отвращения).

Пять названных аффективных предрасположенностей проявляются в чувственном мире. В аспекте кармического следствия «5 пут» приводят к состояниям сознания и действиям, плод которых созревает только в чувственном мире.

Пути страсти к чувственным объектам и пути злобы препятствуют выходу индивида за пределы чувственного мира. Здесь следует упомянуть, что чувственный мир включает в себя (в рамках буддийской космологии) не только людей, но и богов чувственного мира, и животных, и голодных духов, и обитателей ада. Последние, пребывая в муках, одержимы злобой и ненавистью друг к другу,

ибо в замутненности сознания не способны постичь истинную причину своих страданий. Таким образом, злоба — инфернальный аффект. Если же агрессивные замыслы и злоба охватывают большие массы живых существ, обладающих благой формой рождения (т. е. людей), то распространенность этого аффекта есть знамение эсхатологической эпохи, знак близящегося конца очередного космического цикла.

Пути ложной веры в реальность «личности», пути пристрастия к ложной практике обетов и ритуалов, пути сомнения обладают свойством возвращать к существованию в чувственном мире даже тех, кто преодолел влечение к чувственным объектам.

Учителя махаянской школы Йогачара (Виджнянавада) иначе трактовали «5 пут». Эти пути привязывают к низкому состоянию в двух смыслах: пути ложной веры в реальность «личности», пристрастие к ложной практике обетов и ритуалов, сомнения удерживают индивида в статусе «обычный человек» (низкий статус по причине полного отсутствия благородных дхарм), а пути страсти к чувственным объектам и злобы не дают выйти за пределы чувственного мира.

В связи с истолкованием Слова Будды относительно статуса «вступивший в поток» (первый плод буддийского религиозного подвижничества) Васубандху подчеркивает принципиальную важность освобождения именно от трех пут — ложной веры в реальность «личности» и др. Эти пути не позволяют преодолеть сансару, выйти из круговорота существований. Все предпринимаемые подвижником усилия при неустраненности трех

пут ведут к иллюзии освобождения, а не к победе над страданием. Они — причина извращения реальности как объекта познания и самого процесса познания.

Одновременно со сказанным необходимо иметь в виду, что трое пут есть «врата» и «корень». Эти три аффективные предрасположенности, возникнув, как бы открывают дверь иным аффектам, для устранения которых и применяются практики видения первой Благородной истины, первой и второй, всех четырех. Кроме того, путы ложной веры в реальность «личности» обуславливают собой ересь приверженности к крайностям, путы пристрастия к ереси вызывают приверженность к ложной практике обетов и ритуалов, ложные воззрения провоцируются сомнением. Такова позиция школы вайбхашиков.

Отличная от изложенной точка зрения состоит в том, что наставление Бхагавана относительно трех пут имеет своей целью указать на препятствия, мешающие осваивать Путь.

Путы ложной веры в реальность «личности» порождают у подвижника нежелание двигаться вперед, поскольку возникает опасение за кармические перспективы «Я» — ведь буддийское учение направлено на разрушение самой идеи реальности «Я», а если оно все-таки существует, то не повредит ли буддийская практика процветанию «Я» в новом рождении?

Путы привязанности к ложной практике обетов и ритуалов, т. е. путы пристрастия, удерживают человека на ложной духовной стезе и тем самым отклоняют от истинного Пути, указанного Бхагаваном Буддой.

Пути сомнения заставляют сомневаться в истинности и результативности Пути. Именно в силу этого статус «вступившего в поток» достигается через устранение этих трех пут.

В канонических текстах указаны также пять аффективных предрасположенностей, привязывающих индивида к «высоким состояниям»: это 2 вида страсти к существованию (в мире форм и мире не-форм), леность ума, гордыня и невежество. В этом списке два вида страсти к существованию — это подразновидности порочного влечения. Порочность в данном случае объясняется тем, что влечение к измененным состояниям сознания, соответствующим уровням йогического сосредоточения мира форм и мира не-форм, к существованию в этих сферах обусловлено непониманием природы реальности. Обе эти сферы подчинены господству принципа «все причинно обусловленное есть страдание», т. е. сансара.

Пути лености ума — аффективное состояние, препятствующее установлению спокойствия сознания, функционально обусловленное двумя видами страсти к существованию. Его действие выражается в несерьезности, готовности йогина удовлетвориться достигнутым.

Пути гордыни и пути невежества, как известно из предыдущего, действуют и в мире форм, и в мире не-форм, привязывая индивида к сансаре.

Таким образом, пять пут, обуславливающих низкое состояние, и пять пут, привязывающих к высокому состоянию, представляют собой конкретные аспекты концепции, обозначенной посредством матричного списка «9 пут».

Автор «Энциклопедии Абхидхармы» анализирует матричный список «3 оковы»: окова страсти, окова ненависти, окова невежества.

Проявление фундаментального принципа «все причинно обусловленное есть страдание» затрагивает в явном для сознания виде прежде всего группу чувствительности, ответственную в составе индивидуального потока причинно обусловленных дхарм за характер опыта. Опыт переживается либо как субъективно приятный, либо как неприятный или нейтральный. Однако сознание, помраченное страстью, ненавистью и невежеством, склонно этого факта не замечать. Оно безотчетно настроено удерживать приятное (наивный эвдемонизм), избегать неприятного и уклоняться от анализа нейтрального опыта. Но именно эти три аффективные предрасположенности — страсть, ненависть и невежество — и есть то, что приковывает живые существа к страданию, связывает с ним.

Оковы страсти заставляют сознание надеяться на вечное счастье или хотя бы на счастье долговременное, обусловленное только приятным опытом. Но перемены в жизненных обстоятельствах неизбежны, они обрывают приятный опыт. Наивное сознание полагает эти перемены причиной утраты приятного, т. е. оно видит причину страдания в наступивших переменах. Но не было бы страстного влечения — не было бы и страдания, связанного с утратой приятного. Таким образом, оковы страсти и есть причина любого страдания, связанного с переменами.

Оковы ненависти заставляют сознание (в чувственном мире) надеяться на возможность устра-

нения из жизненных обстоятельств того фактора, который лишь по видимости обуславливает собой неприятный опыт. Однако ненависть во всех своих регистрах — от inferнальной злобы до вражды и зависти — контрпродуктивное переживание, способное лишь более тесно связать живые существа со страданием, непосредственно присутствующим в повседневном опыте.

Оковы неведения препятствуют осознанию факта причинной обусловленности текущего опыта, приводящего к приятным либо неприятным переживаниям, к новым рождениям. «Безвалентные» в аспектах «приятное/неприятное» факторы опыта не осмысляются, они остаются для сознания белым пятном. Поэтому именно оковы невежества не позволяют живым существам осознать всеобщий характер причинно-следственной связи и, соответственно, настоятельную необходимость избавления от сансарного существования. Оковы невежества не позволяют индивиду постичь ложность, иллюзорность личностного активизма, ибо бессмысленно осознавать себя субъектом, «кузнецом своего счастья», если последствия этой субъективной активности оказываются в конечном счете неизвестными.

Оковы страсти, ненависти и невежества — это аффективные предрасположенности и взрывные формы аффектов, присутствующие в индивидуальном потоке дхарм. А это несовместимо со свободной практикой благих действий. Такова интерпретация матричного списка «3 оковы».

Список «98 аффективных предрасположенностей», как мы отмечали, был рассмотрен Васубандху ранее, а здесь он только упоминается.

Список «10 вторичных аффектов» анализируется Васубандху следующим образом: сначала дается определение вторичных аффектов, а затем подвергается анализу связь аффектов с десятью состояниями одержимости. Иными словами, прослеживается присутствующая в канонических текстах содержательная связь между матричными списками «вторичных аффектов» и «10 состояний одержимости».

Вторичные аффекты (*упаклеши*) не есть аффекты в собственном значении термина. Это — дхармы, связанные с сознанием, включенные в группу формирующих факторов. Загрязненность — важнейшее свойство подобных явлений сознания, но загрязненность эта имеет постоянный фоновый характер относительно действия главных аффектов. Когда главные аффекты как бы пропитывают собой сознание, когда они в качестве формирующих факторов становятся аккомпанементом сознания, его содержанием, тогда они и приобретают также свойство быть его неперменным фоном. Вторичные аффекты способны длительное время отравлять сознание.

Все аффекты имеют тенденцию превращения во вторичные, но есть и вторичные аффекты, не выступающие фоновым аналогом главных аффектов. Таким образом, вторичные аффекты — это явления сознания, обусловленные неполным развертыванием аффекта и выступающие в функции факторов, загрязняющих сознание и извращенно формирующих индивидуальный поток дхарм.

Список «10 состояний одержимости» включает те состояния сознания, в которых все содержа-

ние исчерпывается соответствующим аффектом, причем аффектом взрывным.

Васубандху придерживается в своем изложении именно того списка, который был принят вайбхашиками и отличался количественно от иных школьных версий матрицы «состояния одержимости». Вторичные аффекты создают благоприятную почву для взрывных проявлений, т. е. полного развертывания аффективных содержаний сознания. В этом отношении наименования вторичных аффектов и состояний одержимости совпадают: бесстыдство, наглость, зависть, скупость, возбужденность, сожаление об упущенном, уныние, расслабленность, злоба и лицемерие.

Бесстыдство и наглость — это две дхармы, по своей природе весьма активные. Они способствуют развитию корней неблагого, что выражается в действиях, проникнутых крайним невежеством, стремлением к крайним проявлениям насилия и алчности. Бесстыдство и неприличие — такие состояния сознания, в которых господствует асоциальность, готовность пренебречь традиционными нормами нравственности, что служит в индивидуальной психике питательной почвой для антисоциальных действий.

Зависть также неприемлема в традиционном обществе, ориентированном на поддержание стабильности. Раздражение и гнев по поводу чужого богатства и благополучия, будучи содержанием сознания завистника, говорят не только о его безнравственности, но и о неспособности принять учение о карме — ведь богатство и благополучие, согласно учению Бхагавана Будды, свидетельствуют о воздержании от различных форм алчности в прошлых рождениях.

Скупость, скарედность — такое состояние сознания, которое порождает мысль об уклонении от благого даяния, этого необходимого для добродетельного буддиста религиозного действия. Благое даяние — это подношение пищи монахам и дарение недвижимости монастырям, обеспечение больных и сирых, дары, жертвуемые в пользу буддийских ступ, финансирование процесса изготовления статуй Бхагавана Будды и других будд и бодхисаттв и другие достойные действия, включая бескорыстное кормление бездомных животных. Оно осуществляется из почитания буддийского учения, учителей и наставников и желания принести пользу живым существам. Скупость, будучи формой аффективной одержимости сознания, препятствует осуществлению религиозной жизни. В индивидуальном потоке дхарм скупость препятствует обретению тех благих дхарм, которые могли бы возникнуть в момент акта благого даяния. Скупец дважды обворовывает себя, исключая возможность облагородиться и зачеркивая благоую кармическую перспективу.

Возбужденность — отсутствие спокойствия сознания, порождаемое страстным влечением к чувственным и нечувственным объектам и состояниям. Это ажитация по поводу объектов и состояний, легко переходящая в состояние умственной лености. Собственно, эта возбужденность и есть леность ума, выражающаяся в несерьезности и непонимании необходимости спокойствия, в подверженности увлечениям и легкой смене объектов этих увлечений.

Сожаление об упущенном, воспроизводящее в сознании неблагой поступок или упущенную воз-

возможность совершить благое, рассматривалось нами ранее.

Уныние — одержимость аффектом апатии, который выступает помехой должному функционированию сознания и психики в целом. Оно препятствует религиозному подвижничеству, устранению аффектов и обретению благородных дхарм.

Расслабленность — такое непроизвольное сужение сознания, при котором тело выходит из-под контроля, причем отнюдь не в состояниях йогического сосредоточения, предполагающих сознательное расслабление тела. В силу этого непроизвольная расслабленность и называется одержимостью. Она безусловно и самоочевидно препятствует осуществлению религиозной жизни буддиста.

Злоба как состояние аффективной одержимости нетождественна раздражению и стремлению к насилию. Это озлобление, доходящее до остервенения по отношению к живым существам и неодушевленным предметам. Злоба выражается не в побоях, не в угрозах физической расправы и не в раздражительном, гневливом недовольстве обстоятельствами жизни, а только в бессмысленной готовности сыпать проклятиями направо и налево. Отметим, что выделение этого состояния одержимости во многом обусловлено традиционными представлениями о творящей способности слова, весьма характерными для индийской культуры в целом.

Лицемерие — аффективная одержимость скрытностью, выражающаяся в стремлениях человека отвести от себя справедливые упреки и обвинения. Необходимо отметить, что интеллектуально

честный самоотчет, основанный на компетентном самонаблюдении, готовность открыто заявить другим членам общины о собственных несовершенствах и дурных поступках — это важнейшая составляющая буддийской религиозной дисциплины. Лицемерие происходит от невежества. Лицемер «забывает», что действие, которое он пытается утаить, имело в реальности место и послужит причиной созревания кармического следствия, а сокрытие — та же ложь, способная лишь усугубить неблагоприятную карму.

Васубандху показывает, следствием каких главных аффектов выступают вторичные аффекты. Все абхидхармисты, говорит он, согласны в том, что бесстыдство, возбужденность и невежество проистекают из страстного влечения.

Относительно лицемерия точки зрения буддийских учителей расходятся. Некоторые полагают, что оно происходит из жадности, влечения сохранить обладание тем, что может быть утрачено в результате признания в дурных поступках. Другие (и в их числе сам Васубандху) считают его следствием только невежества. Третья точка зрения базируется на различении лицемеров. Невежественный (т.е. небуддист) лицемерит по причине собственной непросвещенности и тупости. Он либо не способен понять последствия своей неискренности, либо не знает законов созревания кармического следствия, изложенных Бхагаваном Буддой. Буддист, если он лицемерит, привержен жадности обладания — имуществом, уважением или статусом в общине, которые боится утратить в случае признания своих прегрешений или нравственных несовершенств.

Уныние, расслабленность и наглость проистекают из невежества. Если практика видения Благородных истин принесла свой плод и была подкреплена йогическим созерцанием, то дхармы уныния и расслабленности, препятствующие религиозной жизни, не должны возникать, не говоря уже о наглости. Однако наглость может быть обусловлена также и страстью, и ненавистью, а не только невежеством.

Сожаление об упущенном — это следствие сомнения в возможности достичь очищения посредством буддийских практик, т. е. сомнения относительно Пути.

Злоба и зависть возникают из отвращения к живым существам и тем объектам чувственного мира, которые созданы другими либо принадлежат другим.

На этом автор «Энциклопедии Абхидхармы» завершает общий обзор матричных списков «9 пут», «3 оков», «98 аффективных предрасположенностей», «10 вторичных аффектов» и «10 состояний одержимости». Однако, кроме них, абхидхармисты рассматривали и вопрос об аффективных загрязнениях.

Аффективные загрязнения (*клешамала*) — термин канонический, а сам матричный список «6 аффективных загрязнений» присутствует в разделе канонического корпуса, именуемом «Кшудравастука». Как и многие канонические термины, *клешамала* определяется посредством привлечения метафоры: *мала* — фекалии, отходы жизнедеятельности живых существ, *клешамала* — нечистоты, образующиеся в результате систематического проявления аффектов.

Список «6 аффективных загрязнений» включает обман, нечестность, самодовольство, озлобленность, злопамятство и насилие.

Обман возникает как продукт функционирования страсти к чувственным объектам. К обману как способу совратить и обхитрить других обращается человек, чуждый буддийскому идеалу скромной и честной жизни, желающий обрести несправедливое богатство и незаслуженную славу. Взыскание богатства и славы посредством надувательства — это следование образу жизни, который порицался буддийскими учителями как извращенный. Для него характерны ложные цели и соответственно ложные методы их достижения. На уровне действия аффективная загрязненность сознания стремлением к обману выражается в использовании хитрости — выказывании притворных добродетелей, сокрытии реальных намерений, проявлении ложного интереса.

Нечестность — изворотливость ума, его «кривизна». Она проявляется в преднамеренно двусмысленной речи, в уклонении и умолчании, когда следовало бы выражаться ясно и однозначно, в попытке утаить свои изъяны от других, чтобы ввести их в заблуждение. Нечестность, «искривление» ума, согласно канонической традиции, — греховная позиция сознания, поэтому она и рассматривалась абхидхармистами как результат приверженности ложным воззрениям.

Самодовольство как состояние аффективной загрязненности сходно с опьянением — это нетрезвое самоосознание. Но только причиной самоодурманивания в данном случае выступают не наркотики или алкоголь, а здоровье, молодость,

благоприятные астрологические предсказания — такие как долголетие и грядущее богатство. Страстная привязанность индивида к своим преходящим достоинствам и мнящимся счастливым перспективам истощает сознание, делая его уязвимым как для всех главных аффектов, так и для вторичных. Самодовольство — это загаженность сознания нечистотами, порождаемыми страстным влечением.

Озлобленность формируется на основе отвращения. Она приводит к накоплению неблагих дхарм, ибо суть этого аффективного загрязнения в принципиально недоброжелательной направленности сознания, исключающей справедливость, препятствующей обретению умиротворенности. Озлобленность не есть отдельная дхарма, поскольку она не существует помимо отвращения.

Злопамятство — также продукт отвращения. Это мстительное переживание враждебности, готовность в будущем воздать с лихвой за причиненный некогда ущерб. Как и сожаление об упущенном, злопамятство есть болезнь духа.

Насилие — готовность к активным проявлениям жестокости, созревающая на основе отвращения. Отсутствие у человека любви к живым существам, завещанной Бхагаваном Буддой, и сострадания открывает простор жестокости, выражающейся в словесной грубости, нанесении побоев и прочих садистских проявлениях по отношению к людям и животным. Жестокость не есть отдельная дхарма, это inferнальный аспект отвращения: стражи адских вместилищ — носители этого свойства, вся их деятельность состоит в причинении мук обитателям буддийского infer-

но. Сознание, загаженное готовностью к насилию, чудовищно в своей адской помраченности.

Какие буддийские практики следует применять для устранения вторичных аффектов, отнесенных к состояниям одержимости?

Бесстыдство, наглость, уныние, расслабленность и возбужденность, как следует из вышеизложенного, тесно связаны с главными, базовыми аффектами, которые разрушаются благодаря практике видения Благородных истин. Именно поэтому данная практика эффективна и для устранения состояний одержимости. Однако практика видения истин — это необходимое, но недостаточное условие, поскольку речь идет о дхармах — формирующих факторах. Для их полного уничтожения требуется йогическое сосредоточение сознания на «увиденном», т.е. практика сверхмирского созерцания.

Другие состояния одержимости — зависть, скупость, сожаление об упущенном, злоба и лицемерие — могут проявляться относительно автономно от породивших их базовых аффектов, главный из которых (а по мысли Васубандху, и единственный) — неведение. Эффективная практика их устранения — только сверхмирское йогическое созерцание.

Шесть аффективных загрязнений, будучи только продуктами базовых аффектов, т.е. автономными состояниями, подлежат устранению через практику сверхмирского йогического созерцания.

Возможно ли возникновение вторичных аффектов в мире форм и мире не-форм? Обман и нечестность существуют не только в чувственном мире, но и в мире форм. Это — хитрость и изворотли-

вость ума, на которые способны боги мира форм, пребывающие на уровне первой дхьяны (первое состояние сосредоточения сознания мира форм).

Уныние, возбужденность и самодовольство — это вторичные аффекты, возможные во всех трех мирах. Остальные состояния одержимости и аффективной загрязненности свойственны только чувственному миру.

На этом Васубандху завершает рассмотрение главных и вторичных аффектов.

• К преодолению страдания

Автор «Энциклопедии Абхидхармы» ставит вопрос: сколько аффективных предрасположенностей относится к сфере деятельности разума (*мана-са*), а сколько связано с шестью видами сознания?

Те аффективные предрасположенности и вторичные аффекты, которые устраняются благодаря практике видения Благородных истин, а также гордыня и расслабленность, устраняемые посредством йогического сосредоточения, опираются только на разум (манас).

В связи с деятельностью разума возникают и вторичные аффекты, относительно автономные в своем проявлении, — зависть, скупость, сожаление об упущенном, злоба, лицемерие, обман, нечестность, самодовольство, озлобленность, злопамятство, насилие (жестокость). Они устраняются только благодаря практике сверхмирского сосредоточения сознания.

Опору в деятельности зрительного, слухового, обонятельного, вкусового, тактильного и менталь-

ного видов сознания обретают следующие главные и вторичные аффекты: страстное влечение, отвращение, неведение и связанные с ними бесстыдство, наглость, уныние, возбужденность, а также неверие, лень и нерадивость, которые всегда присутствуют в загрязненном сознании.

Неверие обусловлено тупостью. Это аффективное состояние сознания, препятствующее «схватыванию» рационального содержания проповеди монаха, наставлений учителя. Если назвать неверие «скепсисом», то необходимо иметь в виду, что главное в таком скепсисе — полное отсутствие стремления к благому. Неверие как аффективная установка сознания лишает человека способности размышлять об услышанном, это ближайшая опора лени.

Лень, в свою очередь, также связана с тупостью. Это инертность, которая имеет тенденцию нарастать, если у сознания нет достаточной выносливости. Заторможенная психическая деятельность, тяга к телесной неподвижности — внешние проявления, позволяющие опознать присутствие данного аффекта. Лень свойственна людям, малопригодным для буддийского религиозного подвижничества.

Нерадивость (отсутствие прилежания) в религиозной жизни обычно идет рука об руку с ленью. Нерадивость выражается в сугубом аффективном потворстве собственным порочным влечениям, в непротивлении греховным аффектам ненависти и невежества. Дурной буддист, сознание которого поражено нерадивостью, легко дает себе потачку в неблагом, ибо не способен понять важность оберегания своей психики от диктата аффектов. Отсутствие прилежания к учению Бхагавана, нера-

дивость ослабляет благие дхармы и способствует усилению неблагих явлений сознания.

Почему автор «Энциклопедии Абхидхармы» анализирует вопрос о деятельности разума (манаса) и шести видов сознания как опоре аффективных предрасположенностей и вторичных аффектов?

Чтобы яснее понять это, необходимо обратиться к классификации дхарм по классам элементов (чему посвящена большая часть первого раздела «Энциклопедии Абхидхармы»). Инструментом познания так называемых внешних классов элементов (цвет-форма, звук, запах, вкус, осязательное) выступают два вида сознания — соответствующий вид чувственного сознания (т. е. сознания, обрабатывающего данные конкретного органа чувств) и ментальное сознание. Деятельность чувственного сознания преобразует, говоря современным языком, данные ощущений в данные восприятия, а ментальное сознание, связанное с манасом, обобщает результаты деятельности чувственного сознания. Уже на уровне работы с внешними классами элементов оба эти вида деятельности сознания загрязняются аффективными предрасположенностями и вторичными аффектами.

Деятельность разума (манаса) направлена на остальные 13 классов элементов: 6 классов органов чувств, деятельность которых выступает опорой соответствующего вида сознания; 6 классов сознания; дхармический класс. Последний включает в себя те дхармы, которые при классификации по пяти группам входят в группы чувствительности, понятий и формирующих факторов, а также «непроявленное» как специфический вид «тонких» материальных дхарм и дхармы абсолют-

ные. Необходимо иметь в виду в этой связи, что аналитическое различение шести видов сознания касается его функционирования в настоящий момент времени, когда имеет место сознание объекта. Результаты этого акта в следующий момент времени превращаются в опору ментального сознания, т. е. становятся достоянием разума (манаса).

Манас, отметим, рассматривается абхидхармистами в качестве отдельной психической способности (индрии), поскольку именно деятельность разума — и ничто другое — ответственна за формулирование суждений. Таким образом, манас, будучи «органом разума», осуществляет свое господство в процессе рационального познания.

Если же рассматривать вопрос о субъективной оценке опыта как положительного, нейтрального либо отрицательного чувствования, то в этой области господствуют психические способности (индрии) чувствительности — удовольствия (наслаждения), удовлетворенности, безразличия, страдания, неудовлетворенности. В данном контексте и рассматривается Васубандху вопрос, какие фундаментальные и вторичные аффекты связаны с этими пятью психическими способностями.

Все перечисленные индрии чувствительности входят в дхармический класс элементов. Это, в свою очередь, означает, что положительная, нейтральная либо отрицательная оценка текущего опыта, производимая индриями чувствительности, выступает для разума в качестве объекта. Загрязненность индрий чувствительности аффектами очень значима, ибо деятельность этих психических способностей существенно влияет на качество сознания.

Из главных аффектов страстное влечение связано с индрией удовольствия (приятное телесное переживание в чувственном мире, а на уровне третьей дхьяны мира форм — приятное ментальное переживание) и с индрией удовлетворения (в чувственном мире, а также в первой и второй дхьянах мира форм это приятное ментальное переживание).

Отвращение, ненависть — аффект, связанный с индриями страдания и неудовлетворенности (соответственно неприятное телесное и ментальное переживания, свойственные только чувственному миру).

Страстное влечение и ненависть относятся к деятельности шести видов сознания, поскольку «испытываются по поводу радости и горя», как об этом говорит Васубандху.

Неведение сопряжено со всеми аффектами — не было бы неведения, и аффекты бы не возникали. Поэтому все пять психических способностей чувствительности, говорит Васубандху, открыты притоку аффекта неведения. Однако другие буддийские учителя считают, что неведение не связано с нейтральными переживаниями, т. е. с индрией безразличия.

Собственно ложные воззрения ассоциированы с индрией неудовлетворенности, и с индрией удовлетворенности. Чтобы понять содержательную суть этой связи, необходимо учитывать следующее: достойное действие вызывает у приверженца ложных воззрений чувство ментального страдания (т. е. неудовлетворение), а деяния греховные — наоборот, чувство ментального наслаждения (удовлетворение).

Человек, пребывающий во власти ложных воззрений, имеет извращенное представление о плодах своих действий. Он полагает достойные действия бесцельными и лишенными сиюминутного смысла, поскольку их добрые кармические плоды не пожинаются немедленно. В греховных действиях он не усматривает ничего дурного, ибо для созревания неблагого кармического следствия также необходимо время, а практическая польза либо приятность налицо. Таким образом, совершая достойные деяния, приверженец ложных воззрений испытывает чувство неудовлетворенности, ибо его извращенный разум придерживается идеи практической никчемности благого, а, творя прегрешения, такой невежественный и тупой индивид переживает радость, восторг, ментальное наслаждение.

Аффект сомнения связан только с индрийей неудовлетворения. Отсутствие ясности и неколебимости сознания, неспособность опереться в суждениях и деятельности на истинное видение реальности заставляют человека пребывать в тягостной ситуации неопределенности, приносят ментальное страдание.

Другие четыре вида ложных воззрений, кроме аффекта «собственно ложные воззрения», и деятельность разума (манаса) связаны с чувством удовлетворения, поскольку способствуют радостному настрою сознания.

Когда не имеет место непосредственное переживание удовольствия/страдания, удовлетворения/неудовлетворения, все аффективные предрасположенности в чувственном мире, согласно точке зрения вайбхашиков, связаны с индрийей безразличия. Человек, переживающий нейтральное чувст-

зование, ошибочно полагает, что в данный момент он свободен от аффектов. Но на деле это неверно, ибо они всего лишь временно утомились, задремали. Включится другая индрия чувствительности, и связанные с ней аффекты опять нахлынут.

Как ассоциируются аффекты мира форм и мира не-форм с этими пятью индриями? Данный вопрос ставится Васубандху применительно к анализу ступеней йогического созерцания, т. е. измененных состояний сознания. Общая закономерность такова: аффективные предрасположенности соединяются с теми индриями чувствительности, которые способны функционировать на соответствующих ступенях йогического сосредоточения.

Первая дхьяна: здесь могут активизироваться только четыре вида сознания — зрительное, слуховое, осязательное (за исключением сексуального аспекта) и ментальное. Аффективные предрасположенности, загрязняющие деятельность этих видов сознания, связаны с индрией удовольствия (она соответствует зрительному, слуховому и осязательному видам сознания), с индрией удовлетворенности (она соответствует ментальному сознанию) и с индрией безразличия в форме невозмутимости (соответствует всем четырем видам сознания).

Вторая дхьяна: здесь присутствует только ментальный вид сознания. Аффективные предрасположенности, сосуществующие с этим сознанием, связаны с индриями удовлетворения и невозмутимости.

Третья дхьяна: здесь присутствует только ментальное сознание. Аффективные предрасположенности, сосуществующие с ментальным сознанием, связаны с индриями удовольствия и невозмутимости.

мости. На этой ступени существования индрия удовлетворения не действует, поскольку йогическое созерцание третьей дхьяны характеризуется отрешенностью от чувств радости, восторга. Доминируют только невозмутимость и приятное ментальное переживание, а не восторженная удовлетворенность.

Четвертая дхьяна и ступени йогического созерцания мира не-форм: здесь присутствует только ментальное сознание. Сосуществующие с ним аффективные предрасположенности связаны только с индрией невозмутимости.

Вторичные аффекты также связаны с пятью способностями чувствительности.

С индрией неудовлетворения связаны сожаление об упущенном, зависть, злоба, насилие (жестокость), озлобление. Все они относятся только к деятельности разума и, как это ни парадоксально, свидетельствуют о том состоянии подавленности, в котором он пребывает. Указанные аффекты выявляют глубинную неудовлетворенность индивида жизненными обстоятельствами, хотя он сам может иметь на этот счет иное мнение.

Скупость сопряжена с индрией удовлетворенности. Страстное влечение к объектам, от которого и происходит скупость, обретает удовлетворение в уклонении от актов благого даяния — проявлений бескорыстной щедрости ради выражения почитания и стремления принести пользу другим.

Обман (хитрость), нечестность (изворотливость ума), лицемерие и леность могут связываться как с индрией удовлетворенности, так и с индрией неудовлетворенности в чувственном мире, а в мире форм — только с индрией удовлетворенности.

Самодовольство может проявляться, как было сказано ранее, не только в чувственном мире, но и на всех ступенях йогического сосредоточения. До третьей дхьяны оно связано с чувством удовлетворения — радости и восторга, в третьей дхьяне — с переживанием блаженства, выше — с индрией невозмутимости. И везде, где самодовольство возникает, оно ведет только к саморазрушению сознания, пролагая дорогу другим аффектам.

Для связи фундаментальных и вторичных аффектов с чувствованием безразличия не существует никаких ограничений — все они могут ассоциироваться и с индрией безразличия.

Бесстыдство и наглость, будучи энергетически насыщенными сильными неблагими дхармами, непременно возникают при совершении грехов, воздержание от которых предусмотрено буддийскими обетами, — убийстве, воровстве, прелюбодеянии, лжи, пьянстве и потреблении наркотиков. Поэтому бесстыдство и наглость как состояния аффективной одержимости могут ассоциироваться с любым из пяти видов чувствований.

Уныние и возбужденность способны сопровождать любое из чувствований, и в этом они похожи на бесстыдство и наглость. Уныние — прежде всего апатия, в которую может впасть йогин, временно утративший надежду на обретение благих дхарм, на достижение плодов религиозного подвижничества. Однако одержимость унынием вовсе не обязательно в этом случае будет переживаться как страдание или неудовлетворенность — ведь сознание, пребывая в апатии, способно наслаждаться возможностью не предпринимать подвижнические усилия. Пребывая в безнадежности относительно

возможности своего религиозного роста, одержимое унынием сознание не только коснеет в апатии, но и полагает духовное бездействие лучшим способом существования. Таким образом, уныние относительно собственных религиозных перспектив может сопровождаться у индивида чувствованиями удовольствия и удовлетворения. Относительно связи уныния со страданием, неудовлетворенностью и безразличием понятно и без объяснений, говорит Васубандху.

В сутрах санскритского сарвастивадинского канона присутствует и еще один список, включающий «всецело неблагую» группу аффективных состояний, — «5 препятствий».

Он содержит следующий перечень: жажда чувственных наслаждений, злоба, уныние/расслабленность, возбужденность/сожаление об упущенном, сомнение.

«Препятствие» обозначает психологическую помеху, тормозящую развитие такого важного для подвижника качества, как преданность религиозной жизни. Не устранив пять препятствий, йогин рискует скатиться к нарушению обетов и учительских наставлений в практике.

Эти препятствия возникают только в чувственном мире, поскольку бессмысленно говорить о «всецело неблагом» в мире форм и мире не-форм.

Отдельная проблема теоретического истолкования в связи с данным списком состояла в том, что он включает в себя два бинара — уныние/расслабленность и возбужденность/сожаление об упущенном. Как разъясняет Васубандху, каждый из них образован по принципу общности трех оснований: одно и то же «противоядие» (т. е. способ устране-

ния), одна и та же «пища», одна и та же функция. Из них «пища» — это дхармы, которые поддерживают данные аффективные состояния. «Противоядие» — то, что устраняет «пищу». Функция — побуждение сознания к какому-либо состоянию.

Аффекты «уныние/расслабленность» поддерживаются пятью одними и теми же видами «пищи» — сновидная вялость, апатия, зевота, неумеренность в еде, малодушная удрученность. Йогин, удрученный перспективой серьезной, настойчивой практики, не надеется на скорые ее результаты. Практикуя сосредоточение сознания, он утрачивает заинтересованность и впадает в состояние сновидной заторможенности. Затем у него начинает нарастать апатия, тело выходит из-под наблюдения сознания — он не может сдерживать зевок и теряет способность контролировать процесс насыщения во время еды. Иными словами, сознание такого йогина сужается.

Противоядие в этом случае, говорит Васубандху, одно — «свет сознания», т.е. активное и настойчивое преодоление его сужения, что и позволяет восстановить контроль сознания над телом.

Функция уныния/расслабленности — побуждение сознания к расслабленности, препятствующей осуществлению религиозной практики.

Возбужденность/сожаление об упущенном также наносят вред сознанию, ввергая его в беспокойство. Возбужденность/сожаление об упущенном находят свою поддержку в двух видах тревожной озабоченности — во-первых, в беспокойстве о родственниках, о судьбах родной страны, в досужих отвлекающих домыслах о смерти и бессмертии и, во-вторых, в воспоминаниях о былых мирских ра-

достях, о чувственных удовольствиях или о пережитых унижениях. Общее противоядие от обоих вторичных аффектов — успокоение сознания, его «собираение», т. е. направленное ограничение сферы функционирования сознания посредством концентрации внимания на предписанных объектах. Сознание должно отключиться от всего постороннего, чуждого подвижничеству.

Однако в связи с матричным списком «5 препятствий» возникает вопрос: почему только эти пять именуются препятствиями — ведь все без исключения аффективные предрасположенности и вторичные аффекты выступают препятствиями на пути обретения совершенного знания?

Для ответа на него необходимо помнить, что компоненты, образующие Благородный восьмеричный путь, распределяются по трем совокупностям («группам») — добродетели, йогического сосредоточения и мудрости (т. е. различающего постижения дхарм). Пять препятствий — помехи, тормозящие развитие и в конечном счете разрушающие эти группы. Это помехи, приводящие к сомнению в Благородных истинах. Матричный список «5 препятствий» интерпретируется под указанным углом зрения следующим образом:

- жажда чувственных наслаждений и злоба разрушают группу добродетели, включающую праведную речь, праведную деятельность, праведный образ жизни;

- уныние/расслабленность разрушают группу мудрости, расшатывая праведное воззрение и праведную решимость как опору подвижничества;

- возбужденность/сожаление об упущенном разрушают группу йогического сосредоточения,

блокируя праведное усилие, праведное памятование и праведное сосредоточение сознания;

— сомнение возникает как следствие названных четырех — они расшатывают установку на религиозную жизнь, а при разрушении групп йогического сосредоточения и мудрости и рождается радикальное сомнение в Благородных истинах, ибо не достигаются такие важные йогические состояния, как «знание освобождения» (*вимукти*) и «видение (*даршана*) знания освобождения».

Некоторые буддийские учителя считали, что последовательность списка «5 препятствий» должна быть изменена. Бинар «возбужденность/сожаление об упущенном», разрушающий группу сосредоточения и группу мудрости, должен быть назван прежде, нежели «уныние/расслабленность».

Однако традиция, восходящая к древним наставникам, толковала принятую последовательность иначе. Прежний опыт переживаний жажды чувственных наслаждений и злобы выступает препятствием для вхождения в состояние йогического сосредоточения. Отсутствие предварительной практики успокоения сознания и различения дхарм («глубокого проникновения») дает простор для возникновения последовательности аффективных препятствий — уныние/расслабленность, возбужденность/сожаление об упущенном и сомнение. И наоборот — при выходе из йогического сосредоточения, когда происходит восстановление обычного состояния сознания, сомнение выступает препятствием для углубленного анализа дхарм.

Проблематика устранения аффектов в практике видения Благородных истин имеет один весьма специфический разворот. Когда происходит

познание страдания и возникновения страдания применительно к миру форм и миру не-форм, самого устранения аффектов не происходит, поскольку они были уничтожены ранее — посредством видения Истины страдания и Истины возникновения страдания применительно к чувственному миру.

Васубандху указывает, что устранение аффектов достигается вовсе не обязательно как результат полного познания их объектов, т.е. дхарм, к которым аффекты «цепляются».

В этой связи ставится вопрос о разновидностях «противоядий» — методов устранения аффектов. Васубандху приводит канонический список «4 противоядия»: избавление, поддержка, удаление и отвращение.

«Избавление» — это метод так называемого «беспрепятственного пути», т.е. пути, который принципиально не может быть чем-либо заблокирован. Данная практика направлена на устранение дхармы «обретение/обладание», которая, не будучи связанной с сознанием, удерживает соответствующий аффект в составе индивидуального потока. Поэтому такой метод интерпретируется как «срезание» аффекта. Кроме того, практика беспрепятственного пути способствует включению в индивидуальный поток дхарм принципиально новой дхармы — «обладание разъединением с аффектом», исключающей его возникновение в будущем. Таким образом, практика беспрепятственного пути направлена на работу с дхармами «обретение/обладание», которые относятся к разряду дхарм, «не связанных с сознанием».

«Поддержка» — это практика сверхмирского йогического сосредоточения сознания. Она приме-

няется для закрепления результатов беспрепятственного пути и называется также путем освобождения (поскольку препятствия устранены ранее, а теперь возникает свободное от аффектов знание).

«Удаление» это практика, продолжающая путь освобождения, рассматриваемый как специфический способ, особый путь.

«Отвращение» — вырабатывание отрицательной установки по отношению к объектам чувственного мира. Такая позиция сознания достигается благодаря прилежному изучению наставлений в Истине страдания и Истине возникновения страдания.

Автор «Энциклопедии Абхидхармы», однако, считает, что последовательность перечисления в списке «4 противоядия» должна быть изменена. Последний его член (отвращение) следовало бы переместить в начало списка, поскольку это практика подготовительного характера, опирающаяся на слушание наставлений и размышление об услышанном.

От чего должен быть отделен устраняемый аффект? Согласно буддийским теоретикам, очистить сознание путем отделения аффекта от связанных с сознанием дхарм невозможно. Сознание и явления сознания (т. е. дхармы, связанные с сознанием) взаимно опираются друг на друга. Но аффект может быть отъединен от своего объекта, и тем самым устраняется возможность его возникновения в будущем.

Если аффект входит в собственный поток причинно обусловленных дхарм подвижника, то он считается устраненным при отсечении дхармы «обретение/обладание» данным аффектом.

Если же объектом выступает аффект иного живого существа, или все материальное (благое,

неблагое, неопределенное), или незагрязненные дхармы, которыми обладают другие продвинутые йогины, то отделение от объектов такого рода осуществляется только благодаря устранению собственного аффекта. Таким образом, если аффект возникает у подвижника по поводу чужих аффектов, вовсе не следует полагать, что необходимо устранять эти чужие аффекты. Йогин должен очищать свое сознание, а не пытаться преобразовывать других ради себя. Если аффект возникает в связи с благом, неблагом или неопределенным состояниями десяти материальных классов элементов (5 классов органов чувств и 5 классов материальных объектов), то работать надлежит именно с аффектом, а не с материальными классами. Аффекты (главные и вторичные) связаны с деятельностью индрий чувствительности, разума и шести видов сознания, а не с материей.

Нет смысла рубить свою руку, если она воробато тянется к чужому, необходимо «срубить» алчность, страстное влечение к материальным объектам. Нет также и никакого истинного логического основания, чтобы вырвать собственный глаз или лишиться себя слуха, полагая, будто бы цвет-форма или звук соблазняют тебя, необходимо «вырвать» порочное влечение, связанное с чувствованиями, разумом и шестью видами сознания. А это, в свою очередь, означает, что чувственный мир, где бушуют чужие аффекты и непрерывно активизированы десять материальных классов элементов, следует рассматривать как «отвратительный», ибо он неприемлем для святых. Именно поэтому «отвращение» как метод есть необходимая подготовительная практика. И начинать надо с созерцания соб-

ственного тела как безусловно отталкивающего, отвратительного объекта.

Васубандху подробно освещает вопрос о практике метода «удаление». Результат этой практики бывает четырех видов:

— «удаленность», достигаемая вследствие постижения аффектов как сущностно отличных от всего, с чем они связаны в индивидуальном потоке дхарм, ибо несходное по собственной природе не может предстать в процессе различения дхарм как близкое;

— «удаленность», достигаемая в результате познания противоположности аффектов благим дхармам;

— «удаленность» как отодвинутость от аффектов в пространстве йогического опыта, т.е. настойчивая практика высоких ступеней сосредоточения сознания, свободного от притока аффектов;

— «удаленность» вследствие разделения с аффектами во времени, т.е. длительная практика чистых состояний сосредоточения сознания, препятствующая актуализации аффектов в настоящем, отодвигающая их в прошлое.

Если практика осуществляется правильно и в результате аффект уничтожен, он больше уже не возникает. Таким образом, если аффект уничтожен, то любая приведшая к этому практика и есть «путь уничтожения аффекта». Однако аффекты имеют в своем проявлении 9 категорий интенсивности: сильные (сильные-сильные, сильные-средние, сильные-слабые), средние (средние-сильные, средние-средние, средние-слабые), слабые (слабые-сильные, слабые-средние, слабые-слабые). Они перечисляются именно в том порядке, который и

соответствует этапам их устранения в практике. Поэтому разъединение с аффектами требует упорного и длительного подвижничества. Оно достигается благодаря осуществлению шести аспектов практики:

- разъединение как результат применения метода «избавление», т. е. практики пути освобождения;

- разъединение как обретение первого плода подвижничества (шраманства), именуемого «плод вступления в поток»;

- разъединение как обретение второго плода — «возвращение в сансару еще один раз»;

- разъединение как обретение третьего плода — «невозвращение в сансару»;

- разъединение как обретение четвертого плода — архатство;

- разъединение благодаря развитию чистых (свободных от аффектов) психических способностей: индрии познания еще не познанного, индрии глубинного познания, индрии совершенного знания.

Йогины не могли быть одинаковыми по степени выраженности психических способностей веры, энергии, памяти, йогического сосредоточения и различающего постижения. Эти способности оценивались учителями либо как слабые, либо как средневыраженные, либо как сильные. В последнем случае не требовалось их дополнительное развитие. Совершенствование указанных способностей было необходимо прежде всего потому, что все они выступали совокупным компонентом чистых индрий, помимо поэтапного обретения которых достичь статуса архата невозможно.

Разъединение с аффектами при достижении плода «архатство» определяется как совершенное знание. Васубандху говорит о двух видах совершенного знания — истинное знание и полное познание как устранение аффектов. Истинное знание — это знание без притока аффектов, предполагающее истинное видение (*даршана*), истинное прозрение, или просветление (*бодхи*), истинное интуитивное постижение (*абхисамая*). Полное познание есть устранение аффектов всех девяти категорий интенсивности.

Тип полного познания, метафорически именуемый «устранение», разъясняется Васубандху через классификацию видов полного познания по девяти позициям.

Первая — уничтожение первой и второй категорий аффектов, достигаемое в практике видения Истины страдания и Истины возникновения страдания.

Вторая позиция — уничтожение двух категорий аффектов чувственного мира благодаря практике видения Истины прекращения страдания (одна категория) и Истины пути (другая категория).

Еще три позиции — это три вида полного познания, которое достигается в практике видения Истин применительно к миру форм и миру не-форм.

Названные позиции указывают на 6 видов полного знания, обретаемого в практике видения Благородных истин.

Глава 2

Навстречу неизвращенной реальности

• Путь видения и путь созерцания

Изложение буддийских подвижнических практик, предпринятое Васубандху в шестом разделе «Энциклопедии Абхидхармы», открывается лаконичной экспозицией предмета.

Избавление от круговорота рождений есть избавление от аффектов, корня сансарного существования. Избавление названо «полным знанием» — аффекты уничтожены, они никогда впредь не возникнут. Это полная свобода сознания от иррациональной причинно-следственной зависимости, позволяющая видеть реальность как она есть.

Аффекты в зависимости от способа их устранения делятся на два вида — устраняемые посредством практики видения Благородных истин и устраняемые посредством созерцания, т. е. сосредоточения сознания на «увиденном».

Путь видения (даршана) отсекает аффекты, выступающие прямой противоположностью Благородных истин, — ложную по своему содержанию веру в реальность «личности» и пр. В «Вибхаше»

путь видения уподобляется остро наточенному ножу, поскольку эта эффективная практика легко и одновременно устраняет все аффективные препятствия в девяти категориях интенсивности их проявлений — сильные (сильные, средние, слабые), средние (сильные, средние, слабые), слабые (сильные, средние, слабые).

Путь созерцания (бхавана) также нейтрализует девять категорий интенсивности проявления аффектов, устраняемых благодаря этой практике. Но в отличие от пути видения истин он весьма длительный и требует неоднократного повторения, последовательно противодействуя каждой категории аффектов.

Типология практик учитывает и такой важнейший признак, как приток аффектов. Путь созерцания может быть двух видов — с притоком аффектов и чистый. Первый из них именуется мирским (*лаукика*), поскольку он не связан с содержанием Благородных истин и относится к трем космическим сферам — чувственному миру, миру форм и миру не-форм. Это состояние сосредоточения сознания (дхьяна), несвободное от иллюзорности, ложного воображения, интеллектуального различения. Второй — сверхмирской путь созерцания (*локоттара*). Он свободен от названных изъянов и является чистым (лишенным притока аффектов), ибо предметом созерцания выступает знание, полученное в практике видения Благородных истин.

Благородные истины как объект видения противостоят трем космическим сферам существования, поскольку не способны вызвать притока аффектов, в частности страстного влечения. Метафорически

выражаясь, они не от мира сего, если воспользоваться евангельским фразеологизмом. Именно поэтому данная практика свободна от притока аффектов и всегда представляет собой сверхмирской путь. В этой связи автор «Энциклопедии Абхидхармы» ставит первую проблему, непосредственно связанную с предметом изложения буддийских религиозных практик — проблему интерпретации четырех Благородных истин.

Васубандху приступает к истолкованию Благородных истин с обсуждения вопроса, в какой последовательности они должны быть изложены. Он указывает, что в «Энциклопедии Абхидхармы» первое упоминание Истин связано с классификацией дхарм по основанию «с притоком аффектов/без притока аффектов». Это упоминание позволяет выявить внутреннюю сущность Истин — показать, какие именно дхармы в психике живого существа соответствуют каждому из четырех тезисов, изреченных Бхагаваном Буддой. В данном контексте сначала упоминается Истина пути, которой соответствуют дхармы, свободные от аффектов. Это те чистые «дхармы Архата» (т.е. Будды), к которым стремятся адепты, принимая «прибежище в Будде». Затем упоминается Истина прекращения — ей соответствует чистая дхарма «прекращение посредством знания», обеспечивающая разъединение с дхармами, запятнанными притоком аффектов. Далее следуют Истина страдания и Истина возникновения страдания, внутренняя природа которых — дхармы с притоком аффектов. Важно подчеркнуть, что Васубандху, говоря об этих двух Истинах, цитирует первый раздел своего трактата следующим образом: «...страдание, воз-

никновение, мир». Этим подчеркивается, что причинно обусловленные дхармы с притоком аффектов образуют непрерывную последовательность, имеющую способность проявляться через набор признаков. «Мир живых существ» и есть процесс возникновения, нестабильного бытования и разрушения причинно обусловленных дхарм с притоком аффектов, непрерывный процесс, служащий источником страдания.

Итак, первое упоминание Благородных истин в «Энциклопедии Абхидхармы» выстраивало последовательность Истин в соответствии с изложением вопроса об их внутренней природе: путь, прекращение, страдание, возникновение. Однако собственно интерпретация истин, говорит Васубандху, должна осуществляться в ином порядке, обусловленном познавательным фактором — очередностью интуитивного постижения (абхисама) природы реальности. Причина страдания не может быть познана прежде, нежели постигнута феноменология страдания — то, «в чем человек увяз, чем он угнетен и от чего он желает освободиться» (Васубандху). Именно в силу этого гносеологического обстоятельства Истина страдания излагается первой, а за ней следует Истина возникновения, трактующая причину страдания. После этого только и становится возможным познание вопроса, в чем состоит устранение страдания, т. е. Истина прекращения. Эту последовательность завершает Истина пути — познание устранения страдания.

Васубандху поясняет данную последовательность на очевидном примере, известном из жизненного опыта и присутствующем в одном из ка-

нонических текстов: врач, обладающий четырьмя необходимыми умениями, осматривает страждущего и выявляет симптомы болезни или характер ранения, устанавливает болезнетворную причину этих симптомов, анализирует принципиальную возможность ее устранения и предписывает соответствующее лечение. В этом примере «врач, обладающий четырьмя умениями» (истинное отождествление симптомов, постановка правильного диагноза, прогнозирование исцеления, знание врачующего метода) выступает аналогией Бхагавана Будды, познавшего страдание как оно есть, его возникновение, возможность устранения и путь, ведущий к победе над страданием.

Человек, стремящийся к непревратному познанию Благородных истин, решается тем самым ухватиться за руку помощи, протянутую Бхагаваном всем живым существам, утопающим в трясине сансары.

Анализ Благородных истин, их интеллектуальное познание, говорит Васубандху, становится возможным только при условии напряженной работы ума. Однако полная ясность их понимания не может быть достигнута лишь посредством анализа, для этого требуется иной уровень познания, называемый интуитивным постижением (абхисамая). Интуитивное постижение определяется Васубандху терминами «чистое» и «истинное». Оно чистое, свободное от притока аффектов, потому что направлено к Нирване и не обусловлено закономерностями круговорота рождений. Предмет интуитивного постижения — Благородные истины как они были изложены Бхагаваном, а сам способ познания соответствует реальности, не из-

вращает ее под воздействием ложных воззрений (аффективной веры в реальность «личности» и пр.). Это постижение Истин посредством «благородной мудрости» (*арья праджня*) — так утверждали абхидхармисты.

Напряженная, интенсивная деятельность ума, исследующего Истины, обеспечивает в качестве своего следствия необходимую энергию, способную сохранять непрерывность потока однородных состояний сознания — его самотождественность в течение определенного времени. Именно на это и указывает Васубандху, говоря, что интуитивное постижение Истин возможно лишь «в соответствующем состоянии сознания благодаря непрерывности энергии его прошлой деятельности». Он поясняет данный тезис примером: так лошадь, хорошо знающая местность, преодолевает на скаку все препятствия.

Разъяснив природу интуитивного постижения, Васубандху рассматривает связь внутренней сущности Благородных истин и их познавательного статуса. Понять феноменологию страдания означает увидеть, что представляет собой реально страдающая эмпирическая «личность», одержимая ложной идеей «Я» и «мое». Таковая «личность» — «пять групп привязанности», т. е. пять групп причинно обусловленных дхарм с притоком аффектов, выступающих следствием деятельности в прошлых рождениях. В этом контексте пять групп привязанности соответствуют Истине страдания. Они же — причина страдания в этом и будущих рождениях, и это соответствует Истине возникновения. Таким образом, первая и вторая Истины различаются в познавательном аспекте,

но не в аспекте бытия. Третья и четвертая Истины различаются и гносеологически, и онтологически.

Но почему эти четыре тезиса Бхагавана именуются Благородными истинами?

Описание реальности посредством четырех тезисов, изреченных Буддой, обладает абсолютной гносеологической ценностью для всех живых существ, поскольку этот способ описания не извращает реальность на уровне познания. Он соответствует видению реальности как она есть, свойственному Благородным личностям, разорвавшим аффективные оковы сознания. Все прочие, однако, толкуют истины превратно. Комментируя это, Яшомитра предлагает характерное дополнительное разъяснение на примере Истины прекращения. Размышляя над ней, «глупцы» (люди, аффективно привязанные к сансаре) пугаются перспективы отсутствия нового рождения, как иные страшатся падения со скалы.

Таким образом, четыре тезиса Бхагавана именуются Благородными, ибо их истинность полностью постигнута лишь Благородными личностями.

Однако Васубандху отмечает и иную точку зрения. «Другие учителя» (саутрантики и стхавиравадины) полагали, что Истинаmi страдания и возникновения обладают все живые существа, а Истинаmi прекращения и пути — только Благородные. Эта позиция обусловлена представлениями о внутренней природе Истин. Все живые существа обладают причинно обусловленными дхармами с притоком аффектов. Благородные в прошлом также обладали ими. Истиной прекращения обладают лишь те, кто не связан всеми аф-

фективными оковами. То же можно сказать и об Истине пути.

В связи с задачей всестороннего разъяснения Истины страдания Васубандху формулирует следующую проблему. Регистр чувствительности включает в себя наряду со страданием переживания приятного и нейтрального характера, связанные с функционированием причинно обусловленных дхарм, загрязненных аффектами. На каком основании все эти дхармы называются страданием?

Все причинно обусловленные дхармы с притоком аффектов Васубандху в контексте анализа этой проблемы называет формирующими факторами (санскарами), указывая тем самым на тот факт, что они образуют непрерывную последовательность. Все без исключения санскары подчинены трем принципам страдания: страдание как таковое, страдание ввиду обусловленности и страдание ввиду всеобщности изменения. Термин санскритского оригинала *тридухкхата* (букв. «тройственность страдания») передает идею принципиальной подверженности санскар трем вышеназванным аспектам страдания.

Санскары, переживаемые индивидом как приятные, есть страдание ввиду всеобщности изменения. Они нестабильны, бессубстанциальны, включены в непрерывную последовательность причинно обусловленной смены состояний сознания, хотя сами по себе приятны и притягательны. Неприятные переживания — страдание как таковое. Отличные от тех и других санскары связаны с принципом страдания ввиду обусловленности. Такова, согласно Васубандху, экспозиция проблемы.

Приятные, привлекательные в аспекте чувствования санскары обнаруживают свою страдательную внутреннюю сущность в момент исчезновения, когда чувственно-эмоциональный тон меняется. Неприятные — при своем возникновении и длительности. Нейтральное чувствование «произведено причинами» и тем самым невечно. Равновесность чувственно-эмоционального тона переходяща — в силу совокупности причин и условий она неизбежно разрушается.

Приятные, неприятные и нейтральные чувствования (по аналогии с которыми и соответствующие им санскары получают такие названия) пусты (*шунья*) и бессодержательны. Они обусловлены не внешними по отношению к психике факторами, как это представляется «глупцам», напрямую увязывающим предметное содержание опыта с возникновением и длительностью определенных чувственно-эмоциональных состояний. Корень чувствований — присущая психике живых существ страсть к объектам чувственного мира, а в мире форм и мире не-форм, где не возникают неприятные переживания, — страсть к самому факту существования.

Одновременно с этим необходимо иметь в виду и бессубстанциальность санскар — отсутствие субстанционального субъекта чувствований. Атман, «Я», «личность» — лишь словесная метафора, обозначающая пять групп причинно обусловленных дхарм, загрязненных аффектами. «Глупец» полагает, что где-то в глубине его существа сокрыто реальное «Я», управляющее опытом, то «Я», относительно которого санскары могут рассматриваться как «мое». Это мнимо реальное «Я» при каждом

новом рождении якобы «отбрасывает» прошлые сансары и «принимает» иные, оставаясь самотождественным. Но Благородные истины, адекватно понятые хотя бы на уровне интеллектуального анализа, не позволяют мудрым солидаризироваться с мнением «глупца». Для мудрого очевидна аффективная обусловленность развертывания потока сознания. Очевиден для мудрого и тот факт, что сознание, устремленное к получению приятного опыта, на деле вынуждено лишь регистрировать неизбежность его утраты. Таким образом, физическое и духовное счастье и даже состояния созерцания, свободные от переживаний приятного либо неприятного, оказываются в реальности не более чем фрагментами, включенными в непрерывную причинно обусловленную последовательность элементарных структурных единиц психосоматической жизни. Бессубстанциальность, безличность этого процесса обнаруживает абсурдность круговорота рождений (сансары), и Благородные осознают эту тотальную обусловленность как принципиальную несвободу, т. е. страдание.

Васубандху подчеркивает, что всеобщую причинную обусловленность видят только Благородные, но не «глупцы». Осознавание несвободы даже на «высших ступенях существования» (в состояниях созерцания) угнетает Благородных в значительно большей степени, нежели «глупцов» — мысль об адских мучениях.

В этом контексте рассматривается вопрос о Пути (т. е. Истине пути). Путь по своей внутренней сущности есть дхармы без притока аффектов, но дхармы причинно обусловленные. Означает ли это, как полагают тхеравадины, что Путь есть

страдание в силу причинной обусловленности пяти групп дхарм адепта, взыскующего Нирваны?

Нет, говорит Васубандху, позиция абхидхармистов иная — Путь не может рассматриваться как страдание. Базовые определения страдания — «ненавистное», «неприятное», «неприемлемое для святых». Причинно обусловленное возникновение дхарм, соответствующих Пути, не может быть определено такими словами, поскольку Путь ведет к прекращению страдания — к окончательному разъединению с дхармами, загрязненными притоком аффектов.

Во втором разделе «Энциклопедии Абхидхармы», посвященном анализу психических способностей (индрий), Васубандху разъясняет порядок смены чистых (свободных от притока аффектов) индрий в процессе «обучения Дхарме». Йогин, стремящийся к Нирване, благодаря предварительной подготовке, т. е. в силу сознательно созданных условий, обретает способность «познавать еще не познанное». Эта чистая индрия причинно обусловлена, но не запятнана аффектами. Она соответствует первому этапу Пути как высшего религиозного обучения. На втором этапе она сменяется чистой индрией «глубинного знания», позволяющей еще раз, более глубоко постигнуть то, что было познано на предшествующей стадии. И наконец, третий этап связан с индрией «совершенного знания».

Смена чистых индрий, т. е. их последовательное формирование и доминирование в психике адепта, проходящего стадии религиозного обучения, причинно обусловлено, но не связано с иррациональной аффективностью. Возникновение дхарм, обра-

зующих чистые индрии, не может быть «ненавистным», «неприятным», «неприемлемым для святых», так как оно последовательно ведет к Нирване. Разрушение этих дхарм также не есть страдание, ибо достижение полного покоя (Нирваны) — это прекращение, уничтожение страдания, а не уничтожение Пути. Путь — инструмент устранения черного зла аффектов, и необходимость в этом инструменте отпадает, когда есть знание: аффекты уничтожены и они никогда более не возникнут.

Однако благодаря подобным рассуждениям рождается естественный вопрос: если здесь, в этом мире причинно обусловленного, существует счастье, то почему же именно страдание называется Благородной истиной?

Абхидхармисты, отвечая на этот вопрос, указывают на малость, кратковременность счастья. Легендарные авторы «Вибхашы» уподобляли его капле меда, влитой в сосуд с ядом. Васубандху прибегает к иным метафорам: счастье подобно зернам фасоли и чечевицы, обнаруживающимся в куче гороха. Несмотря на эти случайные находки, люди называют ее кучей гороха — бобовые, одним словом. Счастье подобно приятному ощущению от целебной примочки, приложенной к воспаленному нарыву, но «какой умный человек будет думать, что нарыв — это счастье из-за кратковременного приятного ощущения?» (Васубандху).

Васубандху цитирует высказывание Бхаданты Кумаралаты, одного из основателей школы Саутрантика. Суть этого высказывания — в демонстрации парадоксальной для поверхностного ума связи счастья и страдания. Счастье — причина страдания, ибо приятное чувство неечно, счас-

тье — следствие «множества страданий», потребность в счастье возникает в ситуациях страдания. Таким образом, «вкус страдания» всегда присутствует в переживании счастья. Эту связь счастливого, приятного чувствования со страданием и фиксирует Благородная истина страдания.

Но почему приятное по своей природе чувствование все-таки рассматривается как страдание? Благородные видят непостоянство, бренность этого чувствования, и это свидетельствует о его принадлежности к сансаре, неприемлемой для святых. Аналогично толкуются Благородными и данные органов чувств (цвет-форма и пр.), хотя они непосредственно и не связаны с неприятным чувствованием. Все это — проявление сансары и в этом смысле противоположность Нирваны, высшей цели религиозной жизни.

• Реально ли переживание счастья?

Психотехническое истолкование Благородных истин ставило перед буддийскими мыслителями важнейшую проблему — может ли быть реальным переживание счастья в мире, где «все есть страдание»? Не иллюзорны ли те приятные чувствования, которыми опьяняются живые существа?

Исследуя Слово Будды — канонические тексты первого и второго разделов Трипитаки, философы абхидхармистского направления упорно искали в высказываниях Бхагавана единственно верный ориентир для решения этой проблемы. В непрекращающихся диспутах они осмыслили данные

опыта обыденной жизни, пытаясь дедуктивно обосновать свое видение вопроса, не приходя к единому решению. Васубандху запечатлел в своем трактате панораму абхидхармистских дискуссий, ибо спор о реальности счастья углубляет понимание Благородных истин.

Некоторые из абхидхармистов придерживались той крайней точки зрения, что приятные чувствования нереальны, и на этом основании объявляли все без исключения санскары страданием. Хотя сам Васубандху не является сторонником данной позиции, он строго воспроизводит аргументы, которыми оперировали «экстремисты». Этого требовали правила корректного буддийского философского диспута, ибо искажение тезиса исключало процедуру его дальнейшего оспаривания.

«Экстремисты» полагали, что нереальность приятного чувствования, счастья может быть обоснована двумя способами — апелляцией к Слову Будды (т. е. к зафиксированным в канонических сутрах высказываниям Бхагавана) и посредством умозаключения как признанного источника истинного знания.

Из высказываний Бхагавана в качестве аргументов, подтверждающих нереальность счастья, приводятся следующие: «Во всем, что бы ни чувствовалось, присутствует страдание», «Приятное чувствование также следует рассматривать как страдание», «Усмотрение счастья в страдании есть извращение сознания».

Дедуктивный вывод о нереальности приятного чувствования делается благодаря выявлению ущерба такого логического основания, как «причины счастья». Ход рассуждений строится от

противного: приятное чувствование реально в силу существования причин счастья — пищи, питья, прохлады, тепла и пр. Однако, будучи чрезмерными и несвоевременными, эти и подобные им желанные объекты выступают в качестве причин страдания. Следовательно, силлогизм, претендующий на доказательство реальности приятных чувствований, некорректен ввиду ошибки в основании — «неустойчивости основания».

Рассмотрим эту аргументацию более подробно. Если свойство «быть причиной счастья» было бы распределено в предметной области значений, охватываемых понятием «пища», то ее потребление всегда и при любых условиях вызывало бы приятное чувствование. Однако абсурдность такого допущения очевидно обнаруживается при попытке сделать питание непрерывным процессом, исключаящим любую иную деятельность и сон, поскольку такой подход к жизни приводит не к счастью, а к страданию. С другой стороны, если ввести такие спецификаторы «пищи», как «умеренная» и «своевременная», то переживание страдания не возникнет. Но сами эти спецификаторы относятся не к пище как таковой — они распределены в области значений «психосоматическая дисциплина» (правильное питание, уход за телом, сон, йогическое сосредоточение).

Абхидхармисты, отрицавшие реальность приятных чувствований, на основании результатов подобной дедукции делали вывод, что представление о счастье формируется как об альтернативе страданию, а помимо этого оно не имеет реального содержания. «Несведущие», по их мнению, усматривают счастье в избегании страдания, а

«глупцы» — в видоизменении страдания, подобно тому как носильщик испытывает мнимое облегчение, перекидывая груз с одного плеча на другое, хотя и не освобождается реально от его тяжести.

Васубандху отрицает эту интерпретацию. Он говорит, что счастье существует реально и это — очевидный факт. Реальность счастья может быть логически доказана, а слова Бхагавана толкуются «экстремистами» неверно, внеконтекстуально.

Так, если полагать, что страдание «приносит вред», то «приносящее пользу» есть счастье. Если страдание «не является желанным», то «желанное» есть счастье.

Если же оппонент заявляет, что желанное становится для Благородных нежеланным через короткое время, т. е. когда они достигают состояния отрешенности, то и это заявление ошибочно, поскольку свойство «нежеланности» берется в другой связи. «Желанное» по своей сущности не может быть одновременно «нежеланным». Но достигнутое с усилием «желанное», счастье непостоянно, преходяще, и только в этом отношении Благородные не рассматривают счастье как «желанное», как определенную цель. Понимая бренность, преходящий характер приятного чувствования, они постигают его ущербность и стремятся к отрешенности. Но это не отменяет реальность счастья, т. е. приятного чувствования как особого свойства в регистре чувствительности.

Что же касается высказываний Бхагавана, то их нельзя интерпретировать изолированно от всего канонического контекста. Так, страдание присутствует во всем, что бы ни чувствовалось, по причине непостоянства и изменчивости санскар,

но приятные, неприятные и нейтральные чувствования, как учит Бхагаван, существуют «по собственной природе».

В истолковании слов Бхагавана, зафиксированных в сутрах, Васубандху придерживается позиции, характерной именно для традиции вайбхашиков: сутры содержат высказывания, лишь наводящие на смысл, а не всегда эксплицитные, поскольку проповеди и поучения были предназначены для конкретного адресата. Именно это обстоятельство и требует восстановления полного канонического контекста проблемы, а не оперирования частью высказывания или произвольно выбранными текстами.

Почему Бхагаван говорит: «Приятное чувствование также следует рассматривать как страдание»? В приятном чувствовании есть приятное по собственной природе. Если рассматривать только это, оставляя в стороне изменчивость и непостоянство, присущее всему причинно обусловленному, то сознание окончательно погрязнет в аффективных оковах — возникнет лень и небрежение. Но изменчивость и непостоянство наслаждения всегда сопутствуют приятному чувствованию. Осознание этого факта и заставляет интерпретировать приятное по собственной природе чувствование как страдание. Такой подход, не отрицая реальности счастья, способствует отрешенности и освобождению от аффективных оков. Будды всех времен наставляют видеть счастье именно таким — реальным чувствованием, способствующим освобождению, ибо нестабильность (и тем самым ущербность) счастья также реальна.

Высказывание Бхагавана: «Усмотрение счастья в страдании есть извращение сознания» — не

эксплицитно, но оно наводит на глубинный смысл (такова его цель, полагают абхидхармисты). Бхагаван в этом афоризме не утверждает, что приятное чувство нереально. Он лишь указывает на абсурдность абсолютизации счастья — сансара не исключает счастливых мгновений, связанных со свойствами чувственных объектов, не исключает она и счастливых рождений в мире форм и мире не-форм, оставаясь при этом сансарой.

Продолжая толкование канонических высказываний о реальности приятного чувствования, Васубандху ставит перед своими учениками вопрос: если все ощущаемое было бы по своей природе только страданием, то в чем состояла бы польза высказываний о трех типах чувствования?

Бхагаван говорил «о страдательности всего, что осуществляется» (т. е. о непрерывной последовательности потока причинно обусловленных дхарм, которые возникают, осуществляют свою моментальную длительность и разрушаются в силу причин и условий) и об отсутствии «личности» вечного атмана, присваивающего или отбрасывающего эти сансары. Это высказывание должно навести на размышление о непостоянстве и изменчивости всего существующего. Но одновременно Бхагаван говорил о реальности как она есть, утверждая, что психические способности чувствительности — индрии наслаждения, удовлетворения, безразличия, страдания и неудовлетворения — регистрируют реальные по своей природе приятные, нейтральные и неприятные чувствования. Видение всего, что воспринимается этими пятью психическими способностями, как оно есть в реальности, достигается благодаря истинной

мудрости и ведет к преодолению аффективных оков сознания.

Если допустить, что представление о приятном и других чувствованиях возникает в зависимости от степени интенсивности ощущения страдания (слабое страдание вызывает идею приятного, среднее — нейтрального, а сильное — неприятного чувствований), то подобная гипотеза приводит к абсурду, поскольку приятные ощущения также имеют степени интенсивности. Можно прийти к очевидно нелепому выводу, что идея высшей степени наслаждения рождается лишь в связи с крайним ослаблением переживания страдания, идея среднего по своей силе удовольствия — со средним по своей интенсивности страданием, а сильное переживание страдания сопровождается представлением о слабеньком, но все же удовольствии.

Углубляя критику гипотезы о том, что представление о приятном чувствовании возникает в связи со снижением интенсивности реально переживаемого страдания, Васубандху указывает на абсурдность этого предположения применительно к опыту чувственных удовольствий. Известно, что переживание наслаждения может быть вызвано вкусовыми, обонятельными, зрительными, тактильными и слуховыми ощущениями. То же самое можно сказать и о сексуальных удовольствиях. Если допустить, что эти приятные чувствования нереальны сами по себе и являются лишь представлениями, порожденными благодаря ослаблению реально переживаемого страдания, то следует указать, в чем конкретно это страдание состоит, в связи с чем оно возникает в момент актуального восприятия таких прекрасных объектов, как благо-

ухание сандала, вкус благородных пряностей, цвет и форма распустившегося лотоса и т. п. А поскольку невозможно в принципе установить, в чем бы состояло страдание, ослабление которого якобы и провоцирует идею приятного переживания, необходимо признать, что приятное чувствование реально по собственной природе.

Нелепо и нелогично думать, что сильное чувствование может возникнуть в связи со слабым ощущением — например, отчетливо переживаемое приятное чувствование якобы порождается слабым ощущением страдания. Столь же нелепо полагать, что среднее по своей интенсивности, неотчетливое приятное чувствование или же нейтральное, безразличное провоцируется средним по силе ощущением страдания.

Если рассуждать с позиций гипотезы, выдвинутой сторонниками нереальности приятных переживаний, то весь опыт йогического созерцания следовало бы осмыслять как сопровождающийся страданием. Так, следовало бы думать, что приятные чувствования, сопутствующие трем первым ступеням йогического сосредоточения сознания, в реальности представляют собой слабое ощущение страдания, а на высшей ступени созерцания, где чувствование нейтрально, страдание возрастает, достигая средней интенсивности. Но йогическое сосредоточение не связано со страданием, созерцание отнюдь не есть способ усиления страдания по мере продвижения к высшей ступени дхьяны. Таким образом, рассматриваемая гипотеза оказывается неприемлемой ввиду своей ошибочности.

Нереальность приятного чувствования, несуществование его собственной специфической при-

роды не могут быть доказаны методом толкования слов Будды, зафиксированных в канонической литературе, — таков вывод автора «Энциклопедии Абхидхармы». Как раз наоборот — в текстах канона присутствуют однозначно ясные, не требующие толкования высказывания Бхагавана относительно реальности всех регистров приятного чувствования. В подтверждение этого Васубандху цитирует «Сутру о Маханамане»: «Если бы материальное, о Маханаман, было бы безусловно страданием, а не приятным и связанным с наслаждением, удовлетворительным и связанным с удовлетворением, то невозможно было бы познать причину страстного влечения к материальному и прочему».

Невозможно доказать нереальность счастья и дедуктивным методом. Логический вывод является источником истинного знания только в том случае, если не допущена силлогистическая ошибка и правильно определены объем и содержание понятий. Васубандху анализирует в этой связи дедуктивное суждение сторонников идеи нереальности счастья: «Вследствие неустановленности причины счастья оно не существует реально». Этот вывод ошибочен, так как термин «причина счастья» (основание вывода) не был исследован полностью. Говоря о неустановленности причины счастья, сторонники идеи нереальности приятного чувствования утверждают, что один и тот же чувственный объект может выступать как причиной счастья, так и причиной страдания, и это действительно так. Но содержание понятия «причина счастья» не исчерпывается только «приятным» или «удовлетворительным» объектом — он, этот

объект, становится причиной счастья или страдания в зависимости от особенностей индивида, его воспринимающего. Иными словами, «причина счастья» — это совокупность условий, включающая объект, приносящий наслаждение или удовлетворение, и соответствующее психосоматическое состояние воспринимающего индивида, выступающего субъектом счастливого опыта. Если таковое психосоматическое состояние будет возникать и впредь при восприятии данного объекта, то последний неизбежно выступит в функции «причины счастья». Таким образом, термин «причина счастья», будучи исследован полностью, должен рассматриваться как «установленный», а значит, счастье, приятное чувство реально.

Логический пример, приводимый Васубандху, очевидно демонстрирует необходимость адекватного исследования основания вывода. Огонь, на котором готовится пища, может служить причиной и изысканно вкусного блюда, и абсолютно несъедобного — в зависимости от качества провизии, а не сам по себе. Даже лучший из поваров не способен приготовить вкусную и тонкую пищу из дрянных продуктов! Но если провизия хороша, то огонь неизменно служит причиной приготовления первоклассного яства.

Круг подобных примеров можно расширять до бесконечности. Так, излюбленная пища будет всегда доставлять наслаждение гурману, если его пищеварение не расстроено и, приступая к трапезе, он имеет аппетит, но не слишком голоден. Или совершенно другое: статуя Бхагавана, исполненная с должным мастерством и в соответствии с предписанными пропорциями, будет всегда вызы-

вать чувство возвышенной удовлетворенности у последователя Дхармы, если он не утратил зрительной способности и крепки крылья его веры.

Согласно Васубандху, ошибаются и те теоретики Абхидхармы, кто полагает, что представление о счастье можно отождествить с действием лекарства, облегчающим страдание. Действительно, целебная примочка, врачующая нарыв, приносит приятное ощущение, снимая боль. Но абсолютизировать этот пример, делая вывод, что счастье нереально само по себе и представление о нем возникает лишь благодаря средствам, уменьшающим страдание, бессмысленно. Такой подход ничего не объясняет при попытке истолковать череду приятных переживаний, возникающих как аккомпанемент процесса восприятия — будь то зрительные, слуховые, обонятельные и прочие данные. Так, здоровый человек, не испытывающий голода, жажды, не терзаемый холодом или зноем, не угнетенный усталостью и заботами, наслаждается музыкой или видом прекрасного сада. И здесь уместен вопрос: лекарством от какой муки является подобное эстетическое удовольствие, какое страдание «врачуется» это наслаждение? Нет, счастье не есть лекарство от страдания.

Неверно также говорить, что носильщик, испытывающий приятное ощущение, перекинув тяжелый груз с одного плеча на другое, — «глупец», усматривающий счастье в том, что является лишь видоизменением страдания. Это вовсе не глупо, поскольку приятное ощущение реально возникает благодаря изменению положения тела, а не видоизменению страдания. Не груз сам по себе причиняет страдание привычному к тяжестим носиль-

щику, а длительное сохранение определенного положения тела при его переноске. Если же допустить, что перемещение груза с одного плеча на другое реально не вызывает приятного чувствования и представление о приятном возникает лишь по причине ситуативного уменьшения страдания, то такое представление должно с течением времени усиливаться — ведь освобожденное плечо отдыхает. Но в действительности приятное чувствование слабеет и исчезает, и носильщик вынужден снова изменить положение тела.

Итак, все аргументы сторонников идеи нереальности приятных чувствований, несуществования собственной природы счастья, предъявленные в вышеизложенной дискуссии, проанализированы и признаны неприемлемыми ввиду их ошибочности. Васубандху показал, что эта экстремистская позиция, в принципе отрицающая реальность счастливого опыта в сансаре, не находит обоснования ни в канонических сутрах, ни благодаря дедукции, — высказывания Бхагавана толкуются внеконтекстуально, а умозаключения погрешны. Более того, следствия, логически вытекающие из этих умозаключений, и гипотезы о связи представлений о счастье со страданием извращают интерпретацию стадий сосредоточения сознания, свободных, как известно, от переживаний страдания и неудовлетворенности.

Но почему так важна и значима эта дискуссия? Почему Васубандху столь кропотливо исследует аргументацию оппонентов — не пример ли это занудных «схоластических» рассуждений о том, что само собой понятно из жизненного опыта?

Чтобы ответить на эти вопросы, необходимо помнить, что речь идет об антропоцентрическом религиозном мировоззрении. Буддийская типология живых существ, населяющих чувственный мир, включает обитателей ада (нараков), голодных духов (претов), животных, людей и богов. Наракы, преты и животные именуются «дурными», «несчастливыми», «неблагими» формами существования сознания в круговороте рождений, а люди и боги — «счастливыми», «благими». Сознание в дурной форме существования не предрасположено к принятию Дхармы, ибо оно временно замутнено и парализовано преобладанием несчастного опыта — непосредственным переживанием многообразных страданий либо жесткой зависимостью от среды и условий существования. Боги всецело погружены в опыт наслаждения и удовлетворенности, и сознание, временно пребывая в божественной форме существования, не имеет достаточного стимула, чтобы отвергнуть мир счастливого опыта. Потребность в освобождении от страдания, глубоко осознанный религиозный порыв возникает лишь в человеческой форме существования, ибо только человек познает опыт и страдания, и счастья, а его сознание обладает достаточной ясностью, чтобы постичь, принципиальную неудовлетворительность не вечного и изменчивого счастливого опыта.

В свете сказанного дискуссия о реальности счастья, о существовании чувствований, приятных по собственной природе, предстает в своей подлинной религиозно-доктринальной значимости. Если реально только страдание, а счастье — это не более чем представление, производное от

степеней уменьшения мучительного опыта или возникающее по контрасту с неприятными чувствованиями, то чем отличается человеческая форма существования от адской? В третьем разделе «Энциклопедии Абхидхармы», посвященном буддийской космологии, Васубандху говорит, что в адах нет приятных по собственной природе чувствований, поскольку инфернальная форма существования есть результат неблагих действий в прошлом рождении. Представление о приятном возникает в адских узилищах лишь по контрасту с экстремальными муками, в перерывах между ними (см.: ЭА III, с. 158—159).

Обретение человеческой формы существования — кармическое следствие благих прошлых действий, и структура человеческого опыта качественно отлична от адской. Прошлая деятельность в качестве своего кармического следствия открывает именно человеку уникальную среди живых существ возможность переживать неприятные, приятные и безразличные чувствования как реальные по собственной природе. Человек страдает и в прямом смысле этого слова, и ввиду обусловленности существования в сансаре, и по причине тотальной изменчивости и невечности всего причинно обусловленного, но он не несчастен — благо человеческого рождения позволяет принять Дхарму как Истинное учение и личную религию и в конечном итоге одержать победу над страданием.

Дискуссия о реальности счастья имеет одно важнейшее отличие от большинства диспутальных фрагментов, приводимых Васубандху в «Энциклопедии Абхидхармы» по различным теоретическим

поводам. Она заканчивается полной победой абхидхармистов, придерживающихся интерпретации приятных чувствований как реальных по собственной природе. Прочие споры, нашедшие отражение в трактате, имеют своей целью показать различия школьных традиций в истолковании отдельных проблем, а данная дискуссия затрагивает основы буддийской религиозной доктрины. Об этом свидетельствует заключение, к которому подводит Васубандху. Существование приятных по собственной природе чувствований — установленный факт. Но чувствования эти возникают в составе потока причинно обусловленных дхарм, загрязненных аффектами. А все подверженное аффектам есть страдание в силу своей связи с тремя принципами страдания, резюмирует автор «Энциклопедии Абхидхармы», возвращаясь тем самым к расширенной формулировке первой Благородной истины — все есть страдание.

Но данная формулировка не может быть одновременно названа и Истиной возникновения страдания, ибо это не соответствует сутрам, хотя первая и вторая Истины различаются лишь номинально, а не реально (т. е. не по собственной природе дхарм, функционирующих в сансаре). Абхидхармисты в своих рассуждениях исходили из тезиса: пять групп привязанности, будучи следствием, есть Истина страдания, но, будучи причиной, они есть Истина возникновения, поскольку из них и возникает страдание. Однако в текстах сутр присутствуют слова Бхагавана о жажде бытия как «источнике страдания». Он называет жажду Истиной возникновения, говоря о причине повторяющегося существования, а когда имеет в

виду причину рождения и повторяющегося существования, указывает действие (карму), жажду и неведение. Сознание и другие четыре группы привязанности также были названы Бхагаваном в качестве причины возникновения страдания: сознание — это «семя», а чувства и другие группы — «поле» для «семени». Как разобраться в этом?

Метод изложения Истинного учения в сутрах иной, нежели в Абхидхарме. Рассматривая метод сутр как «наводящий на глубинный смысл», последователи школы Вайбхашика интерпретировали его в качестве способа, ориентирующего на размышление в определенном направлении. В Абхидхарме применяется теоретико-понятийный метод аналитических определений, соответствующий выявлению характеристик и свойств определяемого предмета. С позиций абхидхармистского метода установление причины возникновения страдания следует начать с определения понятий «рождение» и «повторяющееся существование». «Рождение» — это возникновение индивидуально-«тела», индивидуализированного бытия. В чувственном мире и мире форм — это физическое тело, в мире не-форм — это сознание, опирающееся на индивидуализированную жизнеспособность, ограниченную во времени энергией прошлого действия (т. е. кармой прежнего рождения). Рождение имеет ряд отличительных характеристик — космическая сфера существования, форма рождения (благая либо неблагая и какая именно — нарака, прета, животное, человек, божественная), тип рождения (из матки, из яйца, саморождение, из испарений) и т. д. «Повторяющееся существование» — это понятие, содержание которого указывает на

факт неразрывной связи с новым существованием, и в этом смысле оно выступает синонимом «нового рождения». Но в понятии «повторяющееся существование» отсутствуют отличительные характеристики нового рождения.

Причиной рождения и повторяющегося существования выступают соответственно карма и жажда бытия. Деятельность (карма) подобна семени злака, служащего причиной появления ростка конкретного растения — риса, ячменя и др. Жажда уподобляется влаге — причине прорастания всех жизнеспособных семян без исключения (даже почва не является обязательным условием). Эти примеры в тексте Васубандху играют роль логической демонстрации тезиса о жажде бытия как причине повторяющегося существования, т. е. «источнике страдания».

Другое доказательство имеет в качестве своего основания религиозно-доктринальное положение об отсутствии нового рождения у того, кто освободился от жажды. Ход рассуждений такой: жажда — причина повторяющегося существования ввиду отсутствия нового рождения у освободившихся от нее; умирают и подверженные жажде, и свободные от нее, но рождаются снова лишь те, кто жаждет существования. Далее дискурс углубляется в область исследования термина «причина повторяющегося существования». Жажда и есть таковая причина, ибо она подчиняет себе поток сознания и направляет его к новому рождению. В качестве логической демонстрации этого приводится хорошо исследованное буддистами и известное из опыта каждому влияние жажды на поток сознания в этом рождении. Везде, где имеет

место подверженность жажде чувственного опыта, поток сознания неизменно направляется к чувственным объектам, но отнюдь не к Нирване. Таков его вектор, обусловленный жаждой.

Жажда бытия — это стремление к индивидуальному существованию, ложно осознающему себя атманом, «Я». Согласно словам Бхагавана о взаимозависимом возникновении (закономерности, связывающей прошлое, настоящее и будущее рождения), причина, условие и основание такого существования — действие (карма). Причина, условие и основание действия — жажда бытия. Но и она, в свою очередь, порождается, обуславливается и обосновывается неведением относительно природы реальности. Причина, условие и основание неведения — поверхностное разумение, результат которого — отождествление индивидуального существования с атманом, «Я».

Жажда прилипает к этой ложной индивидуации, как вязкая, клейкая мазь присыхает к телу, как бинт — к мокнущей ране, и крепко привязывает сознание к круговороту рождений.

• Реальность и язык Благородных истин

Буддийские мыслители, пристально изучая канонические тексты, уже на раннем этапе становления философской традиции задавались вопросом, как соотносятся Благородные истины с проблемой логической истинности высказываний. В каком смысле могут считаться истинными суждения об окружающей действительности, если истинны только Благородные истины?

Буддийская теория познания признавала только два источника истинного знания — восприятие и умозаключение. Суждения, сформированные на основе данных восприятия либо в результате правильного применения дедуктивного метода, признавались с необходимостью истинными и могли служить как аргументы в теоретическом диспуте. (Это иллюстрирует рассмотренная выше дискуссия о реальности приятных чувствований.) Но здесь возникает вопрос: в каком смысле истинны такого рода высказывания — зависит ли их истинность от природы объекта, выступающего предметом высказывания, и если зависит, то какую роль играет слово («имя»), обозначающее объект?

Проблема анализа языка с необходимостью образует тот теоретический контекст, в рамках которого и формулируется буддийская концепция истинности высказываний. Эта проблема возникает на раннем этапе становления буддийских школ в связи с различием их воззрений на природу Слова Будды, т. е. Учения, изложенного Бхагаваном.

Анализируя «внутреннюю сущность» Слова Будды в соответствии с абхидхармистской классификацией причинно обусловленных дхарм по пяти группам (панча-скандха), мыслители шли двумя путями (АК I, 25, с. 217). Одни полагали, что Учение Бхагавана, будучи изложено им изустно, есть по своей внутренней сущности «слово» — совокупность артикулируемых звуков, т. е. материя (*рупа*), и поэтому должно быть включено в группу материи (рупа-скандха). Другие исходили из того, что внутреннюю сущность Учения следует понимать как «имя» (нама), а «собрание

имен» (лексикон) относится к группе формирующих факторов (санскара-скандха).

Анонимный автор комментария к «Абхидхарма-дипе» вводит «историческое» измерение в решение данной дилеммы, цитируя фрагмент канонического текста: «Пока Благословенный жил среди нас, слова его обладали природой как речи, так и имени в производном и первоначальном смыслах. Но после вхождения в Великую Нирвану слова его представляют только имя, но не речь, ибо Высочайший среди мудрецов обладал „божественным гласом“, несравнимым ни с какой человеческой речью» (ADV 12, с. 11). Из этого следует, что оглашение сутр не возвращает Учению его первоначальную двойственную природу и «слова» (звучащей материи) и имени, ибо голос чтеца не тождествен «божественному гласу» Бхагавана. Таким образом, внутренняя сущность наставлений, зафиксированных в канонических текстах, есть только имя, и Слово Будды должно быть соответственно включено в группу формирующих факторов.

Наставления Бхагавана — и это было особо отмечено буддийскими мыслителями — неодинаковы по способу изложения. В одних из них, как указывал автор трактата «Ньяя-анусара-шастра» Сангхабхадра, «говорится об известных персонажах, городах, садах, рощах и т. п.», в других — «о группах (скандха), источниках сознания (аятана) и классах элементов (дхату)». И те и другие относятся к области истинных высказываний, но сама эта область не является однородной. Разъясняя Благородные истины, сам Бхагаван обратил внимание учеников на это обстоятельство, подчеркнув, что понятие истины следует трактовать

в двух смыслах — условная истина, т.е. истина, «имеющая условный смысл» (самврити), и абсолютная истина, т.е. истина «в высшем смысле» (парамартха).

Проблема двух истин, берущая свое начало в канонических текстах, проходит сквозь всю историю буддийской философской мысли. Варианты ее решения, разработанные в различных школах, и определяли собой характер интерпретации Благородных истин — какие из них относятся к области условной истины, а какие — к области истины в абсолютном, высшем смысле.

Концепция двух истин изложена в «Энциклопедии Абхидхармы» в лаконичной, предельно отточенной форме, вмещающей емкое теоретическое содержание. Свое разъяснение концепции двух истин Васубандху не сопровождает обсуждением каких-либо дискуссионных пунктов. По-видимому, ко времени создания трактата ее абхидхармистская интерпретация уже полностью сложилась и не вызывала споров.

Истолкование условной истины, предложенное Васубандху, сводится в логико-теоретическом плане к следующему: область условно истинных суждений образована завершенными по смыслу высказываниями, логический субъект которых выражен условным именем и обозначает объект, обладающий относительной реальностью.

Согласно лингвофилософским представлениям, которых придерживался Васубандху, высказывание, обладающее полнотой требуемого смысла, — это законченное предложение, позволяющее понять различные отношения логического субъекта к предикату — действию, свойству или времени

(АК II, 47, с. 499). Например, «горшок существует», «горшок красный», «горшок закопченный», «горшок разбивается», «горшок разбит», «горшок будет разбит». Поскольку одно и то же слово может иметь в языке несколько значений, конкретное его значение всегда обусловлено смыслом предложения, зависит от него.

Объект становится содержанием сознания в момент восприятия только благодаря понятийному различению его внутренней сущности. Содержание воспринимающего сознания — это ментальный образ, «схватывающий» понятие, обозначаемое в языке определенным именем. Так, понятийное различение внутренней сущности объекта, который принято называть горшком, актуализируется при виде горшка и соответственно на основе данных зрительного восприятия возникает элементарное суждение: «это горшок». Но ментальный образ воспроизводится лишь до тех пор, покуда воспринимаемый объект сохраняет свою физическую целостность. Если горшок, попавшийся на глаза и опознанный в качестве такового, разбит, то его ментальный образ разрушится одновременно с разрушением сосуда. А на основе данных восприятия возникнет новый ментальный образ, обусловленный иным именем — «черепки».

Итак, ментальный образ того объекта, который может быть механически расчленен и тем самым преобразован в нечто иное, обозначаемое другим именем, указывает на тот факт, что понятие «внутренней сущности» этого объекта пусто. Так, не существует в абсолютном смысле никакой «горшечности», якобы внутренне присущей всем горшкам. Это не более чем абстрактное существи-

тельное, образованное от слова «горшок». Ментальный образ горшка или любого другого объекта, в принципе подверженного механическому разрушению, зависит от значения слова в предложении, обеспечивающем благодаря полноте смысла понимание различных отношений объекта, обозначенного этим словом, к действию, свойству, времени.

Но логическим субъектом высказывания могут выступать объекты, недоступные механическому расчленению на части, — например вода. Однако и в этом случае понятие «внутренней сущности» подобных объектов (вода, молоко, нефть, газ, огонь и т. п.) оказывается пустым, ибо невозможность механического расчленения не означает отсутствия возможности аналитического исследования. Последовательное интеллектуальное исключение характеристик объекта, называемого «водой», — осязательных, зрительных и других — с необходимостью приводит к исчезновению ментального образа воды. Анализ приводит к тому же самому результату, что и акт механического расчленения горшка, — от «воды» ничего не остается.

В контексте сказанного становится понятным определение объектов, обладающих относительной реальностью, данное Васубандху, — это объекты, ментальный образ которых исчезает при их механическом расчленении или в процессе интеллектуального анализа.

Однако каким путем относительное существование таких объектов находит свое закрепление в языке? Согласно Васубандху, наименования «относительно реальных» объектов возникли в языке как результат принятого некогда между людьми

соглашения, конвенции, т. е. имена, обозначающие такие объекты, конвенциональны, условны. Высказывания «горшок существует», «вода существует» относятся к области истинных — их истинность подтверждается всегда, везде и при любых условиях благодаря восприятию как признанному источнику истинного знания. Но эти высказывания истинны условно, и на этот гносеологический факт указывают условные имена, которыми выражены логические субъекты обоих высказываний. Вывод о принадлежности того либо иного высказывания к области условно истинных суждений можно сделать, согласно Васубандху, исследуя как ментальный образ объекта, выступающего в функции логического субъекта высказывания, так и имя, которым он обозначен.

Разъяснение абсолютной истины строится Васубандху по той же самой схеме, но при этом указывается на противоположность абсолютно истинных суждений условно истинным.

Ментальный образ объекта, выступающего в функции логического субъекта абсолютно истинного высказывания, на понятийном уровне «схватывает» реально существующую «собственную природу» объекта. Тем самым ментальный образ объекта, существующего в абсолютном смысле, — это *svabhāva* *buddhi*, а не *tadbuddhi* (ментальный образ того, что «так», т. е. условно, существует). Существующее в абсолютном смысле вызывает ментальные образы, не исчезающие ни при расчленении (вплоть до деления на атомы), ни при анализе.

В качестве примера абсолютно реальных объектов Васубандху называет материю. Рассмотрим этот пример подробно. В первом разделе «Энцик-

лопедии Абхидхармы» дается следующее определение материи: «Материя — это пять органов чувств, пять (видов) объектов и непроявленное» (АК I, 9, с. 198). Здесь имеются в виду органы зрения, слуха, вкуса, обоняния и осязания и пять соответствующих сфер функционирования этих органов — видимое, звук, вкус, запах, осязаемое, называемые пятью видами чувственных объектов. Кроме того, в понятие материи включено и «непроявленное» — «тонкий», недоступный непосредственному восприятию вид материи. Он возникает в составе индивидуального потока дхарм человека в момент завершения отчетливо осознанного благого либо неблагого действия. Непроявленное, будучи соответственно благим либо неблагим, кармически определяет, обуславливает индивидуальную непрерывную последовательность дхарм, придавая ей благоприятное либо неблагоприятное качество. Таким путем совершенное благое действие способствует становлению индивидуальности добродетельного буддиста, а неблагое — индивидуальности бесстыдного и наглого грешника. Реальное существование непроявленного признавали только вайбхашики, утверждавшие, что оно может быть познано методом дедукции.

Ментальный образ материи (т. е. материальных дхарм) сохраняется и при механическом расчленении материальных объектов внешнего (по отношению к психике) мира — вплоть до разъятия их на атомы, и при аналитическом отвлечении их конкретных характеристик. Так, любой видимый объект чувственного мира, представляющий собой скопление атомов, может быть расчленен на мельчайшие части, но каждая из них сохранит свою

внутреннюю сущность. Атомы, согласно абхидхармистским представлениям, — это предельно малые, неделимые далее совокупности, включающие в себя как минимум восемь субстанций — четыре великих элемента (земля, вода, огонь, ветер), цвет-форму, запах, вкус и осязаемое (АК II, 22, с. 453—454). Великие (или фундаментальные) элементы определяются Васубандху как «носители своей собственной сущности, так и производных (вторичных) форм материи. Они великие потому, что служат основой всей проявленной материи, либо потому, что связывают воедино все многообразие физических объектов, существующих как совокупность земли, воды, огня и ветра, в которых и обнаруживается их способ деятельности» (АК I, 12, с. 203).

Органы чувств не поддаются механическому расчленению, ибо, будучи отсеченными от живого тела, они утрачивают способность ощущения (АК I, 36, с. 229). Способности чувственного восприятия — это «неделимые» психические способности, но они опираются на свой материальный субстрат — атомы, образующие органы чувств. Каждый из таких атомов включает больше, нежели восемь, субстанций, поскольку в состав атомарной совокупности входят способности осязания, зрения, слуха, обоняния, вкуса. Так, атом, наделенный способностью осязания, состоит из девяти субстанций — вышеперечисленные восемь и способность осязания. Эта последняя субстанция (в значении «реальная сущность») имеет базовый для чувственного восприятия характер — она всегда включена в состав атомов, наделенных способностями иных ощущений.

Итак, в атомах всегда присутствуют все четыре великих элемента, но один из них оказывается бо-

лее действенным и отчетливо воспринимается в этой своей внутренней сущности. Например, внутренняя сущность «влажность», если она отчетливо воспринимается, свидетельствует о максимальной действенности великого элемента «вода» в составе атома.

Атомы, говорит Васубандху, никогда не существуют в изолированном состоянии, лишенном свойства предметного проявления (АК I, 13, с. 204). Образуя текстуру объектов, они существуют как большие скопления, а в телах живых существ — как непрерывный во времени (покуда длится жизнеспособность) поток.

Анализ материального позволяет установить, что неутрачиваемый ментальный образ материи всегда «схватывает» ее «внутреннюю сущность», «собственную природу» — обнаружение себя, проявление. Материя проявляется, будучи подвержена непрерывному изменению, и в этом состоит «страдание» материи. В абхидхармистской традиции наиболее ранняя интерпретация материи восходит к одному из канонических текстов — «Самьютта-никая», где материя определена как «то, что разбивается». В постканонических трактатах вайбхашиков это определение истолковано в значении «то, что обнаруживает себя в изменении».

Прошлая, настоящая и будущая формы материи абсолютно истинно определяются в высказываниях свойством предметного проявления, потому что в этом и состоит их «внутренняя сущность». Она не устраняется ни посредством механического расчленения, ни в интеллектуальном аналитическом исследовании этих форм существования материи во времени.

Непроявленное как особый вид материи также сохраняет эту «внутреннюю сущность», так как проявленное действие, в связи с которым и возникает непроявленное, обладает, как и все материальное, свойством предметного проявления (АК I, 13, с. 205).

Из вышеизложенного следует, что дхармы, входящие в материальную группу привязанности (т.е. в состав дхарм, образующих эмпирического «человека»), могут выступать предметом высказывания, относящегося к области абсолютно истинных суждений. Имя «материя» как носитель значения (т.е. материальные причинно обусловленные дхармы) воспринимается в таких высказываниях вкупе со своим значением. Такая интерпретация согласуется с текстом канонического трактата «Пракарана», как на то указывает Васубандху. Он приводит и соответствующую цитату: «Все реальные предметы высказываний входят в восемнадцать классов элементов» (АК I, 7, с. 197). Здесь имеется в виду классификация дхарм по классам элементов. А это, в свою очередь, означает, что реальным в собственном, а не в относительном смысле предметом высказывания могут служить только дхармы — элементарные, моментальные по длительности своего существования единицы потока психосоматической жизни.

Применительно к материи это следует понимать так: включенные по своей «внутренней природе» в группу материи, эти же самые органы чувств и чувственные объекты (т.е. данные восприятия) рассматриваются, согласно двум другим абхидхармистским классификациям (по источникам сознания и по классам элементов), как десять

источников сознания или как десять классов элементов (АК I, 14, с. 206). В классификации по источникам сознания они представляют десять материальных источников сознания — зрительный (т. е. глаз, обладающий способностью видеть), видимый (т. е. цвет-форма) и т. д., кончая осязательным источником сознания и осязаемым. В классификации по классам элементов органы чувств и объекты рассматриваются как десять классов элементов — класс органов зрения и класс видимого и т. д., кончая классом органов осязания и классом осязаемых объектов.

Аналогично в качестве предмета абсолютно истинного высказывания должно интерпретировать и дхармы, соответственно входящие в группы чувствительности, понятий, сознания, формирующих факторов. По-видимому, именно это и имеет в виду Васубандху, резюмируя свое изложение концепции двух истин: «Чувствительность и т. д. должны рассматриваться аналогичным образом. Это — абсолютная истина, поскольку они (т. е. дхармы, входящие в эти группы) существуют в абсолютном смысле» (АКВ VI, 4).

Теоретики различных буддийских школ и направлений напряженно размышляли о том, какие из Благородных истин следует считать в логико-теоретическом аспекте условными истинами, а какие — истинами в высшем смысле, абсолютными.

Согласно Сангхабхад্রে, учитель Стхавира Шрилата утверждал, что Истины страдания, возникновения и пути следует одновременно рассматривать и как условные, и как абсолютные, поскольку способ их выражения является условным, но сущность, служащая опорой высказывания, суще-

ствуется в абсолютном смысле. Истину прекращения страдания он предлагал квалифицировать так: ее собственная природа не подлежит словесному выражению, ибо «разъединение с неблагоприятными дхармами» — не более чем указание на результат, но не на «собственную природу» прекращения страдания, а следовательно, невозможно судить, является ли эта истина абсолютной. Сангхабхадра полагал подход Шрилаты неверным, рассогласующимся с определением двух истин — условной и абсолютной.

Мадхьямики исходили из иной точки зрения. Они рассматривали условную истину в трех аспектах. Во-первых, высказывания относительно истинные, утверждали они, имеют своим объектом «вещи» (те самые «города, сады, рощи» и прочее, о чем говорил Сангхабхадра, указывая на различные способы изложения наставлений). А «вещи» — это форма, подверженная свойствам всего причинно обусловленного — возникновению, длительности, старению, уничтожению; форма, кроме того, ограничена в своем бытии временными рамками. Относительная истина фиксирует и тем самым увековечивает то, что на деле представляет собой лишь мимолетный фрагмент реальности. А это, в свою очередь, означает, что относительно истинные высказывания должны рассматриваться как неведение (*авидья*), поскольку в них заложена тенденция экстраполировать условный смысл на область абсолютного.

Обнаруживая, что ментальный образ объекта высказывания разрушается при физическом уничтожении объекта либо его аналитическом расчленении, мадхьямики устанавливали тем самым факт «пустоты» дхарм, воссоздающих в сознании этот образ. Они указывали на принципиаль-

ную обусловленность и временную ограниченность ментального конструирования. Увековечить относительную истину, обратить ее в нечто самодовлеющее значит превратить неведение в невежество (*моха*). А невежество — это аффективное упорство в заблуждении. Оно направляет сознание по ложному пути поиска застывших форм в реальности — текучей и изменчивой, принципиально нестабильной. Эта извращенная установка уводит сознание в конечном итоге от абсолютного смысла, который есть Нирвана.

Во-вторых, на относительно истинные высказывания накладывает свое ограничение закон причинно-зависимого возникновения (формула причинно-следственной связи трех смежных рождений). Все такого рода высказывания по своему предметному содержанию касаются только сансары — того, что возникает в силу причин и условий. Они, в принципе, не могут иметь иного семантического вектора — пользуясь конвенциональным, условным языком, сказать что-либо содержательное о Нирване невозможно.

В-третьих, хотя применительно к объектам, существующим в относительном смысле, и была достигнута языковая конвенция их условного обозначения определенными именами, само «собрание имен» не может рассматриваться как реально существующие дхармы, которые формируют процесс познания связи обозначающего и обозначаемого.

Но в чем же тогда состоит цель словесного изложения Благородных истин? Какую роль может выполнять их проповедь? Мадхьямики полагали, что понимание принципиальной «пустоты» ментального конструирования, невыразимости реаль-

ности в словах и подводит к необходимости практического постижения истины высшего смысла.

Позиция Васубандху иная. В первом разделе «Энциклопедии Абхидхармы» он разъясняет связь буддийской терминологии со словами общеупотребительного языка, имеющими конвенциональное происхождение. Так, понятие «группа» (ключевое для классификации причинно обусловленных дхарм) восходит в своей семантике к словам «куча», «груда», «совокупность». Классификация дхарм по группам позволяет разрушить ложное представление о «личности», «Я» как о единстве, целостности и разложить по «кучкам» то, что кажется неделимым. «Источник сознания» по своей семантике может толковаться как «входная дверь», через которую чувственные данные о внешнем мире становятся известны сознанию под видом ментальных образов объектов. «Классы элементов» как термин, обозначающий реально существующие объекты (дхармы), становится семантически понятным благодаря метафорам «род», «семейство», «шахта», «месторождение», где рождается поток сознания и явлений сознания. Этими и подобными разъяснениями автор «Энциклопедии Абхидхармы» показывает, что специальная буддийская терминология описывает реально существующие объекты, а слова общеупотребительного языка следует понимать только как метафоры, способные навести на высший смысл — ведь и слово «атман» приемлемо как метафора, если говорящий знает, что в реальности это «пять групп привязанности».

Глава 3

Вступление на Благородный путь

• Достойный сосуд буддийского подвижничества: кто готов вырвать корень страдания?

Изложение схемы буддийских практик Васубандху начинает с разъяснения вопроса о нравственных качествах, необходимых для устранения аффектов.

Кто готов вырвать корень страдания? Только тот, кто действительно стремится к этому, говорит Васубандху. Он указывает, что действительное стремление выражается в неуклонном соблюдении буддийской нравственной дисциплины — обетов Пратимокши, в нравственном поведении. Иными словами, первым условием, необходимым для занятий практикой видения Истин, является особое качество, отличающее добродетельного буддиста от прочих людей, — «обладание дисциплиной». Оно могло быть обретено только одним способом — благодаря принятию обетов Пратимокши, предполагавших воздержание от «отнятия чужой жизни» (т. е. убийства), воровства (к актам воровства относилось любое заимствование того,

что не было «дано добровольно», т. е. без принуждения силой или хитростью), прелюбодеяния (для мирян это означало необходимость воздержания от соблазнения чужих жен и мужей, девственников и монахинь, для послушников и монахов — соблюдение целибата), лжи, употребления опьяняющих веществ (алкоголя, наркотиков и других веществ, вызывающих эйфорию и как следствие — утрату трезвости и самоконтроля).

Принятие обетов Пратимокши перед лицом буддийской общины (сангхи) представляло собой словесное (т. е. материальное по своей внутренней сущности) «проявленное» действие. Будучи сильно мотивированным сознательным актом, оно порождало, согласно представлениям вайбхашиков, в составе индивидуального потока дхарм говорящего соответствующий благой «непроявленный элемент» — материальную дхарму «благое непроявленное действие». Непрерывно воспроизводя себя в составе потока, эта дхарма выполняла роль «нравственного заслона». Таким образом, возложив на себя буддийские обеты и прилежно воздерживаясь от безнравственного поведения (десяти «неблагих путей деятельности»), индивид укреплялся в качестве «обладающего дисциплиной».

Саутрантики, не считавшие «непроявленное» реальной сущностью, полагали, что акт принятия обетов Пратимокши создает благоприятную в религиозном смысле предрасположенность к дальнейшему воздержанию от безнравственности и именно такая предрасположенность служит «заслоном» перед совершением неблагих действий.

Важно в этой связи подчеркнуть, что буддийские теоретики разделяли всех людей на три

категории — «обладающие дисциплиной», «обладающие отсутствием дисциплины» и «стоящие посередине». Качество «обладания отсутствием дисциплины» означает, согласно воззрениям вайбхашиков, что в индивидуальном потоке дхарм воспроизводится «неблагое непроявленное» как результат совершения неблагих действий, воздержание от которых и предусматривают обеты Пратимокши. «Обладающие отсутствием дисциплины» — это люди, сознательно совершающие убийство и воровство, люди, чей образ жизни — прелюбодеяние, ложь (здесь имеется в виду в первую очередь проповедь небуддийских учений, извращающая сознание других людей), разнузданность аффектов вследствие алкогольного или наркотического опьянения. Такие индивиды не могут практиковать видение Благородных истин, поскольку установка их сознания обусловлена алчностью, враждой и невежеством. Поток сознания «обладающих отсутствием дисциплины» устремлен к сансаре, это люди, осознанно исповедующие зло, отрицающие реальность добра, совращающие других на путь безнравственной жизни.

«Стоящие посередине» также непригодны для этой практики, поскольку не имеют заслона перед безнравственностью. Они не стремятся совершать зло, но и не укоренились в добродетели. Это все те, кто еще не принял Дхарму. Только сознательный отказ от безнравственности — принятие убежища в Будде, Дхарме и Сангхе, возложение на себя обетов Пратимокши — способен избавить их от этой непригодности.

Укорененность в добродетели означает переориентацию сознания, изменение его ценностного

вектора от сансары к Нирване. Это единственно действительное свидетельство стремления индивида «смыть с себя грязь» — освободиться от привязанности к сансаре. Но такое свидетельство — лишь необходимое условие, ибо требуется и должная предварительная подготовка — проявление усердия в слушании Учения, размышлении об услышанном и в сосредоточении сознания.

Слушание Учения предполагает усвоение, заучивание наставлений о видении Истин, т. е. теоретическое знакомство с данной практикой. Затем следует напряженная самостоятельная интеллектуальная работа — размышление над содержанием этих наставлений, не предполагающее какого-либо отклонения внимания от предмета. И только после этого следует перейти к созерцанию — сосредоточению сознания на «услышанном».

Каждый из этих этапов порождает особую мудрость, служащую опорой для следующего этапа. Слушание наставлений приводит к появлению «мудрости, порожденной слушанием». Это состояние, подкрепленное размышлением, выступает опорой для возникновения «мудрости размышления». На нее, в свою очередь, опирается «мудрость сосредоточения сознания».

Эти виды мудрости можно определить как особые состояния различающего познания, имеющие свои специфические «сферы компетенции», как называет свойства таких состояний Васубандху. «Мудрость слушания» имеет сферой своей компетенции «имя», т. е. словесное изложение наставлений. Она есть знание содержания наставлений, но не объектов, обозначенных словами. Объекты как таковые еще не различаются сознанием.

Связь имени и обозначаемого им объекта познается только благодаря размышлению. «Мудрость размышления» компетентна в понимании этой связи. Однако необходим следующий шаг, позволяющий сознанию перейти с уровня слов непосредственно на уровень объектов — уловить в собственном индивидуальном потоке дхарм то, что обозначается посредством слов, освободившись от словесного оформления. Таким образом, сферой компетенции «мудрости сосредоточения сознания» и выступают только объекты, т. е. психика как реальность, описываемая Благородными истинами. Эта мудрость именуется также «мудростью, порожденной йогическим созерцанием».

Вышеизложенной трактовки придерживались вайбхашики. Другие буддийские учителя, как отмечает Васубандху, полагали сомнительным наличие в этом процессе «мудрости размышления». Они утверждали, что сознание, как только оно «схватывает» объект, обретает тем самым состояние «мудрости, обусловленной сосредоточением».

Наставления Бхагавана, отраженные в сутрах, — словесное свидетельство Учителя, постигшего природу реальности в собственном опыте. Тексты наставлений соответствуют идеалу рациональности — реальность, познанная как она есть, изложена посредством мыслительных форм (определений и силлогизмов), которые удовлетворяют требованиям истинности в соответствии с учением о двух истинах. Восприятие (слушание) наставлений структурирует сознание «укорененного в добродетели», благодаря чему и возникает уверенность, убежденность.

Размышление над содержанием наставлений позволяет адепту глубоко проникнуть в их логику, постичь связи мыслительных форм и языка с внутренней природой обозначаемого — психикой как дхармической реальностью. «Мудрость размышления», рождающаяся на этом этапе, глубоко рациональна, ибо она есть результат интенсивной работы интеллекта. На данном этапе убежденность и доказательность сливаются воедино. Без развитой способности к интеллектуальному анализу практика буддийской йоги невозможна в принципе.

Рациональная опора и позволяет сознанию осуществить йогическое сосредоточение, выступающее в функции причины появления «мудрости сосредоточения». В этой связи Васубандху приводит весьма интересный пример, уподобляя «мудрость сосредоточения» корове, а йогическое созерцание — траве: трава «создает корову», т. е. пока есть трава, есть и корова. «Мудрость сосредоточения» питается йогическим созерцанием.

Каким образом может быть достигнут успех в йогическом сосредоточении сознания — какие индивидуальные свойства необходимы для этого?

Согласно Васубандху, йогин (т. е. адепт, практикующий сосредоточение сознания) должен обладать «двумя отвлечениями» — отдалением от любых связей и от неблагих помыслов.

Первое из них обусловлено отвлечением органов чувств от их объектов. Учитель Ашвагхоша (II в. н. э.) разъясняет этот вид отвлечения в своей философской поэме «Саундарананда» следующим образом: дремлющая страсть вспыхивает благодаря восприятию чувственных объектов, подобно

огню, возгорающемуся, когда есть топливо. Это и имеет в виду автор «Энциклопедии Абхидхармы», указывая на необходимость оборвать все связи с чувственно воспринимаемыми объектами, поскольку интерес, влечение к ним несовместимы с сосредоточением сознания на Истинах.

Второе отвлечение предполагает отказ от блуждающего в неблагих помышлениях воображения, поддерживающего и усиливающего влечение к чувственным объектам.

Оба вида отвлечения легко возникают лишь у тех адептов, чьи желания, как указывает Васубандху, скромны, кто «полностью удовлетворен» — не удручается малостью достигнутого на стезе религиозной жизни. Аффективное стремление как можно быстрее и выше продвинуться в религиозном опыте отвращает сознание от сосредоточения на Истинах. Неудовлетворенные и ненасытные не способны преуспеть в йогическом созерцании. Но что такое по своей природе неудовлетворенность и ненасытность как явления сознания?

Абхидхармисты расходились во мнениях по этому вопросу. Одни полагали, что неудовлетворенность есть страстное желание иметь еще больше превосходных вещей, достижений, религиозных заслуг, нежели уже есть. Другие, и к ним относит себя Васубандху, рассматривали это явление сознания как разочарование в имеющемся, т. е. как неприятное чувство, по преимуществу возникающее ввиду низкой собственной оценки качества своего имущества, статуса, степени религиозного прогресса.

Ненасытность — страстное влечение иметь все то лучшее, чем не обладаешь, т. е. алчное стремле-

ние завладеть не чем-либо необходимым, а лучшим из возможного. Оно не сопровождается неприятным чувствованием страдания или неудовлетворенности.

Полярно противоположны неудовлетворенности и ненасытности удовлетворенность и воздержанность. Неудовлетворенность и ненасытность свойственны только существам чувственного мира. Эти явления сознания в мире форм и мире не-форм отсутствуют. Удовлетворенность и воздержанность распространены во всех трех космических сферах. Они могут быть загрязнены притоком аффектов или быть чистыми, внеаффективными.

По своей внутренней сущности удовлетворенность и воздержанность — это отсутствие алчности, явление сознания «не-алчность», именуемое в буддизме «корнем благого», и четыре благородных качества: полная удовлетворенность одеждой, пищей, местом (сиденьем или постелью) и неизменная преданность пути освобождения, внешне выражающаяся в надлежащем нравственном поведении.

Отсутствие алчности как установка сознания определяет собой удовлетворенность и воздержанность. Здесь важно обратить внимание на то обстоятельство, что факт обретения рождения в чувственном мире означает присутствие в индивидуальном потоке дхарм базового аффекта — влечения к чувственным объектам. Лишь будды приходят в этот мир свободными от него ради осуществления своей великой миссии. Установка сознания на отсутствие алчности — результат принятия Дхармы как личной религии. Сознание,

направляемое не-алчностью, устремлено к Нирване, а не к чувственным объектам.

Четыре благородных качества свойственны линии преемственности в традиции Благородных личностей, восходящей к Бхагавану. Три из них — удовлетворенность одеждой, пищей и местом — это приятные чувствования, связанные с тем минимумом, который необходим для осуществления религиозных практик. Быть удовлетворенным означает вести себя нравственно и ощущать это не как тягостное ограничение, а как нечто приятное, благорасполагающее. Четвертое качество — приятное чувство удовольствия, связанное с аскетическим образом жизни и буддийскими практиками, освобождающими сознание от аффектов и аффективных предрасположенностей.

Только отсутствие алчности, т.е. изменение вектора сознания от сансары к Нирване, объясняет природу четырех благородных качеств. Оно отвращает сознание от страстного влечения к существованию в круговороте рождений и чувственным наслаждениям, одновременно открывая возможность иного, необусловленного всем этим вздором счастья.

Васубандху разъясняет, чему учил Бхагаван Будда, проповедуя четыре благородных качества.

Владыка Дхармы наставлял своих учеников в правильном образе жизни и правильном поведении. Три благородных качества удовлетворенности, проповеданных Бхагаваном, связаны с поведением, а четвертое — с образом жизни. Проповедь благородных качеств имеет своей целью предотвратить возникновение жажды у тех, кто отверг небуддийские образ жизни и поведение.

Васубандху цитирует текст из Сутра-питаки: «Жажда, возникающая у монаха, возникает из-за одежды; сохраняющаяся у монаха, сохраняется из-за одежды; притягивающая к себе монаха, притягивает из-за одежды...» То же самое говорится и по поводу пищи, опускаемой в сосуд для подаяния, и по поводу сиденья (или постели).

Васубандху заканчивает словами Бхагавана о жажде, возникающей у монаха относительно существования или несуществования. Здесь имеется в виду, как поясняет комментатор Яшомитра, жажда определенного нового существования — допустим, родиться Индрой (богом-громовержцем) или вселенским правителем (чакравартином), или жажда несуществования — отсутствия новых рождений в сансаре. Эти пожелания различны лишь по внешнему словесно-содержательному оформлению, а по своей природе оба они тождественны, ибо в их основе жажда, источник страдания — рождения и повторающегося существования.

Проповедь Бхагавана противодействует всему обусловленному жаждой. Она предназначена для немедленного и полного успокоения желаний, направленных на объекты, обозначаемые словами «мое» и «Я». Объекты, обозначаемые словом «мое», — это одежда и пр. «Мое» как идея охватывает все то, что ассоциировано с «Я» в этом существовании. Страстное стремление к объекту «мое» провоцирует и соответствующие действия, противоположные должному поведению и порождающие неблагие кармические следствия. Объект «Я» — собственная индивидуальность. Желание, направленное на нее, обусловлено жаждой индивидуализированного существования, связанного с

конкретной телесностью, алчным стремлением утвердить в сансаре свою индивидуальность. Оно поддерживается аффективной, т. е. ложной по содержанию и неблагой по своей направленности к сансаре, верой в реальность «Я» как субстанциальной целостности. Те, кто верит, кроме того, в вечность «Я», ошибочно полагают, что пять групп причинно обусловленных дхарм — это «мое», которое отбрасывается вечным «Я» в момент телесной смерти, а затем, при новом рождении «Я», обретает другие группы — иное «мое».

Такой точки зрения придерживались, в частности, последователи брахманистской школы Санкхья-йога, оппоненты абхидхармистов. Для них «Я» — это Пуруша (абсолютная личность), а сознание и сопровождающие его группы дхарм — «мое». Согласно воззрениям этой школы, Пуруша — наблюдатель, а развертывающееся во времени индивидуальное сознание — наблюдаемое, и цель йогической практики — освободить Пурушу от иллюзорной слитности с сознанием.

Буддийские теоретики считали такую постановку вопроса глубоко ошибочной, а практику — контрпродуктивной, укореняющей в сансаре, а не освобождающей от нее. Желания, направленные на «мое» и «Я», — будь то даже религиозные стремления аскета, рассматривались ими как синоним жадности и верный залог повторяющегося существования, а не победы над сансарой.

Три благородных качества удовлетворенности, говорит Васубандху, успокаивают желание любых объектов, обозначаемых словом «мое». Четвертое благородное качество окончательно устраняет все такие объекты, а одновременно и те, что связаны

с «Я». Таким образом, приятные чувствования, возникающие благодаря правильному поведению и правильному образу жизни, способствуют освобождению. Именно тот, кто удовлетворен и воздержан и обладает этими благородными качествами, достигает успеха в йогическом созерцании. В должное время он непременно приступит к практике видения Истин. Васубандху называет такого йогина «достойным сосудом», способным вместить «мудрость сосредоточения сознания».

• Практики созерцания отвратительных объектов

Каким образом йогин входит в состояние сосредоточения? Погружение в созерцание достигается благодаря вниманию, т. е. непрерывному памятованию. Но главные враги йогина, стремящегося сосредоточить сознание на результатах рационального этапа (размышления о связи словесных наставлений с обозначаемыми ими объектами), — это чрезмерная страсть к чувственным объектам и ложное воображение. Одни йогины одержимы страстью, у других в избытке развито воображение.

Согласно Васубандху, одержимые страстью должны прибегнуть к практике созерцания отталкивающих, сугубо непривлекательных объектов. А для тех, кто одержим ложным воображением, более подходит концентрация внимания на процессе собственного дыхания.

Автор «Энциклопедии Абхидхармы» отмечает, что между буддийскими учителями были споры относительно теоретического обоснования указан-

ных практик возделывания внимания. Одни исходили из того, что сосредоточение на дыхании потому устраняет ложное воображение, что лишает его опоры на цвет и форму. Дыхание — это производная материя от великого элемента «ветер», она бесформенна, «единообразна». Как объект непрерывного памятования дыхание гасит воображение своей монотонностью, однообразием. А объекты, даже и весьма отталкивающие, обладают богатством цвета и формы, стимулируя тем самым воображение и разрушая непрерывность памятования.

Другие буддийские учителя рассматривали сосредоточение внимания на дыхании как процесс, «не направленный вовне», тормозящий дискурсивное мышление и прерывающий внутренний рефлексивный монолог. Этим они и объясняли эффективность данной практики в деле устранения одержимости сознания ложным воображением. Практика созерцания отталкивающих объектов, по их мнению, будучи подобной зрительному восприятию, направляет сознание вовне и приводит к возникновению рефлексии в связи с визуализированным объектом.

Васубандху, однако, исходит из иной посылки. Он указывает, что страсть к чувственным объектам различается по четырем видам в зависимости от предпочитаемого аспекта восприятия: страсть к цвету, страсть к форме, страсть к осязанию и страсть к почестям (почитанию, поклонению со стороны окружающих, к получению даров и т. п.). В соответствии с видовыми различиями страсти и должно избирать объект созерцательной визуализации.

Если имеет место одержимость страстью к колористическому аспекту существования, следует избрать объектом созерцания труп на стадии посинения или почернения, непрерывно памятуя в процессе созерцания об этом достаточно непривлекательном объекте.

Тот, кого страстно влечет к себе именно форма, а не цвет, освободится от подобной аффективной одержимости, концентрируя внимание на образе трупа, обглоданного животными.

Труп, кишасий опарышами, переполненный гниющей жижей, или скелет, удерживаемый в целости лишь благодаря еще не истлевшим сухожилиям, — вот образы, подобающие непрерывному памятованию йогин, чье сознание сковано страстью испытывать приятные осязательные ощущения, получать чувственные наслаждения от сексуальных действий.

И наконец, банальный образ тела, оставленного жизнью, будет способствовать подавлению страсти к почестям, питающей гордыню.

Впрочем, если не проводить различий относительно объектов одержимости сознания страстным влечением, резюмирует Васубандху, для всех подверженных переизбытку страсти подойдет скелет, ибо ни один из четырех вышеназванных объектов невозможно усмотреть в его образе.

Практика концентрации внимания на отвратительных объектах имеет ограниченную эффективность, поскольку внимание удерживается только сильной привязанностью к какому-либо аспекту материи. Это означает, что, к примеру, лишь цвет как объект привязанности не позволяет вниманию отвлечься от образа почерневшего трупа, внимание

приковано к цветку, но труп — мерзость, подавляющая страстное влечение. Такая практика не устраняет аффектов, она лишь подавляет их, но в то же самое время внимание, необходимое для йогического сосредоточения, привыкает не рассеиваться.

Подчеркнем, что в практике сосредоточения сознания на отталкивающих объектах используется именно та характеристика чувственно воспринимаемой материи, к которой в процессе восприятия объектов привлекательных и «прилипает» страстное влечение прежде всего.

Йогини, практикующие созерцание отвратительных объектов, делятся на три типа: «начинающий», «овладевший мастерством» и «обладающий выдающейся ментальной концентрацией». Изложение схем трех практик, имеющих общее название «созерцание отталкивающих объектов», и строится Васубандху в соответствии с типологией йогини, достигших успеха в каждой из них.

Йогин, желающий практиковать такое созерцание, сознает страдание, причиняемое ему состоянием одержимости сознания страстным влечением — сильнейшим по своей интенсивности аффективным стремлением получать наслаждения от цветочной формы, осязания и почестей в свой адрес. Понимая полнейшую несовместимость такого стремления с освобождением от страдания как целью религиозной жизни, йогин исполняется решимостью подавить страстное влечение, ослабить неприемлемый аффект. Средством этого и выступает созерцание человеческой телесности как ужасного, отвратительного, отталкивающего объекта, ибо именно с телесностью — своей и чужой — и связано в первую очередь страстное влечение.

Решимость, отчетливое целеполагание («желаю созерцать отталкивающие объекты») порождают особый вид внимания — «внимание, обусловленное решимостью», «вовлеченность» (*адхимукти*), позволяющее рассмотреть объект в аспекте его свойств.

Что представляет собой материя, называемая в обыденном словоупотреблении «живая»? Васубандху определяет это в первом разделе «Энциклопедии Абхидхармы» следующим образом: «То, что берется, присваивается сознанием и явлениями сознания в качестве их субстрата, так что польза или вред, приносимые одному, передаются и другому, поскольку между ними существует тесная связь» (АК I, 34, с. 227). Цвет-форма, запах, вкус, осязаемое, существующие в настоящий момент и составляющие неотъемлемое достоинство органов чувств, относятся к области того, что присваивается сознанием. Граница присвоенного сознанием совпадает с границами нервной системы — такой вывод можно сделать, исходя из слов Васубандху, что волосы на голове и теле, ногти, зубы, за исключением корней всего этого, а также экскременты, моча, слизь, земля, вода и прочее не присваиваются сознанием. В процессе созерцания телесности в качестве отвратительного объекта осуществляется ментальное конструирование стадий гниения и отмирания живой материи — мягких и костных тканей собственного тела, — и тем самым присвоенная сознанием телесность превращается в неприсвоенную, т. е. перестает восприниматься сознанием и явлениями сознания как их субстрат. Страстное влечение теряет свою почву, временно блокируется. Состояние аффектив-

ной одержимости сознания цветом-формой, осязанием, почестями блекнет и как бы увядает, теряя свою соотнесенность с телом йогина.

В чем же конкретно состоит практика «начинающих»? Васубандху определяет ее как психотехническую процедуру, предусматривающую расширение сферы созерцания отталкивающих объектов, начиная от небольшого участка собственного тела йогина до «моря скелетов» включительно, и последующее сужение ее до созерцания собственного скелета.

Данная практика состоит из шести этапов:

— В качестве исходного объекта йогин избирает какую-либо часть своего тела (большой палец ступни, лоб или нечто иное) и фиксирует на нем сознание. Этот этап комментатор Яшомитра называет подготовительным, предшествующим вхождению в состояние созерцания. При этом определяется исходная величина сферы созерцания.

— Затем, благодаря наличию вовлеченного внимания, йогин, используя творческое воображение, ментально конструирует и последовательно визуализирует в сознании стадии гниения мягких тканей на избранном участке тела, окончательное их некротическое разложение, сползание и, наконец, оголение мертвой костной ткани. (Все эти стадии, отметим, были вполне известны индийцам, поскольку проказа в Южной Азии имела широкое распространение.)

— Сфера созерцания расширяется, охватывая все тело. Непрерывное вовлеченное памятование направлено на ментальное конструирование стадий трупного разложения собственного тела и визуальное воссоздание образа собственного скеле-

та, охваченного тлением и удерживаемого в целости лишь иссохшими жилами.

— С целью максимального усиления вовлеченности йогин визуализирует процесс некротического разложения применительно к какому-либо другому индивиду. Однако, как указывает Яшомитра, при этом следует избегать всего, что стимулирует страстное влечение, например, не должно представлять женское тело, так как могут произвольно возникнуть эротические грезы.

— Умножая в сознании визуальные образы истлевших тел, йогин ментально узревает, что весь монастырь, прилегающие к нему роща, поле, далекое море, омывающее континент, — все пространство заполнено скелетами. Вовлеченное внимание в значительной степени усиливается, предельно расширяя сферу созерцания, которая и получает техническое наименование «море скелетов».

— Сохраняя максимальную вовлеченность, йогин постепенно сужает величину сферы созерцания до собственного скелета с целью достичь концентрации внимания только на нем. Когда это будет осуществлено, созерцание, говорит Васубандху, становится совершенным, и преуспевший в этом йогин может быть отнесен к типу «начинающий».

Практика йогинов, принадлежащих к следующему, более продвинутому типу — «овладевший мастерством», имеет своей целью специфическое ограничение поля созерцающего сознания. Схема этой процедуры предполагает следующие этапы:

— Йогин, пребывая в состоянии совершенного созерцания собственного скелета, начинает отвлекать сознание от одной из нижних конечностей. С этой целью он первоначально исключает из по-

ля вовлеченного внимания кости стопы, затем щиколотку, кости голени, колена, бедра. Нога как бы отсекается, выпадает из поля внимания, в котором продолжает удерживаться скелет только с одной нижней конечностью.

— То же самое йогин проделывает и с костями другой ноги, отвлекая сознание от нижних конечностей полностью.

— Далее йогин последовательно исключает из поля внимания кости таза и нижний отдел позвоночника, грудную клетку с соответствующим отделом позвоночника.

— Когда «отсечение» дошло до верхнего плечевого пояса, йогин переключается на отвлечение внимания от кисти одной из верхних конечностей и последовательно исключает из поля внимания одну из рук, затем и вторую тем же способом.

— Процедура ограничения поля созерцающего сознания продолжается до тех пор, пока сознание не абстрагируется от одной половины черепа и не зафиксировано на другой.

Йогин, достигший успеха в ограничении поля сосредоточенного сознания в пределах одной половины черепа, и получает право именоваться «овладевшим мастерством» в созерцании отталкивающих объектов.

Практика йогин, принадлежащих к типу «обладающий выдающейся ментальной концентрацией», предполагает отвлечение сознания от второй половины черепа, на которой оно было сконцентрировано в предшествующей практике, и перемещение вовлеченного внимания на точку между бровями. Удержание сосредоточенного сознания только в этой точке, говорит Васубандху, способствует

обретению «поистине выдающейся способности ментальной концентрации на отталкивающих объектах».

Васубандху, разъясняя суть практик созерцания отталкивающих объектов, подчеркивает, что вовлеченное внимание при этом «работает» с ментальным образом, который имеет, однако, определенную «опору». В качестве таковой и выступают собственное тело йогина, тела других индивидов, «море» тел. Когда йогин концентрирует вовлеченное внимание — и тем самым фиксирует сознание — на участке собственного тела, ментальное конструирование воссоздает образ этого участка, известного йогину благодаря прежним восприятиям — зрительным, осязательным. Затем конструируется образ разложения тканей, спроецированный благодаря вовлеченному вниманию на первоначально локализованную сферу созерцания (исходный ментальный образ избранного участка тела). Вовлеченное внимание, будучи непрерывным памятованием, не позволяет сознанию рассеяться, локализуя его в границах сферы созерцания, и одновременно поддерживает процесс последовательной смены конструируемых образов. Вербальный аспект рефлексии при этом отсутствует — визуальные содержания сознания сменяют друг друга, но от словесных их поименований сознание абстрагируется. Метафорически данный процесс можно обозначить как магическую трансформацию объекта.

Но здесь возникает вопрос: как связаны между собой величина объекта созерцания, размеры его опоры и сила созерцательной способности йогина, т. е. сила ментальной концентрации? Ответ на него предполагает четыре альтернативных варианта:

— при совершенном владении техникой концентрации сознания ограничение сферы созерцания таким большим объектом, как «море скелетов», обусловлено только способностью сосредоточения, но не величиной объекта;

— при несовершенном владении техникой концентрации сознания ограничение сферы созерцания собственным телом йогина обусловлено и размерами опоры, и способностью ментальной концентрации;

— при совершенном владении техникой концентрации сознания сфера созерцания величиной с «море» не ограничена ни размерами опоры, ни силой ментальной концентрации.

Применительно к типологии йогингов указанные альтернативы и выступают в функции оснований разделения всех практикующих созерцание отталкивающих объектов на «начинающих», «овладевших мастерством» и «обладающих выдающейся ментальной концентрацией».

Практика «начинающих» позволяет йогину впервые соприкоснуться с опытом совершенного созерцания отталкивающих объектов. Первоначально силы концентрации достаточно лишь для удержания в сфере созерцания такого небольшого объекта, как собственное тело, скелет. Усиление концентрации благодаря вниманию, связанному с решимостью, позволяет бесконечно расширить сферу созерцания, т. е. силой концентрации удерживать в сознании объект, опора которого не имеет границ («море скелетов» — это бесконечное множество). Но достигается это только посредством мультиплицирования, умножения объектов, постепенно. И в этом смысле «море скелетов», не будучи

ограничено опорой, остается все-таки ограниченным силой концентрации, способностью лишь постепенного наращивания сосредоточения. И лишь обратный ход — сужение объекта до границ собственного скелета йогина при сохранении той же силы концентрации, посредством которой сознание удерживалось на образе «море скелетов», — делает созерцание совершенным. Не сила ментальной концентрации (ибо она весьма велика), а только размеры опоры ограничивают «небольшой объект», созерцаемый «начинающим» йогиним на конечном этапе рассматриваемой практики.

Практика «овладевших мастерством» направлена на глубокое освоение совершенного созерцания. Это специфическая его тренировка, позволяющая сознанию при высокой силе концентрации уменьшить объект и сначала локализовать его в нижней части тела йогина («кости стопы»), а затем начать «продвигаться» по вертикали от ступней ног к черепу, последовательно «отсекая» части тела. Когда в итоге сознание оказывается сконцентрированным только на одной половине черепа, величина объекта созерцания ограничивается лишь размерами этой опоры. Остальные части тела как бы не существуют для сознания.

Практика «обладающих выдающейся ментальной концентрацией» направлена на предельное уменьшение величины объекта созерцания («точка между бровями») и тем самым — на максимальное увеличение способности сосредоточения. Связь сознания с тем, что некогда (в неизменном состоянии сознания) воспринималось как «присвоенное», т. е. как живой материальный субстрат психики, ослабевает в крайней степени. Со-

знание почти «отрывает» себя от материи — нет ни цвета, ни формы, ни осязания, ни того, кому могут быть адресованы почести.

«Выдающаяся способность ментальной концентрации» позволяет при желании йогина, обладающего ею, созерцать отталкивающие объекты, опора которых может иметь любые размеры — будь это даже объект величиной с «море». В этом последнем случае объект созерцания не является ограниченным ни размерами опоры, ни силой ментальной концентрации.

Вовлеченное внимание, т. е. внимание, связанное с решимостью, играет важнейшую роль в буддийских практиках. Как следует из вышеизложенного, именно оно, это непрерывное памятование, и позволяет йогину развить «выдающуюся способность ментальной концентрации». Без овладения им невозможны и иные практики более высокого уровня, называемые созерцанием «безграничных форм», «отсутствия форм», двух «состояний свободы», сферы «абсолютного господства», сферы «всечелости», как указывает Васубандху во втором разделе «Энциклопедии Абхидхармы» (АК II, 72, с. 547). Он цитирует в этой связи слова Бхагавана о йогине, практикующем созерцание отталкивающих объектов: «...он культивирует памятование как элемент Пути просветления, сопровождающее созерцание отталкивающих объектов» (там же, с. 548).

Созерцание отталкивающих объектов, рассматриваемое в качестве совокупности трех практик, анализируется Васубандху в соответствии с четырьмя аспектами — внутренняя сущность такого созерцания, его соотнесенность со сферами суще-

ствования (чувственный мир, мир форм и мир не-форм), опора, а также субъекты, практикующие его.

Внутренняя сущность созерцания отталкивающих объектов, говорит Васубандху, — не-алчность, отсутствие алчности. Это один из трех «корней благого» (два других — не-вражда, не-невежество), направляющих сознание к «отрезвлению от опьяненности сансарой», т. е. к Нирване. Страстное влечение опьяняет сознание, аффективно привязывая его к объектам наслаждения в чувственном мире, а в мире форм и не-форм — к самому процессу существования, свободного от непосредственного переживания неприятных чувствований.

Стремление, твердая решимость подавить, ослабить страстное влечение возникает только благодаря не-алчности как установке сознания. Посредством практики созерцания отталкивающих объектов не-алчность актуализируется в индивидуальном потоке дхарм йогина как явление сознания. Не-алчность — внутренняя сущность практик «начинающих», «обладающих мастерством» и «обладающих выдающейся способностью ментальной концентрации», потому что именно это явление сознания, этот «корень благого» напрямую противостоит аффекту страстного влечения и в его крайней степени проявленности (состояние одержимости), и в среднем по интенсивности проявления, и в латентном состоянии, когда страстное влечение как бы дремлет, представляя собой лишь аффективную предрасположенность.

Однако эти практики, как отмечалось, не уничтожают аффект, а лишь подавляют грубое состо-

яние аффективной одержимости сознания, ослабляя страстное влечение. Лишь видение Благородных истин и внемирское йогическое сосредоточение сознания способны искоренить все аффекты во всех степенях интенсивности их проявлений (включая аффективные предрасположенности).

Сосредоточение сознания на отталкивающих объектах, говорит Васубандху, соотносится с десятью «ступенями существования». Это означает, что такой вид сосредоточения сознания относится к стадиям йогического сосредоточения мира форм — четырем «корневым» (т.е. фундаментальным) дхьянам вместе с четырьмя «переходными ступенями», к промежуточному состоянию сосредоточения и к состоянию сосредоточения чувственного мира. Иными словами, данный тип сосредоточения относится к «мирскому», т.е. не связанному с Благородными истинами непосредственно, созерцанию.

«Соотнесенность» практик сосредоточения сознания на отталкивающих объектах с десятью степенями существования предполагает, что на каждой из них у йогина должно возникать вовлеченное внимание — внимание, обусловленное решимостью, непрерывное памятование как элемент Благородного пути. Благодаря этому отвергается аффект страстного влечения к чувственному миру («миру, привязанному к чувственности») и миру форм («миру, привязанному к формам»). В мире не-форм нет материи, он «существует как нематериальный» (ЭА III, 3, с. 71), поэтому с ним и не соотносится сосредоточение сознания на отталкивающих объектах.

Опора сосредоточения на отталкивающих объектах — видимые объекты, принадлежащие к чувственному миру, — цвет и форма. Васубандху под-

черкивает, что «имя» не является опорой этого созерцания. Данный тезис подразумевает, что в качестве опоры выступают только материальные дхармы, а не дхармы, входящие в группу формирующих факторов. Сознание постигает свой объект созерцания помимо слов, не устанавливая связь «имени» (обозначающего) и обозначаемого, — этот аспект формирования значений отсутствует.

Только люди способны практиковать созерцание отталкивающих объектов. Ни у обитателей ада (нараков), ни у голодных духов (претов), ни у животных, ни у богов чувственного мира этот вид сосредоточения не возникает.

Чужд он и существам, рожденным в более высоких, нежели чувственный мир, космических сферах — в мирах форм и не-форм, поскольку они по определению не испытывают аффективной одержимости страстным влечением к чувственным объектам. В широком смысле слова страстное влечение представляет собой влечение к пище и сексуальное влечение (ЭА III, 3, с. 72). В мире форм и тем более в мире не-форм отсутствуют необходимость в материальной пище и сексуальная психическая способность (в этих космических сферах нет половой дифференциации) — существа, рожденные в этих мирах, не едят и не совокупляются.

Обитатели адов пребывают в муках, замутняющих их сознание, и они не могут входить в состояния сосредоточения. В адах никто не осуществляет буддийские практики еще и потому, что факт рождения в inferнальном местопребывании означает «отсечение корней благого». В аду рождаются лишь в том случае, если прошлое существование было сопряжено с совершением действий,

мотивированных крайней алчностью, предельной степенью ненависти и чудовищным невежеством (тремя «корнями неблагого», опутавшими, сковавшими сознание). Подобные действия и лишают возможности обрести человеческую форму ближайшего нового рождения, «отсекая» не-алчность, не-вражду, не-невежество — выводя из индивидуального потока дхарм эти благие явления сознания. В период адского рождения, обусловленного «отсечением корней благого», испытываются кармические следствия этих прошлых действий. А в момент смерти в аду, когда кармические сроки inferнального существования исчерпаны, «корни благого» восстанавливаются в индивидуальном потоке дхарм, и тем самым снова открывается возможность человеческого рождения.

Голодные духи буквально парализованы страстным влечением к пище, ибо они не способны насытиться по своей природе. Ненасытность, как указывает Васубандху, препятствует созерцанию, внутренняя сущность которого — не-алчность.

Животные погружены в специфический для них эгоизм. Страстное влечение к пище и совокуплению (размножению) присуще их «образу деятельности», той аффективно-деятельностной программе, которая и свойственна форме рождения в животном мире.

Боги чувственного мира пребывают в наслаждении, но им чужда аффективная одержимость страстным влечением к чувственным объектам. И поэтому у них нет необходимости практиковать сосредоточение на отталкивающих объектах. Кроме того, эта счастливая форма рождения не связана со стадиями религиозного обучения.

Только человек, переживая в своем опыте и счастье, и непосредственное страдание, связанное со страстным влечением, может преисполниться решимостью отрезвиться от опьяненности сансарой.

Вовлеченное внимание направлено на рассмотрение объекта в аспекте его свойств, но о каких свойствах идет речь в связи с созерцанием отталкивающих объектов? Важно особо подчеркнуть, что благодаря этой практике видимое, т. е. материя, постигается только как ужасное, отвратительное, непривлекательное в высшей степени, но познание общих свойств материи (возникновение, длительность, старение, разрушение) в процессе данной практики не имеет места. Невечность, бессубстанциональность («бездушность» живой материи), подверженность материи страданию могут быть познаны только внемирским путем — в практике видения Благородных истин.

Однако даже среди людей, указывает автор «Энциклопедии Абхидхармы», не все способны практиковать созерцание отталкивающих объектов. В частности, к нему непригодны жители континента Уттаракуру (Северный Куру), поскольку будды не приходят на этот континент и не проповедуется там Дхарма. Северяне, будучи от природы благонравны (не совершают убийств, не воруют, не прелюбодействуют, не лгут и не пьянствуют), ничего не слыхали о пяти религиозных обетах и не имеют нужды в них — на Уттаракуру продолжительность жизни предопределена (тысяча лет), отсутствует право собственности на движимое и недвижимое имущество и женщин. Там нет резона лгать — ложь как инструмент борьбы за собственность и

прочее не имеет объекта приложения. На Уттаракхуру не получили распространения религиозные учения, а следовательно, лгать, объявляя себя Учителем, тоже невозможно. Поистине удивительная страна, и остается загадкой, где ее искать в географических пространствах и глубинах истории!

Сосредоточение на отталкивающих объектах есть ментальная концентрация на образах, порождаемых творящим (и в этом смысле «магическим») воображением, и в силу этого оно всегда загрязнено притоком аффектов.

Если эта практика имела место в прошлом рождении, когда было достигнуто состояние полной отрешенности от чувственного мира, то в настоящем рождении сосредоточение на отталкивающем, говорит Васубандху, достигается без усилий — только благодаря тому, что дхарма «отрешенность» уже включена в состав индивидуального потока дхарм йогина. Все прочие достигают успеха в этой практике только благодаря усилию — вовлеченному вниманию, направляющему сознание к объекту созерцания и обеспечивающему непрерывное памятование.

На этом Васубандху завершает разъяснение разновидностей практики сосредоточения сознания на отталкивающих объектах.

• Практики полного осознания дыхания

Другим, наряду с созерцанием отталкивающих объектов, методом вхождения в состояние сосредоточения является, согласно Васубандху, практика «полного осознания дыхания». Как отмечалось

выше, абхидхармисты полагали, что она наиболее подходит тем йогинам, которые обладают чрезмерно развитым воображением.

Почему считалось необходимым поставить воображение под контроль сознания и прекратить процесс его произвольного развертывания? Одно из канонических определений желания (аффективного стремления к наслаждению объектами чувственного мира) — «влечение, порожаемое воображением» (ЭА III, 3, с. 72). Данная интерпретация, в свою очередь, подразумевала, что устранение ложной (в религиозном смысле) активности воображения должно приводить к ослаблению страстного влечения. Именно в силу этого практика полного осознания дыхания и рассматривалась абхидхармистами как «мудрость по своей сути».

Осознавание вдоха, когда воздух вбирается внутрь тела, и выдоха, когда он выходит наружу, достигается благодаря памятованию, т. е. удержанию этого процесса в сознании посредством непрерывного внимания.

Практика полного осознания дыхания, говорит Васубандху, относится к пяти ступеням существования: к состоянию созерцания чувственного мира, к промежуточной дхьяне, к первой, второй и третьей предварительным дхьянам мира форм. Это мирская, а не сверхмирская практика, поскольку она еще не связана напрямую с видением Истин. Она лишь позволяет достичь невозмутимости, безразличия, уравновешенности сознания, его полной пассивности. Сознание «незаинтересовано», и в этом смысле оно стабильно — противоположно по своему качеству всем состояниям, аффективно загрязненным. Для невозмутимого со-

знания характерно неприсутствие страсти, ненависти и заблуждения. Функция такого состояния сознания — временно блокировать возможность аффективного замутнения.

Практика полного осознания дыхания рассматривалась в традиции вайбхашиков как «противоядие» ложного воображения, привязанного к чувствам страдания и удовольствия, поскольку благодаря ей сознание погружается в состояние невозмутимости.

Но почему полное осознание дыхания не относится к фундаментальным ступеням существования — «корневым» дхьянам мира форм? Для этих ступеней йогического сосредоточения сознания, говорит Васубандху, характерны чувствования удовольствия и удовлетворения, которые препятствуют удержанию внимания на процессе вдоха и выдоха.

Однако не все буддийские учителя разделяли эту точку зрения. Оппоненты вайбхашиков в данном вопросе полагали, что йогин, достигший сосредоточения в «корневых» дхьянах первой, второй и третьей ступеней мира форм, обладает невозмутимым сознанием. Они считали, что практика полного осознания дыхания соотносится не с пятью ступенями существования, а с восьмью: чувственный мир, промежуточная дхьяна и шесть дхьян мира форм — три предварительных и три «корневых».

На четвертой ступени мира форм, как указывает комментатор Яшомитра, концентрация внимания на дыхании больше не практикуется, как и на ступенях йогического сосредоточения, соответствующего миру не-форм.

Объектом практики полного осознания дыхания выступает воздух, или «ветер», а в качестве опоры такого осознания — чувственный мир, где и преобладает ложное воображение, стимулирующее аффект страстного влечения.

Эта практика, указывает Васубандху, распространена не только среди людей, боги также способны полностью осознать процесс дыхания. Если в прошлых рождениях живое существо не практиковало осознание дыхания, то в настоящем рождении успех в данной практике достигается благодаря приложению усилий. Но если в прошлом рождении уже было достигнуто состояние отрешенности от объектов чувственного мира, то в настоящем рождении для успеха усилия не требуются, и тогда полное осознание дыхания сопровождается собой ментальное сосредоточение «на реальной сущности», т.е. на дхармах. К этому способны, говорит Васубандху, лишь последователи учения Бхагавана, получившие истинные наставления.

Адепты небуддийских школ, в частности последователи учения санкхья-йоги, также практикуют осознание дыхания (*пранаяму*). Но их религиозные доктрины рассматривались буддийскими теоретиками как «еретические» относительно учения о Благородных истинах. Таким образом, цель религиозной жизни йогинов-«еретиков», сформулированная вразрез с Благородными истинами, оказывалась ошибочной, а их практики — неэффективными, не позволяющими в конечном итоге постичь «всю тонкость дхарм».

Буддийская практика полного осознания дыхания предполагает шесть операций, приводящих к со-

вершенному сосредоточению. Они имеют специальные технические наименования: «счет», «сопровождение» (букв. «следование за...»), «фиксация», «импликация», «преобразование», «очищение». Васубандху разъясняет каждую из них. «Счет» представляет собой следующую процедуру:

- йогин расслабляется, полностью отвлекаясь от тела и каких-либо содержаний сознания;

- внимание устанавливается на последовательности вдохов и выдохов благодаря счету только по памяти: один, два и т. д. до десяти;

- если внимание рассеивается, следует повторять счет до тех пор, пока не будет достигнуто состояние сосредоточения.

Не стоит ограничиваться счетной последовательностью меньше десяти, так как это ведет к сужению сознания. Но и увеличивать ее не должно, избегая ненужного расширения сознания. При сужении сознания йогин рискует впасть в дрему, а при увеличении счета свыше десяти внимание может быть произвольно перенесено с дыхания на процесс припоминания соответствующей числовой последовательности и практика осознания вдоха и выдоха пойдет насмарку.

Васубандху указывает на три ошибки, возможные при соотнесении числового ряда с актами дыхания:

- пропуск в счете, когда два вдоха принимаются за один;

- перескакивание, при котором один акт дыхания принимается за два;

- смешение, когда йогин путает вдох и выдох.

Только избегание каждой из трех названных ошибок приводит к правильной процедуре счета.

«Сопровождение» — процедура мысленного следования за воздухом в акте дыхания:

— йогин полностью расслабляется, устраняя телесное напряжение;

— при вдохе он мысленно прослеживает путь воздуха внутри тела: горло, сердце, пупок, поясница, бедра, голени и далее в обе ступни;

— при выдохе йогин мысленно прослеживает обратный путь воздуха из тела. Но он не ограничивает это мысленное сопровождение устами, а пытается продлить его в пределах пяди или локтя по выходе воздуха изо рта («пядь», «локоть» — меры длины). Иначе говоря, выдох оказывается более продолжительным, нежели вдох.

Некоторые буддийские учителя, как отмечает Васубандху, полагают, что мысленное сопровождение выдоха должно следовать за выдыхаемым воздухом «вплоть до круга ветра», т. е. до того воздушного основания, на котором покоится «малая вселенная», состоящая из трех миров (чувственного мира, мира форм и мира не-форм). Или же они советуют ограничиваться не меньшим, нежели «яростные ветры над океаном». Автор «Энциклопедии Абхидхармы», однако, предостерегает от подобного расширения сознания, поскольку при этом утрачивается ментальное сопровождение воздуха как реальной сущности.

«Фиксация», или «установление», — это процедура «видения» дыхания, начиная от кончика носа и до кончиков пальцев ног. Дыхание «видится» как «жемчужная нить», пронизывающая тело, а йогин определяет, полезно оно или вредно, холодное оно или теплое. В этом истолковании Васубандху следует за трактовкой данной процеду-

ры в «Вибхаше»: памятование фиксируется на кончике носа или в точке между бровями, мысль также пребывает как бы в неподвижном состоянии. При этом последовательное проникновение воздуха в тело предстает как жемчужная низка и определяется качество дыхания — его холод или тепло, благоприятность или неблагоприятность.

«Импликация» — процедура, позволяющая на уровне практики полного осознания дыхания устранить ложное представление о «Я» как о вечной субстанциальной целостности. Памятование в этом случае удерживает в сознании мысль о том, что вдыхаемый и выдыхаемый воздух — это не только великий элемент «ветер», но и производная материя — атомы «ветра», или воздуха. Важно отметить, что буддийские мыслители рассматривали предельно малые единицы производной материи как нерасчленимые соединения четырех великих элементов — земли, воды, огня и «ветра». Преобладание какого-либо из этих элементов в каждом конкретном атоме и давало ему соответствующее название — атом земли или воды, огня или «ветра». Йогин, удерживая внимание на атомарной структуре воздуха, сознает, что в каждом атоме преобладает элемент «ветер», проявляющийся через движения. Йогин также памятует о том, что в дыхательных актах участвует не только группа материальных дхарм, но и опирающиеся на нее группы сознания, формирующих факторов, понятий, чувствительности. Таким образом, полностью осознавая процесс дыхания, он подразумевает («имплицитует») под «дыханием» деятельность пяти групп причинно обусловленных дхарм. Никакое «Я» при этом не обнаруживается, ибо уста-

навливается как реальный факт несуществование подобной «субстанции».

«Преобразование» — процедура «совершенствования разума», объектом которого и выступает вдыхаемый воздух. Йогин последовательно включает в памятование о вдохе и выдохе мысль о трех «корнях благого» и все более высоких дхармах, заканчивая сверхмирскими. Они обретаются благодаря религиозному обучению, а не по факту человеческого рождения. Дыхание и мысль о все более высоких дхармах и, наконец, о высших, свободных от притока аффектов, сливаются воедино — дыхание поддерживает мысль, а мысль опирается на дыхание. Разум совершенствуется благодаря полному осознанию дыхания как необходимого условия обретения высших дхарм, а не как условия, обеспечивающего удовлетворение страстного влечения.

«Очищение» — это вступление на путь видения Благородных истин и йогического сосредоточения сознания на «увиденном».

В интерпретации других буддийских учителей, как указывает Васубандху, процедура преобразования охватывает весьма широкий практический спектр — от начальной постановки внимания как памятования о вдохе и выдохе до всех последующих дыхательных практик, приводя йогина в итоге к состоянию неколебимого, «алмазоподобного» сосредоточения сознания, устраняющего аффекты. «Очищение» эти наставники толковали как знание о том, что аффекты устранены, т.е. как просветление.

Подводя итог сказанному, отметим, что практика полного осознания дыхания рассматривалась всеми буддийскими учителями как весьма эффек-

тивная психотехническая процедура, а некоторые — как непосредственно приводящая к просветлению. Однако Васубандху все же трактует ее только как метод, предваряющий вступление на путь видения Истин и сверхмирского йогического сосредоточения.

Автор «Энциклопедии Абхидхармы» указывает, что акты дыхания относятся к той же ступени существования, что и тело, поскольку занимают в каждой из трех космических сфер тождественное телу пространство. Они, говорит Васубандху, зависят от особых состояний тела (наличия в нем пустот) и сознания. Так, у существ мира не-форм, т. е. нематериальной космической сферы, дыхание отсутствует, поскольку там нет телесности, а индивид мира не-форм представляет собой поток сознания, опирающегося на ограниченную во времени жизнеспособность (а она, в свою очередь, опирается на индивидуальный поток сознания).

Состояние «бессознательного сосредоточения», характерное для определенного класса существ мира форм, также не сопровождается вдохами и выдохами, поскольку для их отправления необходимо присутствие сознания, комментирует Яшомитра. Отметим, что практика «бессознательного сосредоточения» являлась одной из предписанных психотехнических процедур в брахманистской йоге и была связана с задержкой дыхания. Согласно Васубандху, бессознательное сосредоточение — это прекращение деятельности сознания и явлений сознания, достигаемое в четвертой дхьяне. В это бессознательное состояние погружаются йогины, ошибочно отождествляющие его с конечным освобождением (АК II, 42, с. 480). Но в ре-

альности бессознательное сосредоточение не приводит к спасению от повторяющихся рождений, хотя оно и благое. Его практика отнюдь не прерывает круговорота рождений, а практикующий такое сосредоточение йогин лишь обретает ближайшее новое рождение среди богов Сферы бессознательного в мире форм, а не вступает в Нирвану.

В четвертой дхьяне, как говорит Яшомитра, отсутствует то особое состояние сознания, которое необходимо для полного осознания дыхания и для актов дыхания как таковых.

Абхидхармисты, согласно буддийским представлениям об анатомии и физиологии, полагали, что дыхание возможно лишь при наличии в теле микропустот, пронизывающих его с ног до головы. Именно такое анатомическое представление и позволяло им утверждать, что процесс дыхания охватывает все тело насквозь и его можно видеть мысленным зрением в каждом участке тела. Они считали, что существа чувственного мира, пребывающие на стадиях эмбрионального внутриутробного развития, еще не имеют таких пустот в составе своей телесности и поэтому не осуществляют актов дыхания. Дыхание, с их точки зрения, возникает в момент появления на свет и продолжается даже на стадии предсмертной агонии. Именно в силу этого смерть не может застигнуть живое существо в состоянии бессознательного сосредоточения — сначала должно возвратиться сознание вместе с дыханием, а уже только затем может наступить агония (ЭА III, с. 149). Погружение в четвертую дхьяну и выход из нее также сопровождаются процессом дыхания.

Дыхание, согласно Васубандху, свойственно лишь живым существам, одушевленным. Полное осознание дыхания, ментальный контроль вдоха и выдоха доступен только тем из них, кому свойственна артикуляция, — людям и богам. В адской сфере крошечники издают звуки, выражающие крайнюю степень их inferнальных мучений. Например, в холодных адах они непрерывно восклицают, терзаемые стужей: «Ху-ху-ва! А-та-та!» и т. п., но это отнюдь не артикулированная речь (ЭА III, 59, с. 161). Животные также не обладают артикулированной речью. Голодные духи, охваченные аффективной ненасытностью, хотя и могут членораздельно говорить, но в основном стонут. Их мотивация далека от потребности в осознании процесса дыхания — они жаждут пищи, а не мудрости.

Акты вдоха и выдоха не являются «присвоенными» сознанием, ибо не составляют неотъемлемую часть организма. Поэтому сосредоточение внимания на дыхании не привязывает сознание к материи. Как раз наоборот — в процедуре «импликации» происходит осознание воздуха как производной атомарной материи и дыхания в качестве необходимого условия поддержания жизнедеятельности организма, на который как на материальную группу дхарм последовательно опираются остальные четыре группы — сознание, формирующие факторы, понятия, чувствительность. В результате этого и возникает мудрость, противостоящая порожденному воображением образу субстанциального целостного «Я», атмана.

Вдох и выдох относятся к дхармам разряда «естественно вытекающих», т. е. произведенных одно-

родной и универсальной причинами. Обе они могут быть либо прошлыми, либо настоящими; они никогда не относятся к будущему времени (в частности, к будущему рождению). Благодаря действию однородной причины процесс дыхания представляет собой поток тождественных друг другу состояний, не имеющих тенденции превратиться во что-либо иное, а будучи прерванными, эти состояния возобновляются. В силу их однородности при полном осознании дыхания воображение устраняется, не имея для себя «пищи», — монотонность смены вдохов и выдохов подавляет его.

Вдох и выдох, указывает Васубандху, не являются «накапливающимися» дхармами, т. е. они не зависят от процессов «накопления» — пищи, ухода за телом, сна, йогического сосредоточения, поскольку дыхание предполагает вбирание в тело определенного количества внешней материи и последующее испускание ее вовне в том же объеме. Ни похудание, ни утучнение не влияют на это — какой объем воздуха человек вдохнет, такой он и выдохнет.

Процесс дыхания не порожден созревaniem кармического следствия и сам также не ведет к созреванию кармы. Дыхание не способно произвести кармическое следствие. Точно так же и полное осознание дыхания не может быть результатом деятельности в прошлом рождении — оно достигается только благодаря желанию йогина прибегнуть к этой практике. Но, как говорилось выше, если в прошлом рождении была обретаена отрешенность от чувственного мира, практика полного осознания дыхания в этом рождении не потребует от йогина усилий.

Вдох и выдох не воспринимаются, говорит Васубандху, разумом, пребывающим на более низкой ступени существования. Это означает, что процедура «импликации», предполагающая ментальное определение связи процесса дыхания с группой материи и последовательно опирающимися на нее группами сознания, формирующих факторов, понятий, чувствительности, становится возможной лишь для сознания, принадлежащего к той же самой ступени существования или к более высокой, но не к более низкой. Например, если йогин пребывает в состоянии промежуточной дхьяны (разделяющей созерцание чувственного мира и первую дхьяну мира форм), он может практиковать полное осознание своего дыхания, поскольку его телесность и соответственно дыхание принадлежат к более низкой ступени существования — к чувственному миру. Может он делать это и пребывая в состоянии сознания, свойственном чувственному миру, но только в том случае, если сосредоточивает сознание именно на дыхании, а не на положении тела (сидение, стояние, лежание, движение).

Важно указать на то обстоятельство, что буддийская дыхательная практика, вообще говоря, не предполагала сознательной задержки дыхания, в отличие от брахманистской йоги. Последователи брахманистской школы Санкхья-йоги делали основной упор именно на практику задержки дыхания, которую они и называли пранаямой в собственном смысле (остановка движения *праны* — вдыхаемого воздуха). Они полагали, что благодаря этому и происходит очищение от всех аффективных загрязнений «и возникает ясный свет знания» (КЙ II, 52, с. 145).

Разъяснив практики созерцания отталкивающих объектов и полного осознания дыхания, Васубандху называет их «двумя вратами» для вхождения в состояние сосредоточения, ибо благодаря этим двум методам и достигается успокоение сознания — необходимое условие для обретения способности проникновения в сущность дхарм.

• Специальные практики концентрации внимания

Полное спокойствие сознания (*шаматха*) и совершенное проникновение (*vipaśyāna*) в сущность дхарм представляют собой два главных фактора пути интуитивного постижения (*абхисама*) истинной реальности, т. е. Благородных истин. Чтобы обрести способность проникновения в сущность дхарм, говорит Васубандху, йогин должен практиковать концентрацию внимания (*смитьяупастхана*).

Практика концентрации внимания предполагает диалектическое исследование общих свойств и «единичной сущности» тела, чувствительности, сознания и дхарм, подлежащих различению. Диалектика в анализе такого рода учитывает два аспекта: тело и прочее рассматриваются с точки зрения их внутренней природы (т. е. единичной сущности) и с точки зрения общих свойств всего причинно обусловленного.

Общие свойства причинно обусловленного находят свое отражение в суждениях о его не вечности («все причинно обусловленное непостоянно»), о страдании дхарм с притоком аффектов («все дхармы, загрязненные притоком аффектов, под-

вержены страданию»), о пустоте и бессубстанциальности всех дхарм («все причинно обусловленные дхармы пусты и не есть „Я“, атман»).

Исследование тела в аспекте выявления единичной сущности, т. е. внутренней природы телесности, приводит йогина к усмотрению того факта, что тело есть великие элементы и производная от них материя, и ничего больше. Внутренняя природа чувствительности — опыт, внутренняя сущность сознания — «схватывание», осознание объектов. Исследование единичной сущности глубоко важно, поскольку усмотрение вышеназванных собственных признаков, соответственно специфицирующих тело, чувствительность, сознание, позволяет йогину освободиться от аффективного примысливания «Я» ко всему этому. Аффективное самоотождествление с телом, чувствованиями и сознанием разрушается под воздействием памятования об их внутренней природе. Йогин обнаруживает факт отсутствия «Я» как единичной сущности.

Исследование общих свойств причинно обусловленного применительно к телу, чувствительности и сознанию также исключает какое-либо самоотождествление — и здесь не к чему аффективно примыслить «Я». Йогин обнаруживает факт отсутствия «Я» как общего свойства.

Но как только ускользает, рассеивается непрерывное памятование о единичной сущности и общих свойствах, самоотождествление актуализируется снова. В пятом разделе «Энциклопедии Абхидхармы», посвященном анализу аффектов, самоотождествление рассматривается как один из аспектов гордыни — «ячество». Это аффект,

«приклеивающий» к телу, чувствованиям, сознанию мысль о тождестве с «Я».

Что это означает? Например, если некто думает о сознании, подразумевая все то, что творится в его голове, весь свой внутренний монолог, то словом «сознание» он обозначает существующее в относительном смысле, и у такого «мыслителя» возникают суждения типа «Мое сознание...». Но в каком смысле оно «мое»? Где то «Я», применительно к которому сознание может быть «моим»? Аналогично можно рассуждать и о теле: «Мое тело», или о чувствах: «Моя удовлетворенность, мое страдание». Но когда говорят так о теле либо о чувствах, возникает иллюзия, что сознание и есть «Я», в то время как его внутренняя природа — процессуальное сознание, «схватывание». И никакого «Я» в этом процессе усмотреть невозможно. А если иметь в виду причинную обусловленность сознания, общие свойства сознания, то для «ячества» не остается никакой реальной почвы.

Усмотрение единичной сущности и общих свойств становится возможным только благодаря вниманию. Характеризуя дхарму «внимание» во втором разделе «Энциклопедии Абхидхармы», Васубандху говорит: «Внимание есть приложение усилия, направление сознания на объект» (АК II, 24, с. 456). Внимание бывает трех видов в зависимости от объекта, на который оно направлено: усилие, направляющее сознание на единичную сущность; усилие, направляющее сознание на общие свойства; внимание, связанное с решимостью, т. е. вовлеченное внимание (АК II, 72, с. 547). Памятование — это «неутрачивание ментального

объекта» (АК II, 24, с. 456). Только при непрерывном памятовании о единичной сущности и общих свойствах тела, чувствительности и сознания и становится возможным то диалектическое исследование, о котором и говорит Васубандху.

Что же имеется в виду под полной концентрацией внимания на теле? Это «видение» тела одновременно в двух аспектах — как скопление атомов (производная от великих элементов материя) и как непрерывная последовательность моментальных элементарных состояний (материальные дхармы, существующие в трех модусах времени — прошлом, настоящем и будущем).

Итак, концентрация внимания — это установка памятования, сознание. Ее внутренняя природа разъясняется Васубандху при помощи специфического метода абхидхармистской классификации. Он выделяет три базовых классификационных основания, позволяющих всесторонне проанализировать эту важнейшую психотехническую процедуру, — «по своей сущности», «по связи», «по объекту».

Классификационное основание «по своей сущности» указывает на то, что установка памятования есть познавательный акт, направленный на различение дхарм, и его сущность — мудрость (праджня), различающая способность, функция которой состоит в устранении сомнения. (Сомнение рассматривается в абхидхармистской традиции как аффект.)

Мудрость возникает из трех источников — из слушания наставлений Бхагавана, из рационального размышления об услышанном, из практики сосредоточения сознания. Соответственно этому

концентрация внимания по своей сущности подразделяется на три вида: проистекающую из слушания, из размышления, из практики сосредоточения сознания. Каждый из названных источников ведет к различению дхарм, однако только практики видения Истин и сверхмирского йогического сосредоточения рождают мудрость, свободную от притока аффектов, чистую. А это, в свою очередь, означает, что три вышеперечисленных вида мудрости загрязнены аффектами и должны рассматриваться как мудрость в относительном смысле (АК I, 2, с. 193). Чистая мудрость определяется Васубандху как Абхидхарма — различение дхарм, свободное от притока аффектов, и соответствующие шастры (трактаты третьего раздела канонического корпуса), ибо они служат цели обретения незагрязненной мудрости, представляя ее адекватное словесное выражение (Там же).

Классификационное основание «по связи» указывает на то, что концентрация внимания есть сознание и в каждом акте сознания, кроме мудрости, участвуют и другие дхармы, связанные с ней. «По связи» с мудростью в понятие «концентрация внимания» и в соответствующий этому понятию познавательный акт включены 9 дхарм — явлений сознания: чувствование, ментальный импульс-побуждение, концептуализация, желание, контакт, память, внимание как усилие сознания, вовлеченность, сосредоточение сознания.

Сознание как таковое, согласно абхидхармистским представлениям, схватывает «только объект», но не его свойства, спецификации. В классификации дхарм по группам вайбхашики определяют функцию группы сознания (*виджняна-скандха*)

как сознание каждого объекта в его целостности. Однако в потоке причинно обусловленных дхарм сознание неразрывно связано с дхармами — явлениями сознания, обеспечивающими сознание специфических свойств объекта. В трактате «Мадхьянтавибхага» (одном из основных источников школы Виджнянавада) различие функций сознания и явлений сознания определяется следующим образом: «Видение объекта принадлежит сознанию, а видение его специфических свойств — явлениям сознания» (MVB I, 8, с. 20). Именно в контексте сказанного и становится понятным определение внутренней природы концентрации внимания как дхарм — явлений сознания, сопровождающих мудрость, сосуществующих с ней в каждом акте сознания.

Во втором разделе «Энциклопедии Абхидхармы» Васубандху дает определения явлений сознания, сосуществующих с мудростью (АК II, 24, с. 456). Чувствования — это тройственное разделение опыта по шкале «приятное—неприятное—нейтральное». Ментальный импульс-побуждение — фактор, мотивационно обуславливающий деятельность сознания, ориентирующий ее как благую, неблагую или нейтральную. Виджнянавадинский учитель Стхирамати указывал, что сознание именно благодаря ментальному импульсу-побуждению актуально направлено на свой объект. Концептуализация генерализует схватывание свойств объекта в акте сознания, благодаря чему и формируются суждения о них. Желание — жажда деятельности, основа для последующего приложения энергии. Контакт — «соприкосновение» трех факторов: психической способности, свойственной

каждому из органов чувств, включая разум (манас) — шестой «орган чувств», объекта и сознания. Контакт как явление сознания фиксирует познавательную определенность данных, получаемых соответствующим органом чувств.

Память, или памятование, как явление сознания, участвующее в акте сознания, не позволяет сознанию «забыть» свой объект, сохраняя его в актуальном поле сознания. Функция памятования — предотвращать рассеяние сознания. Внимание, будучи «усилием сознания», удерживает объект в поле осознания благодаря усилиям, прилагаемым разумом (манасом). Вовлеченность — неуклонная решимость твердо придерживаться избранного объекта сознания, а функция вовлеченности — устранение возможности отказа от принятого решения. И наконец, сосредоточение — это такая степень сфокусированности сознания на объекте, как если бы он был точкой, светящейся в полной темноте.

Классификационное основание «по объекту» дает представление об опоре концентрации внимания. Это позволяет выделить четыре вида концентрации внимания в зависимости от того, на чем именно концентрируется внимание — на теле, чувствительности, сознании или дхармах. Каждый из этих четырех видов подразделяется на три подвида благодаря дифференциации объекта внимания. Оно может концентрироваться на собственном потоке дхарм йогина, на чужом потоке дхарм или же на том и другом одновременно.

Между вайбхашиками и саутрантиками существовали разногласия по вопросу, почему Бхагаван назвал мудрость концентрацией внимания, «укорененностью» в нем.

Вайбхашики полагали, что способность различения дхарм (т.е. мудрость) возникает благодаря вниманию — подобно тому как раскалывают бревно, вгоняя в него клин. Внимание в этом логическом примере уподобляется клину, объект различающего постижения — бревну, акт раскалывания — мудрости.

Саутрантики, и с их позицией солидаризуется Васубандху в этом вопросе, считали правильным иное объяснение. Концентрация внимания устанавливается благодаря мудрости, и соответственно различение дхарм — это применение внимания к объекту, «увиденному» мудростью. Иными словами, нечто становится известным благодаря слушанию наставлений, а затем подключается внимание в акте тщательного рассмотрения объекта. Например, тот, кто обладает способностью видеть в теле только тело, не примысливая к нему что-либо ложное, не существующее реально («Я», «мое тело»), сохраняет бодрствующее и непритупляющееся внимание.

Четыре вида концентрации внимания — на теле, чувствительности, сознании, дхармах — разъяснялись в абхидхармистской традиции именно в такой, а не иной последовательности. Вайбхашики толковали эту последовательность как соответствующую возникновению: тело служит опорой чувственных влечений, желание (страстное стремление к приятному чувствованию, наслаждению) возникает из необузданности сознания, которая, в свою очередь, обусловлена аффектами, «прилипшими» к дхармам.

Васубандху же придерживался другой точки зрения. Бхагаван, говорит он, разъяснял четыре

вида концентрации внимания в такой, а не другой последовательности, чтобы тем самым дать противоядие от четырех видов заблуждений, аффективных извращений сознания — по поводу чистоты, счастья, вечности и атмана.

Заблуждающиеся относительно чистоты верят в религиозную очистительную силу брахманских ритуалов — телесных омовений и прочего. Но тело — это только скопление атомов, производная от четырех великих элементов материя, омывая которую можно добиться лишь физической чистоты, но не более того.

Заблуждающиеся относительно счастья пытаются обрести его в сансаре, где все причинно обусловленное подчинено трем принципам страдания, а приятные чувствования — не более чем фрагмент опыта, ведущего к новому рождению. Искать вечного счастья в круговороте рождений, в мире страдания — это верх нелепости, абсурд.

Заблуждающиеся относительно вечности рассматривают сознание как проявление вечного атмана, но в реальности сознание — лишь мимолетное «схватывание» объекта в акте восприятия, и любая мысль о «вечности» в связи с этим ложна.

И наконец, фундамент всех названных заблуждений — ложная, основанная на религиозном фанатизме вера в реальность «личности», заблуждение относительно реальности атмана, который на деле есть лишь метафора, обозначающая пять групп причинно обусловленных дхарм. Думать, что эти пять групп есть «личность», атман, вечная, целостная субстанция, душа, идущая от рождения к рождению, — коренная ошибка, рождающая все прочие заблуждения.

Соответственно этому каждый из четырех видов концентрации внимания имеет свой отдельный объект — тело, чувствительность, сознание, дхармы (будь это свое тело и прочее, чужое или и то и другое одновременно). В качестве отдельного таковой объект является однородным. Однако четвертый вид концентрации (на дхармах) совместим с любым из трех других или со всеми вместе. В этом случае объект концентрации внимания на дхармах называется общим, а по своей структуре он не однородный, а смешанный.

Практика концентрации внимания на дхармах как общем объекте направлена на тщательное рассмотрение тела, чувствительности, сознания и дхарм (т. е. пяти групп причинно обусловленных дхарм, загрязненных притоком аффектов) в четырех аспектах: не вечное (*анитъя*), страдание (*дуккха*), пустое (*шунья*), безличное (*анатма*).

Эта практика — непосредственное приближение, психотехническая «увертюра» к видению Благородных истин. Постигая благодаря сконцентрированному вниманию дхармы как моментальные элементарные состояния, в непрерывной последовательности сменяющие друг друга в зависимости от причин и условий, йогин познает тело, чувствования, сознание также как не вечные, познает их внутреннюю природу (соответственно производную материю, опыт приятных, неприятных, нейтральных чувствований, восприятие, схватывание объекта). Йогин постигает и страдание дхарм, тела, чувствительности и сознания — ведь моментальные элементарные состояния потока психосоматической жизни возникают, претерпевают минимальное по времени существование и гибнут, уходя в

прошлое, приближая с каждой долей секунды миг смерти и перспективу нового рождения в сансаре. Йогин познает все эти состояния как пустые, ибо бессмысленно говорить о теле, чувствительности, сознании и дхармах как о «моих». Они разворачиваются во времени, подчиняясь не личному произволу живого существа, а объективной причинно-следственной закономерности, исключающей идею «мое». Йогин сознает безличность пяти групп причинно обусловленных дхарм, не обнаруживая никакого «Я», которое могло бы быть их владельцем, — концентрация внимания на дхармах, теле, чувствованиях, сознании не допускает ложного примысливания «Я». И в результате обнаруживается, что тело как опора, наделенная органами чувств, и опирающиеся на него сознание и явления сознания существуют и имеют перспективу повторяющегося существования не благодаря ложной идее «Я», а только благодаря пище. Для тела это материальная пища, для сознания и явлений сознания в функции пищи выступает контакт с органом чувств и объектом. А для повторяющегося существования пищей является надежда, рожденная сознательным актом проецирования нового рождения, т. е. надежда и «семя» сознания, насыщенное действием, кармой (ЭА III, 41, с. 145–146).

• Практики обретения психотехнических корней благого

Благодаря практике концентрации внимания на дхармах, указывает автор «Энциклопедии Абхидхармы», у йогина возникает состояние, субъ-

ективно ощущаемое как тепло, охватившее изнутри все тело. Это постепенно зарождающееся внутреннее тепло (*ушмагата*) интерпретировалось в абхидхармистской традиции (и махаянских комментариях к Абхидхарме) как один из четырех психотехнических корней благого, способствующих практике видения Благородных истин (об остальных трех будет сказано ниже).

Концентрация внимания на дхармах рассматривалась как завершающий этап подготовки к постижению Благородных истин, и на этом этапе в сознание йогина начинает пробиваться их свет (*алока*). Благодаря соединению мудрости (как внутренней сущности концентрации внимания на дхармах) и света Истин формируется сосредоточение сознания, рождающее внутреннее тепло. Свет Истин начинает согревать йогина, ибо это «первая форма огня, сжигающего солому аффектов», по выражению Васубандху.

Итак, первый собственно психотехнический корень благого называется «внутреннее тепло», или «тепло», он представляет собой состояние сосредоточения сознания, возникающее благодаря соединению мудрости (проистекающей из концентрации внимания на дхармах) и света Истин и ощущаемое как внутренняя тепловая волна, охватывающая тело. Такое состояние сосредоточения сознания есть корень благого, ибо оно способствует устранению аффектов.

Объектом сосредоточения сознания «внутреннее тепло» выступают четыре Истины в их шестнадцати аспектах, говорит Васубандху. Однако этот объект включается в сферу сосредоточения постепенно, что ощущается йогиним как постепенное распространение тепла.

Сосредоточение сознания на шестнадцати аспектах Истин осуществляется следующим образом:

— йогин видит страдание в четырех его аспектах: непостоянство, собственно страдание, пустота, отсутствие «Я»;

— видит возникновение в четырех аспектах: причина, собственно возникновение, последовательное развертывание, условия;

— видит прекращение в четырех аспектах: устранение, успокоение, превосходство, избавление;

— видит путь в четырех аспектах: собственно путь, разумная обоснованность, соответствующее поведение, окончательный выход.

В результате последовательного усиления внутреннего тепла от слабого к среднему, а затем и к сильному сосредоточение сознания достигает своей высшей ступени, называемой термином «вершины» (*мурдхана*). Усиление света (*алокавриддхи*) Истин в соединении с мудростью и приводит к этому качественно новому состоянию.

«Вершины» — второй психотехнический корень благого. Подобно состоянию сосредоточения сознания «внутреннее тепло», объектом сосредоточения «вершины» выступают четыре Благородные истины и их шестнадцать аспектов. Однако на «вершинах» концентрация внимания, объектом которой являются дхармы, достигает превосходной степени. «Вершины», подчеркивает Васубандху, это состояние, чреватое двумя альтернативными исходами: либо его можно утратить (в случае недостижения превосходной степени концентрации внимания на дхармах), либо можно сделать следующий шаг — к психотехническому состоя-

нию «принятия» Благородных истин и тем самым оказаться вне «вершин» концентрации внимания на дхармах.

В сосредоточении сознания «вершины», указывает автор «Энциклопедии Абхидхармы», йогин впервые приобщается к шестнадцати аспектам Благородных истин. Подъем внутреннего тепла достигает сильнейшей степени, какая только возможна при концентрации внимания на дхармах, а благодаря концентрации внимания то, что было «увидено» мудростью в предшествующем состоянии сосредоточения сознания, приобретает окончательную форму. Иными словами, познавательный акт различения дхарм (классифицированных по пяти группам) в соответствии с шестнадцатью аспектами Истин приобретает свою завершенность. Комментатор Яшомитра поясняет, что это происходит внезапно (SAKV, с. 532). Оба корня благого, возникающие благодаря концентрации внимания на дхармах, — «внутреннее тепло» и «вершины» — оформляются как обретенные йогиним.

Однако Васубандху предостерегает от переоценки их значения йогиним и указывает, что не следует стремиться к воспроизведению этих состояний сосредоточения. Необходимо не удовлетворяться достигнутым и идти в своей практике дальше, в противном случае достигнутое превращается в препятствие для дальнейшего восхождения.

Появление двух других психотехнических корней благого становится возможным благодаря дальнейшему развитию состояний «внутреннее тепло» и «вершины». Но для этого требуется практика всех четырех видов концентрации внимания — на

теле, чувствительности, сознании и на дхармах. «Внутреннее тепло» и «вершины» при этом становятся все более интенсивными по своей силе состояниями, последовательно проходя стадии слабой (слабой-слабой, слабой-средней, слабой-сильной), средней (средней-слабой, средней-средней, средней-сильной) и сильной (сильной-слабой, сильной-средней, сильной-сильной) степени выраженности.

Третий психотехнический корень благого — предварительная «готовность к принятию» (*кшанти* — букв. «терпение») Истин. Это готовность к принятию знания, имеющая три степени интенсивности — слабую, среднюю и сильную.

К Истинам необходимо притерпеться, настойчиво развивая соответствующую степень интеллектуальной восприимчивости. Так, на стадии «внутреннего тепла», отмечает Яшомитра, Истины радуют еще слабо, поскольку они могут быть легко утрачены (SAKV, с. 533). На стадии «вершин» интеллектуальная восприимчивость к знанию (смысловой вектор которого противоположен сансаре) возрастает до средней степени интенсивности. На стадии предварительной готовности к принятию Истин в качестве индивидуального опыта они в высшей степени желанны, но и эта сильная интеллектуальная восприимчивость имеет внутри себя, как было сказано, слабую, среднюю и сильную выраженность.

Слабая и средняя степени готовности к принятию знания оформляются аналогично корням благого «внутреннее тепло» и «вершины». Однако при их усилении благодаря практике четырех видов концентрации внимания — на теле, чувстви-

тельности, сознании и дхармах — развитие готовности к принятию Истин достигается только посредством концентрации внимания на дхармах, а не как-либо иначе.

Сильная степень готовности к принятию знания имеет своим объектом, как указывает Васубандху, страдание, относящееся к чувственному миру.

Четвертый психотехнический корень благого именуется «высшие мирские дхармы». Готовность к принятию Истины страдания представляет собой явление сознания, наиболее близкое к высшим мирским дхармам. Именно страдание чувственного мира выступает объектом таковой готовности, поскольку йогин прежде всего должен познать и отвергнуть чувственный мир, отрешиться от этого грубого фундамента сансарного существования.

Практикуя состояния сосредоточения «внутреннее тепло», «вершины», готовность к принятию «Благородных истин» (т.е. слабую степень «готовности»), йогин сосредоточивает сознание на страдании, возникновении, прекращении пути применительно ко всем трем сферам существования — к чувственному миру, миру форм и миру не-форм. Это означает, что объектами его сосредоточений выступают «противоядия» от аффектов, свойственных разворачиванию индивидуального потока дхарм в каждом из трех миров.

Йогин благодаря способности различения дхарм сначала «видит», что во всех трех мирах разворачивание потока причинно обусловленных дхарм подчинено четырем аспектам страдания; что дхармы возникают в непрерывной последователь-

ности, подчиняясь четырем аспектам возникновения; что их развертывание может быть прекращено в соответствии с четырьмя аспектами прекращения; что прекращение процесса причинно обусловленного развертывания может осуществиться благодаря четырем аспектам пути. Но это только «видение», свойственное сосредоточению «внутреннее тепло».

Далее, на «вершинах», происходит нечто новое: все то, что было «увидено» мудростью, делается установкой памятования — сконцентрированное внимание начинает работать в русле увиденного. Однако пребывание сознания на «вершинах» никогда не затягивается — либо не хватает внутреннего тепла (успех в практике еще слабват), и йогин «падает с вершин», либо успех в практике развития внутреннего тепла и сосредоточения сознания значителен, и йогин продолжает восхождение, приступая к одновременной концентрации внимания не только на дхармах, но и на теле, чувствительности, сознании. В последнем случае успешный йогин достигает слабой степени состояния готовности к принятию Благородных истин.

Но как возникают средняя и сильная степени готовности? Только благодаря тому, что объектом сосредоточения сознания становится страдание чувственного мира, говорит автор «Энциклопедии Абхидхармы». Йогин ослабляет степень концентрации внимания на каждом из «противоядий» от аффектов мира форм и мира не-форм. В результате этого он в течение двух последовательных моментов времени сосредоточивает сознание на страдании чувственного мира. Так достигается средняя степень готовности к принятию знания.

Если рассматривать этот процесс более подробно, то необходимо сказать следующее:

— йогин последовательно ослабляет концентрацию внимания на каждом из шестнадцати аспектов Благородных истин применительно к различению дхарм уровня мира не-форм, он тем самым выводит момент за моментом из поля сосредоточенного сознания каждый из этих аспектов, спускаясь по ступеням сосредоточения к миру форм;

— йогин последовательно осуществляет то же самое применительно к миру форм;

— оставаясь на уровне чувственного мира, он сосредоточивает сознание только на двух аспектах Истины страдания — на непостоянстве и страдании в течение двух моментов времени.

Если йогину удастся осуществить последний шаг в течение одного момента, сосредоточив сознание непосредственно на страдании чувственного мира, говорит Васубандху, то имеет место сильная степень готовности к принятию знания. Она представляет собой именно моментальное состояние сознания, а не растянутое во времени.

Высшие мирские дхармы, как и сильная степень готовности к принятию знания, имеют своим объектом страдание чувственного мира, они моментальные и именно мирские. Они представляют собой сосредоточение сознания, соединенное с мудростью в непосредственном индивидуальном опыте йогина, и в этом смысле высшие мирские дхармы могут быть названы высшей мирской добродетелью, ибо они, по словам Васубандху, «самое лучшее из всего мирского». Эти моментальные состояния не имеют в индивидуальном потоке причинно обусловленных дхарм йогина никакой однородной

причины, т. е. ничего подобного им в индивидуальном потоке нет.

Высшие мирские дхармы — моментальный результат практики. Как ярчайшая магниевая вспышка на момент высвечивает все предметы в мельчайших деталях и высокочувствительная фотопленка запечатлевает их, так и высшие мирские дхармы, возникая лишь на момент, высвечивают в сознании йогина страдание пяти групп причинно обусловленных дхарм чувственного мира. Озаренный высшими дхармами, он оказывается в сильной степени готовности принять Истину страдания как состояние неутрачиваемого знания — знания, взрывающего прежний архетип отношения к миру. Высшие мирские дхармы, согласно буддийским представлениям, непосредственно порождают путь видения Истин, чистый, сверхмирской путь, устраняя свойство «быть обычным человеком» (*притхагджана*). Они, указывает Васубандху, привлекают Благородных на путь видения.

Итак, «внутреннее тепло», «вершины», «готовность к принятию знания», «высшие мирские дхармы» — это явления сознания, называемые четырьмя психотехническими корнями благого. Как явления сознания все они суть дхармы, а их собственная природа — концентрация внимания. Именно в силу этого они называются в абхидхармистской традиции «относящимися к мудрости». Эти явления сознания опираются на пять групп, поскольку мудрость актуализируется в акте сознания с сопровождающими ее дхармами. Комментатор Яшомитра в этой связи подчеркивает особое значение религиозной дисциплины, поскольку неукоснительное соблюдение буддийских обетов по-

рождало в индивидуальном потоке дхарм йогина благой непроявленный материальный (т. е. входящий в группу материи) элемент, соответствующий благим проявленным действиям (также относящимся к группе материи).

Такой акцент становится понятным, если иметь в виду, что чистую мудрость (свободную от притока аффектов) сопровождают «пять чистых групп». Это группы нравственности, созерцания, мудрости, освобождения, видения «знания пути освобождения». Как указывает автор «Энциклопедии Абхидхармы», первая из них включена в группу материи, а остальные — в состав группы формирующих факторов (АК I, 26, с. 218). Чистая мудрость не свойственна «обычным людям», это состояние ума Благородных. Они абсолютно укрепились в соблюдении дисциплины обетов (в Пратимокше) и в чистой дисциплине (т. е. дисциплине сосредоточения сознания, свободной от притока аффектов).

В традиции вайбхашиков была принята точка зрения, что все дхармы без исключения существуют реально, т. е. они есть реальные сущности, обладающие собственным бытием, и не могут рассматриваться только в качестве единиц описания потока психосоматической жизни. Та либо иная дхарма включается в поток благодаря формирующему фактору — дхарме «обладание/владение». Если же какая-то дхарма устраняется из потока, это происходит благодаря формирующему фактору — дхарме «необладание». Именно в этом контексте вайбхашики и рассматривали устранение свойства «быть обычным человеком».

Во втором разделе «Энциклопедии Абхидхармы» Васубандху цитирует каноническое опреде-

ление этого свойства, присутствующее в трактате «Джнянапрастхана»: «Что такое свойство быть обычным человеком? Это необретение благородных дхарм», — и поясняет далее: «А необретение и есть необладание... то необладание, которое не сменяется обладанием» (АК II, 40, с. 475). Свойство «быть обычным человеком», указывает он, устраняется, когда устраняется дхарма «обладание», удерживающая в индивидуальном потоке дхарму «необладание благородными дхармами».

Высшие мирские дхармы и устраняют в индивидуальном потоке йогина формирующий фактор обладания «необладанием Благородными истинами». Однако сами высшие дхармы не связаны с индивидуальным потоком отношением «обретение/обладание». Высшие дхармы возникают не благодаря формирующим факторам «обретение/обладание» или «необретение/необладание», а в результате мощного развития внутреннего тепла и сосредоточения сознания. И, осмысляя это, важно учитывать тезис абхидхармистов: жизнеспособность есть опора внутреннего тепла и сознания (АК II, 46, с. 487). Учитель Асанга так разъяснял жизнеспособность: «Это продолжительность жизни — период, полностью определенный прошлой деятельностью, в течение которого сохраняется самоидентичность живого существа» (АС, с. 11). Жизнеспособность, будучи индивидуальной жизненной энергией, служит опорой внутреннего тепла и сознания, «ибо именно она и есть причина их сохранения» (SAKV, с. 168).

Васубандху указывает, каким образом разворачивается процесс последовательной актуализации четырех психотехнических корней благого:

— при возникновении сосредоточения сознания «внутреннее тепло», объектом которого выступают три Благородные истины (страдания, возникновения, пути), актуализируется (т.е. существует в настоящем времени) концентрация внимания на дхармах, а на подходе — четыре вида концентрации внимания (на теле, чувствительности, сознании и дхармах);

— когда объектом сосредоточения сознания «внутреннее тепло» выступает Истина прекращения страдания, концентрация внимания актуализируется в данный момент времени и в будущий, непосредственно следующий за ним; аспекты Благородных истин, подчеркивает Васубандху, во всех случаях соответствуют объекту концентрации;

— при усилении «внутреннего тепла», имеющего своим объектом три Благородные истины, может присутствовать любой из четырех видов концентрации внимания, а четыре будущих вида готовятся к актуализации;

— когда при усилении «внутреннего тепла» его объектом выступает Истина прекращения страдания, актуализируется только последний из четырех видов концентрации внимания (на дхармах), а на подходе — четыре вида концентрации внимания; все аспекты Благородных истин будут «увидены» мудростью в момент достижения всех четырех видов концентрации внимания;

— при возникновении сосредоточения сознания «вершины», когда его объектом являются четыре Истины, а также при его усилении на Истине прекращения страдания как на своем объекте последний из четырех видов концентрации внимания (на дхармах) относится к настоящему мо-

менту, а четыре вида — к будущему; все шестнадцать аспектов Истин — на подходе к различению;

— при усилении «вершин» три Истины (страдания, возникновения, пути) выступают в качестве объекта сосредоточения сознания и любой из четырех видов концентрации внимания относится к настоящему моменту, а четыре — к будущему; все аспекты Истин присутствуют в поле сознания;

— при возникновении и усилении готовности к принятию знания последний из четырех видов концентрации внимания всегда относится к настоящему, а четыре — на подходе; аспекты Истин все актуально присутствуют;

— при актуализации высших дхарм последний вид концентрации внимания относится к настоящему моменту, четыре — к будущему; из аспектов актуально присутствуют в поле сознания только четыре, относящиеся к первой Благородной истине, поскольку аспекты трех других Истин не являются объектами высших дхарм и поскольку сами высшие дхармы подобны пути видения.

Четыре состояния: «внутреннее тепло», «вершины», «готовность к принятию знания» и «высшие мирские дхармы» — это именно психотехнические корни благого, поскольку они последовательно ведут йогина к проникновению в суть Учения Бхагавана.

«Внутреннее тепло» и «вершины» рассматривались абхидхармистами как слабые в энергетическом отношении, «подвижные», «шаткие» корни, ибо йогин может их утратить. «Готовность к принятию знания» — состояние среднее в энергетическом отношении, и только «высшие дхар-

мы» — по-настоящему энергетически сильное явление сознания.

«Проникновение» выступает синонимом различающего сознания, указывающим на истинную пронизательность, свободную от аффекта «сомнение». Проникновение — Благородный путь, устраняющий сомнение и приводящий к отчетливой словесной рефлексии относительно познанного: «Это — страдание», «Это — возникновение», «Это — прекращение страдания», «Это — путь».

Четыре психотехнических корня благого получили в абхидхармистской традиции название «дхармы, ведущие к проникновению». Эти явления сознания порождаются только благодаря практике сосредоточения; они никогда не проистекают только из слушания Учения или из рационального размышления об услышанном, говорит автор «Энциклопедии Абхидхармы».

На каких ступенях созерцания возникают «дхармы, ведущие к проникновению», т. е. какова их сфера деятельности?

Они возникают в состоянии предварительного сосредоточения сознания («невхождения» в дхьяну), в промежуточной дхьяне и четырех «корневых», фундаментальных дхьянах мира форм. На высших ступенях сосредоточения, соответствующих миру не-форм, «дхармы, ведущие к проникновению» отсутствуют.

У кого из существ, населяющих буддийский космос, могут возникать дхармы, ведущие к проникновению в Учение Шакьямуни?

Актуализация этих дхарм может быть либо результатом соответствующей религиозной практи-

ки (о которой и говорилось выше), либо следствием занятий этой практикой в прошлом рождении.

Автор «Энциклопедии Абхидхармы» указывает, что они возникают только у живых существ, населяющих чувственный мир, — у людей и богов. Три явления сознания — «внутреннее тепло», «вершины», «готовность к принятию знания» — порождаются в результате практики только людьми. Однако это возможно лишь на трех континентах, население которых имеет достаточно развитые психические способности, чтобы принять Дхарму и проникнуть в ее суть, — на континенте Джамбу, на Пурравидехе (Восточная Видеха), на Апарагодании (Западное пастбище). Северяне — жители Уттаракуру — не посвящены в Дхарму, и перечисленные явления сознания у них не могут возникнуть в результате практики, а те, кто шел стезею проникновения в Учение в прошлой жизни, никогда не рождаются на Севере, поэтому у жителей Уттаракуру эти дхармы не актуализируются и как следствие прошлой деятельности. Яшомитра отмечает, что психические способности северян слишком слабы, чтобы у них развились три психотехнические корня благого (о четвертом и говорить не приходится). Итак, на Уттаракуру рождаются люди, генетически не готовые принять Учение Шакьямуни. А самые способные к его постижению рождаются на Джамбудвипе — на континенте, где и располагаются два сакральных центра: дерево Джамбу (плоды которого сладки и очень вкусны) и алмазный трон бодхисаттв (восседая на нем, все они и практикуют йогическое сосредоточение, подобное алмазу, устраняю-

щее последние аффективные оковы сознания и дарующее просветление).

У богов чувственного мира три указанные явления сознания актуализируются лишь как следствие прошлой (в человеческом рождении) практики. Что же касается четвертого психотехнического корня благого, то он может порождаться и у людей, и у богов.

И мужчины, и женщины, согласно буддийским представлениям, способны в перспективе достичь Нирваны. Оба пола могут быть причастны к практике порождения психотехнических корней благого. Однако абхидхармисты указывали на определенную закономерность. Мужчины и женщины, обретшие в настоящем рождении такие состояния, как «внутреннее тепло», «вершины», «готовность к принятию знания», смогут актуализировать их как в мужском, так и в женском будущем рождении — пол при этом не играет никакой роли. Четвертый психотехнический корень благого также доступен и мужчинам, и женщинам. Но в будущем рождении высшие мирские дхармы актуализируются только при условии обретения мужского тела. Женщина, реализовавшая высшие мирские дхармы, с необходимостью обретает в новом рождении принадлежность к мужскому полу, т. е. сознание, связанное прежде с женским телом и соответственно со всей полнотой психоэмоциональных и социальных женских обусловленностей, освобождается от них в новом рождении благодаря прошлому соприкосновению с высшими мирскими дхармами. Но что означает данный тезис?

Буддийская доктрина исходила из признания природного, т. е. физического и психоэмоциональ-

ного, неравенства полов, но при этом не дискриминировала женщин относительно их религиозных возможностей. Не только мужчинам, но и женщинам был открыт доступ к религиозному обучению, к практикам, гарантирующим проникновение в суть Учения. Более того, утверждалось, что практика достижения высших мирских дхарм ведет к ликвидации природного неравенства полов в будущем рождении благодаря устранению женской природы. Однако это означало и тот факт, что настоящее женское рождение указывает на нереализованность высших мирских дхарм в прошлом рождении. Женщина в настоящем рождении может обрести архатство и тем самым религиозно возвыситься над мужчинами, не достигшими такого статуса, но ее достижения не имеют укорененности в прошлой деятельности, о чем и свидетельствует женское тело. Именно в силу этого, согласно правилам Винаи, даже религиозно продвинутая монахиня всегда обязана первой приветствовать монаха, будь она хоть ста лет от роду, а он — юноша, только вчера возложивший на себя монашеские обеты. Таким путем в буддизме были насыщены новым религиозно-идеологическим смыслом исходно патриархальные устои индоарийского общества.

Автор «Энциклопедии Абхидхармы» указывает на то существенное обстоятельство, что дхармы, ведущие к проникновению в Учение, могут быть утрачены.

Благородный в отличие от обычного человека утрачивает их не в результате смерти или деградации, но только потому, что он оставляет ту либо иную ступень существования (состояния созер-

цания), где они и были обретены. Благородный продолжает восхождение, не останавливаясь на достигнутом, не цепляясь за те явления сознания, которые служат лишь инструментом проникновения, а не его целью. Необходимо иметь в виду, что статус Благородной личности он обрел в прошлом рождении, его нынешняя практика укоренена в прошлой деятельности.

Неблагородный, т. е. обычный человек, приступивший к буддийской религиозной практике только в этом рождении, может утратить явления сознания, ведущие к проникновению, по причине смерти, если не успевает приобщиться к благородным дхармам. Смерть разрушает самотождественность потока дхарм, и в будущей жизни все достижения придется осуществить как бы с чистого листа.

Обычный человек может утратить «внутреннее тепло» и «вершины» также и по причине деградации — внезапного выпадения из этих состояний сосредоточения сознания, чего никогда не случается с Благородными. Но если ему удастся достигнуть готовности к принятию знания и высших мирских дхарм (разрушающих свойство «быть обычным человеком»), то и обычный человек из этих состояний уже не выпадет.

Если два названных явления сознания связаны с «корневыми», фундаментальными дхьянами, то видение Истин возникает в этой жизни, указывает Васубандху. Йогин, практикующий сосредоточение сознания, соответствующее фундаментальным ступеням существования, т. е. ступеням мира форм, и достигающий готовности к принятию знания, а затем — и высших мирских дхарм, осоз-

нает крайнюю степень мучительности пребывания в сансаре. Именно это и провоцирует созревание Истин в данном, а не другом рождении.

Если эти состояния были утрачены в прошлом рождении по причине смерти, как это и бывает с обычным человеком, они обретаются заново. Иными словами, в данном случае речь не идет о возобновлении обладания теми успехами, которые были достигнуты прежде, поскольку в прошлом не была обретена отрешенность от чувственного мира. Только она одна позволяет без усилий обрести именно то, что возникло в прошлом. Обычному человеку придется заново прилагать усилия, обретая новое, а не утраченное ввиду смерти.

Очень важна при этом роль компетентного учителя, направляющего практику йогина. Такой учитель обладает знанием, до какого уровня добрался ученик в прошлой жизни — какое именно состояние он утратил. Это позволяет начать практику с утраченного уровня: учитель указывает способ восхождения к такому, а не иному явлению сознания. Если же компетентный наставник отсутствует, йогину следует приступать к практике с самого начала — с подъема внутреннего тепла.

Вообще говоря, абхидхармисты отнюдь не считали факт утраты однозначно дурным — ведь дхармы, ведущие к проникновению, утрачиваются не только обычными людьми, но и Благородными. Кроме того, возможны и желательные утраты — например, весьма не худо утратить свойство «быть обычным человеком», ибо оно разрушается в момент обретения пути видения Истин. Таким образом, есть утраты как таковые и есть утраты вследствие деградации, но сущность обеих — необладание.

Утрата вследствие деградации провоцируется ошибкой в осуществлении практики — аффективной погрешностью в работе сознания, которая размывает его сосредоточение, рассеивает концентрацию внимания, и йогин выпадает из состояний «внутреннее тепло» или «вершины». Не зря эти два психотехнических корня благого именуются подвижными — любая аффективная помеха способна их расшатать и вовсе уничтожить.

Однако если ошибки отсутствуют, йогин, обладающий явлением сознания «внутреннее тепло» и не переоценивающий свой успех, утрачивает это состояние при переходе на «вершины». Но и их он покидает благодаря обретению готовности к принятию знания, сменяющейся в свой черед высшими мирскими дхармами. Все эти последовательные утраты вызваны специфическим благом качеством — обретением свойства устремленности к Нирване (*паринирванадхарма*). Именно утрата «внутреннего тепла» ради достижения более высоких состояний и рождает это свойство, пронизывающее практику йогина целостным смыслом.

Но чем же в таком случае «внутреннее тепло» отличается от того, что способствует освобождению (*мокшабхагия*)? В четвертом разделе «Энциклопедии Абхидхармы» Васубандху говорит о трех различных видах блага — о благе религиозной заслуги (*пуньябхагия*), о благе освобождения и о благе проникновения (*нирведхабхагия*). Религиозная заслуга — скрытый от непосредственного восприятия непроявленный элемент, включающийся в состав индивидуального потока дхарм того, кто совершает проявленные достойные действия — подносит пищу монахам, собирающим

подавание, дары монашеским общинам (в том числе и недвижимостью — плодоносные рощи, земельные угодья и т. п.), буддийским ступам — памятникам во славу Учения (т. е. Бхагавану Будде), кормит бездомных или диких животных из сострадания к рожденным в низкой форме существования и т. п. Благо религиозной заслуги ведет к обретению «белой», благой кармы — новому рождению среди богов чувственного мира или среди людей — в высокой социальной страте, достойном, добродетельном и состоятельном семействе и прочему мирскому благополучию. Благо освобождения — это нечто иное, обнаруживающееся в момент слушания буддийской проповеди. «Если на теле у того, кто услышал проповедь, объясняющую всю боль и страдание нескончаемого круговорота рождений, несуществования „Я“ и совершенные качества Нирваны, поднимаются волосы, если у него начинают литься слезы, то он обладает корнями блага, связанного с освобождением», — говорит Васубандху. Он уподобляет эти признаки цветению злаков на полях земледельцев в сезон дождей — видя лишь самое начало цветения, можно быть уверенным: закрома не останутся пустыми (АКВ IV, 17–20). Таким образом, благо освобождения — это присутствие в индивидуальном потоке дхарм трех таких явлений сознания, как не-алчность, не-вражда, не-невежество. Эти три корня благого, пусть даже в слабой степени развития, свойственны всем людям. Проповедь Учения Бхагавана пробуждает их, о чем и свидетельствуют психосоматические признаки религиозного подъема — экстатические слезы и прочее, чему нет мирской причины. Именно поэ-

тому благо, связанное с освобождением, как подчеркивает Васубандху, неизбежно станет дхармой совершенной Нирваны у того, в ком оно возникло. Однако три корня благого нетождественны четырём психотехническим корням благого — благу проникновения. Когда оно возникает и аффективные препятствия (ошибки в осуществлении практики) отсутствуют, обладание путем видения Благородных истин весьма близко.

Резюмируя сказанное, необходимо отметить, что благо освобождения и благо проникновения — факторы, чуждые мирскому, напрямую ему противостоящие, и в этом состоит их сходство. Но они различны относительно сроков реализации высшей цели Учения в индивидуальном опыте: благо освобождения — первое переживание религиозного смысла человеческого рождения, благо проникновения — непосредственное приближение к истинному видению реальности как она есть, но достигнуть этого едва ли возможно в пределах одной человеческой жизни.

Каковы перспективы йогина, соприкоснувшегося с опытом проникновения в суть Учения?

Тот, кто обрел состояние «вершины», говорит автор «Энциклопедии Абхидхармы», даже при его утрате не отсекает трех корней благого — не теряет такие благие явления сознания, как не-алчность, не-вражда, не-невежество. Это означает, что факт падения с «вершин» сам по себе еще не приводит к ликвидации трех корней благого. Они, вообще говоря, выкорчевываются очень непросто — только крайние нигилисты, отрицающие реальность добра и зла, существование благой и неблагоприятной кармы и Благородных личностей, способны

отсечь в своем потоке дхарм корни благого. Но и подобным еретикам не удастся расстаться с ними навсегда. Кармический плод ложных нигилистических воззрений в их экстремальном проявлении будет, разумеется, созреть в зловещем аду Авичи. Но в момент смерти крошечника, как уже упоминалось выше, корни благого возродятся в потоке дхарм и снова будет обретено человеческое рождение. С буддийской точки зрения попытка отрицания добра и зла, убежденность в их относительности — это злобная нелепость, аффективное упорство в крайнем невежестве, а не какая-либо достойная осмысления immoralная теория. Буддисты древней и раннесредневековой Индии усматривали в проявлениях религиозного нигилизма верх человеческой глупости, опасный аффективный маразм, но не более того.

Однако, утратив состояние «вершины», йогин, к сожалению, может совершить какое-либо серьезное преступление и вследствие этого обрести дурную форму рождения. Это означает, что практика «внутреннего тепла» и «вершин» еще не является преградой для дурного пути деятельности, мотивированного алчностью, враждой либо невежеством, ибо указанные аффекты устраняются полностью лишь благодаря обретению отрешенности от чувственного мира. Васубандху подчеркивает, что даже возможно совершение какого-либо из смертных грехов — действий, ведущих к адскому рождению без промежуточного (отделяющего смерть от нового рождения) существования.

Йогин, обретший состояние готовности к принятию знания, а затем утративший его по причине смерти, никогда не рождается в дурных формах

существования — среди нараков (обитателей адских узилищ), претов (голодных духов) или среди животных. Такая закономерность объясняется устраненностью аффектов, свойственных этим ступеням развертывания сознания в чувственном мире. Именно готовность к принятию знания порождает в потоке дхарм йогина «свойство неподверженности» некоторым формам существования и типам рождения, рождению с телесными изъязнениями, восьмому и последующим существованиям, а также аффектам, которые устраняются посредством практики видения Благородных истин.

Под «типами рождения» имеется в виду четырехчленная абхидхармистская типология способов появления на свет людей — из яйца (так были рождены некоторые персонажи буддийской религиозной мифологии, например стхавиры Шайла и Упашайла, произошедшие от скопы), из материнского лона, из экссудата лопнувшей опухоли (как появился на свет Мандхатар, сын легендарного царя Упошадхи, таким же способом родились, в свою очередь, и сыновья Мандхатара — из опухоли на его колене) и способом саморождения (как люди первой космической эры). Йогины, достигшие готовности к принятию знания, никогда не рождаются ни из яйца, ни из опухолевого экссудата (т. е. из жидких выделений лопнувшей опухоли и их испарений).

Не рождаются они также на Уттарактуру или среди бессознательных существ, населяющих обитель Великих Брахманов в мире форм. Это и очевидно: на Уттарактуру нет места тем, кто обладает сильными психическими способностями, а у йогина они хорошо развиты, в обители Великих

Брахманов рождаются лишь те, кто в прошлой жизни предавался брахманистской йоге — практике бессознательного сосредоточения, ошибочно принимая его за состояние освобождения.

В будущем рождении такие йогины никогда не обретают тела, пораженного сексуальным дефектом, — они не могут быть евнухами от природы и не подвергаются кастрации, не может быть им свойственна и двуполость. Перечисленные изъяны дурно влияют на психику, которая все более расшатывается в силу аффективной неустойчивости, а свойство устремленности к Нирване, обретенное йогиним в прошлой жизни, несовместимо с подобной психической неполноценностью.

Что же касается «восьмого и последующих существований», то Яшомитра поясняет: йогин, утративший по причине смерти состояние готовности к принятию знания, достигает полной и совершенной Нирваны самое позднее в седьмом повторяющемся существовании.

Если утраченная готовность к принятию знания была слабой, указывает Васубандху, то обретенное «свойство неподвижности» распространяется только на дурные формы существования. Если же готовность была сильной, то новое рождение окажется не подверженным и всему прочему.

• Вхождение в духовную семью: шраваки, будды, пратьекабудды

Разъяснив следствие различных видов утраты психотехнических корней благого, автор «Энциклопедии Абхидхармы» обращается к специально-

му анализу блага проникновения в связи с буддийской религиозной персонологией — учением о типах религиозных подвижников.

Религиозная персонология играет важную роль в буддийском теоретическом умозрении, поскольку типы религиозных подвижников рассматривались как варианты практического осуществления истинной цели человеческого существования — победы над страданием, выхода из круговорота рождений. Высший персонологический тип представляет собой Будда Бхагаван, Просветленный Обладатель блага. Благодаря подвижничеству он обрел совершенства для себя и для пользы других. Он познал природу реальности — подверженность индивидуального потока любой формы психосоматической жизни трем принципам страдания (страданию как таковому, страданию вследствие обусловленности, всепроникающему страданию). Он выявил причину этого — аффекты и мотивированные ими действия. Он постиг, что человеческая форма существования сознания дает шанс устранения аффектов и тем самым — прекращения страдания. И наконец, он обрел средство полного уничтожения аффектов. Его просветление соединяло в себе два вида знания: аффекты уничтожены, они никогда больше не возникнут. Таким образом, в акте абсолютного, высшего просветления он одержал победу над страданием для себя. Но одновременно он создал и метод, следуя которому живые существа в человеческой форме рождения могут преодолеть неведение, он проторил путь к победе над страданием для других. Именно поэтому он именуется Бхагаваном — обладателем блага, подаваемого другим.

Буддийская традиция сохранила предание о прежних рожденьях Бхагавана Будды. Так, в одном из них он одержал победу над страданием только для себя и благодаря этому обрел полную отрешенность от чувственного мира, но еще не создал метод для других, не вступил на стезю проповеди учения о несуществовании «Я». Он был тогда просветленным только для себя, т. е. *пратьекабуддой* (или *пратьекой*). Согласно буддийским представлениям, возможность достигнуть просветления собственными усилиями, помимо следования методу, реально существует, и есть особый персонологический тип подвижников, пробивающихся сквозь тьму неведения самостоятельно, — это пратьекабудды. Они не обладают решимостью действовать ради пользы других и в силу этого не могут именоваться «Бхагаван».

Бхагаван Будда привлек к себе учеников, которые слушали его наставления и следовали его методу, обучаясь Дхарме. Они, обретшие плоды обучения и достигшие архатства, назывались шраваками, и это наименование закрепилось за теми последователями Бхагавана Будды, кто стремится к достижению Нирваны, опираясь на его метод. Шравака как персонологический тип — это преемственная фигура, подвижнически подражающая Шакьямуни-Архату, победителю аффектов, и передающая метод ученикам.

Буддийская религиозная персонология содержит в себе различные типологии, имеющие целью разъяснить те либо иные аспекты практического осуществления целей религиозной жизни. Однако Бхагаван Будда в любой из них рассматривается как универсальный персонологический тип. Так,

теоретики Винаи, как указывает Яшомитра, разработали четырехчленную типологию, включающую типологический класс «обычный человек» (SAKV, с. 3). В ней выделены следующие персонологические типы: «будда, не являющийся бхагаваном» — пратьекабудда; «бхагаван, не являющийся буддой» — бодхисаттва в последнем рождении; «Будда Бхагаван»; «обычный человек». Иными словами, данная типология предлагает четыре варианта ответа на вопрос, какими религиозными совершенствами может обладать человек. Пратьекабудда обладает совершенствами для себя, но не для пользы других: он не следует, будучи просветленным, практике парамит — запредельных добродетелей, адресованных живым существам, увязшим в сансаре, утопающим в океане страдания. Бодхисаттва в последнем рождении, напротив, ревностно практикует парамиты, хотя и не обрел еще состояния высшего просветления, он обрел совершенства для других, но не для себя (бодхисаттва — существо, стремящееся к просветлению). Бхагаван Будда обрел всю полноту совершенства — это высший и одновременно универсальный персонологический тип, которому противостоит «обычный человек», не обладающий религиозными совершенствами ни для себя, ни для других.

«Обычный человек» как персонологический тип имеет специальное определение — «стоящий вне пути». Оно указывает, что типологический класс «обычный человек» очень широк: он включает в себя буддистов, не соприкоснувшихся с благом проникновения, и буддийских йогинов, еще не достигших высших мирских дхарм — явлений сознания, разрушающих свойство «быть обыч-

ным человеком». Кроме того, к этому же классу причисляются и небуддийские религиозные подвижники, практика которых не ведет к обретению истинного знания (т.е. развивается в пределах сансары, не искореняя аффектов окончательно), и все прочие люди, опьяненные сансарой и жаждущие утвердиться в ней.

Автор «Энциклопедии Абхидхармы», анализируя благо проникновения, исходит, однако, из абхидхармистской типологии, разрабатывавшейся кашмирскими архатами, легендарными авторами «Вибхашы». В основу выделения персонологических типов в ней положены следующие признаки: степень полноты обретенного истинного знания, способ его достижения и польза для других живых существ. Соответственно этому абхидхармистская типология буддийских религиозных подвижников содержит три типологических класса: шраваки, будды и пратьекабудды.

Для понимания смысла этой типологии, прошедшей сквозь всю историю буддизма, важно иметь в виду, что типологические классы именуются в ней термином *готра* (букв. «род», «семейство»). В индийской традиционной культуре этот термин обозначал большую семью, «фамилию», родословная которой восходит к конкретному предку, родоначальнику, от которого поколения мужчин наследовали религиозные верования и профессиональные занятия, собственность и знание, какие именно женщины (по своей социально-религиозной принадлежности) не запрещены для брака членам данной фамилии. Готра существовала в рамках конкретной общественной страты — варны и касты. Ее имущественный статус мог из-

мениться, но религиозный и социально-профессиональный не менялся никогда. Старейшины готры обладали полнотой понимания устоев и обычаев традиционной жизни, среднее поколение в своей деятельности опиралось на их авторитет и опыт, а для младшего поколения любой из старших по возрасту родственников-мужчин являлся в первую очередь наставником. Показательно, что юноша, обращаясь к любому из родственников старше себя, называл его «гуру» («наставник»). Это было не только данью уважения, нормой традиционного этикета, но и прямым свидетельством готовности воплотить в своей жизни достойные качества старших членов готры, готовность наследовать семейную стезю.

В буддийской религиозной персонологии термин «готра» подвергся переосмыслению, его значение было перенесено на классы религиозных подвижников. Готра — это символическое духовное семейство, принадлежность к которому определялась не кровнородственными узами, а сознательным выбором. Это особенно важно, ибо свидетельствует о духовной революции, свершенной Бхагаваном Буддой. Освященные традицией, сакрализованные кровнородственные связи стали рассматриваться как нечто сугубо мирское, обусловленное сансарой, а на первый план выдвинулся фактор решимости влиться в духовное семейство, и правом выбора наделялись не только мужчины, но и женщины — ведь и они вошли в сообщество первых шраваков!

Васубандху указывает, что благо проникновения (психотехнические корни благого) бывает трех видов — присущее семейству шраваков, при-

сущее семейству будд и присущее семейству пратьеков.

Шраваки достигают архатства, слушая наставления, размышляя над услышанным и практикуя сосредоточение сознания. Они вступают на Благородный (сверхмирской) путь видения Истин благодаря последовательному обретению четырех психотехнических корней благого — «внутреннее тепло», «вершины», готовность к принятию знания и высшие мирские дхармы. Обретение каждого из состояний предполагает устранение, или утрату, предыдущего, а после устранения высших мирских дхарм открывается возможность сверхмирского пути, который не от мира.

Семейство шраваков, их благородная готра восходит к первым ученикам Будды Бхагавана, получившим наставления и метод победы над страданием от Учителя истины. Долг архатов — поддерживать линию преемственности знания, передавая традицию обучения Дхарме от учителя к ученику. И они располагают для этого необходимой властью над собственной жизнью и смертью: победив черное зло аффектов, шраваки одолевают тем самым и зло смерти. Они обладают способностью продлить свои дни, несмотря на ветхость тела или смертельную болезнь, если среди учеников не созрел достойный преемник, если враги Дхармы сильны, если монашеской общине угрожает раскол. Если же преемник преуспел, община солидарна и могущественна, а учение Шакьямуни процветает, находя опору в новых достойных последователях, то архат, будучи пожилым и недужным, вправе добровольно уйти из жизни. Долг его выполнен, и нет смысла затруднять других своими

немощами. Он, обладая высокой энергией сосредоточения, способен прервать бесполезное существование, погрузившись в четвертую дхьяну мира форм. Разъясняя природу власти шраваков над продолжительностью собственной жизни, Васубандху цитирует каноническое изречение: «Тот, кто был привержен воздержанию и достойно следовал путем [Дхармы], испытывает радость при исчерпании жизни, как если бы он избавился от болезни» (АК II, 10, с. 439).

Готра шраваков устремлена к Нирване. Но, обретая совершенное знание для себя благодаря методу Будды Бхагавана, они сохраняют Учение для пользы других. Для обучающегося Дхарме, достигшего состояния готовности к принятию знания, пребывание в сансаре становится мучительным, он проникается терпением, необходимым для обретения высших мирских дхарм и скорейшего вступления на Благородный путь. Это терпение и есть готовность к принятию знания, интеллектуальная восприимчивость. Именно в силу этого в буддийской традиции благородная готра шраваков характеризуется как «проникнутая терпением».

Семейство будд объединяет в себе религиозных подвижников, утвердившихся в решимости действовать на пользу других живых существ, опираясь на практику парамит. Их вдохновляет образ Бхагавана Будды, вооруженного запредельными добродетелями «бодхисаттвы в последнем рождении», главная из которых — великое сострадание. То, что является пользой для других, члены готры будд рассматривают как пользу для самих себя, стремясь обрести способность извле-

кать других из океана страдания. Они, еще не достигнув высшего просветления, добровольно возлагают на себя обет вести деятельность Бхагавана после ухода Шакьямуни в паринирвану: «В этом слепом мире, лишившемся поводыря, да явлюсь я Буддой, заступником всех беззащитных!» (ЭА III, 96, с. 192). Однако путь бодхисаттв длителен и чрезвычайно тяжел: они достигают высшего совершенного просветления в течение «трех неисчислимых калп» — космических циклов, продолжительность которых сложно выразить математическим языком, — благодаря обретению шести запредельных добродетелей и свершению сотен тысяч дел, крайне затруднительных для исполнения (ЭА III, 94, с. 186). Это «бесплатные слуги» (как называет бодхисаттв Васубандху) всех без исключения живых существ.

Но каковы психотехнические корни благого, присущие готре будд? Васубандху указывает, что, реализовав состояния «внутреннее тепло» и «вершины» и последовательно устранив их, можно влиться в это семейство, проникнутое решимостью действовать ради пользы других. Однако если уже достигнута готовность к принятию знания, вступить в готру «бесплатных слуг» невозможно, поскольку этот третий психотехнический корень благого, будучи обретенным, препятствует погружению в дурные формы рождения. А бодхисаттвы иногда волевым усилием осуществляют такое погружение, когда оно необходимо для выполнения их миссии.

Семейство пратьекабудд объединяет тех подвижников, «кто достигает просветления собственными усилиями, без [слушания] наставлений;

они побеждают самих себя, но не других» (ЭА III, 94, с. 188). В эту готру, проникнутую решимостью обрести просветление даже в отсутствие учителей и наставников, вдохновляемую образом Бхагавана Будды, прошедшего путь пратьеки в своем кармическом прошлом, включены два персонологических подтипа — «живущий в сообществах» и «подобный носорогу» (или «носорог», т. е. одиночка, отшельник). Васубандху придерживался той точки зрения, что «живущие в сообществах» — это название пратьеков, которые во времена проповеди Шакьямуни обучались Дхарме, т. е. были причастны к среде первых шраваков, и достигли определенного прогресса в обучении, но просветлели значительно позднее и только благодаря собственным усилиям. Кроме того, он приводит и иное толкование: «живущие в сообществах» — это «обычные люди», предававшиеся некогда коллективному аскетизму, практикуя его крайние формы, отвергнутые Бхагаваном Буддой. Они достигли просветления, отбросив неэффективный экстремальный аскетизм и подражая некой обезьяне, имитировавшей практику пратьекабудды-отшельника, которую она имела случай подглядеть (ЭА III, 94, с. 188). Таким странным и удивительным путем это сообщество «обычных людей» добилось устранения аффектов, и каждый из них обрел тем самым пользу только для себя. «Носорог» идет к просветлению в течение весьма длительного срока. На протяжении ста великих калып (полных космических циклов) он упражняется в добродетельном поведении (шила), сосредоточении сознания (самадхи) и различении дхарм (праджня) — триаде, образующей необходимые

условия просветления. Тем не менее этот путь без учителя позволяет прийти к просветлению даже в такие периоды космического цикла, когда человечество духовно истощается и начинают преобладать тенденции вырождения (ЭА III, 94, с. 187—188).

Васубандху отмечает, что пратьеки отнюдь не лишены сострадания — зачастую ради помощи живым существам они пользуются своими риддхическими (т. е. сверхнормальными) способностями. Они также обладают специальными знаниями, позволяющими успешно проповедовать Дхарму. Однако, будучи приверженцами отшельнического образа жизни, пратьеки воздерживаются и от проповеди, и от привлечения учеников — то ли «не отваживаются посвятить себя делу объяснения другим глубокого Учения», то ли опасаются контакта, нарушающего состояние сосредоточения (ЭА III, 94, с. 189). Учитель Сангхабхадра полагал, что «носороги» хотели бы проповедовать учение об отсутствии «Я», но им не хватает уверенности в себе, их уму свойственна некоторая робость (L'AK III, с. 196, примеч. 5).

Если йогин желает войти в готру пратьекабудд, но уже реализовал состояния «внутреннее тепло», «вершины» и готовность к принятию знания, говорит Васубандху, он должен устранить эти состояния. Необходимо учитывать, что при достижении высших мирских дхарм вступление на Благородный (сверхмирской) путь может произойти очень быстро, а это исключает присоединение к семейству пратьеков — они обретают отрешенность от аффектов чувственного мира благодаря мирскому, а не сверхмирскому пути.

Бодхисаттвы (члены семейства будд), как и пратьеки, достигают просветления посредством мирского пути, однако это в определенном смысле противоположные персонологические типы. Йогин, укрепившийся в решимости сделаться пратьекабуддой, не может одновременно с этим укрепиться и в решимости действовать на пользу другим живым существам — нельзя одновременно стремиться и к отшельническому образу жизни, и к деятельности «бесплатного слуги».

Сравнивая пратьеков и шраваков с Бхагаваном Буддой как высшим, универсальным персонологическим типом, Васубандху указывает, что они, подобно Шакьямуни, уничтожили заблуждения относительно чувственного мира, отвергнув аффекты, присущие сознанию в этой космической сфере существования, и освободившись от аффективного неведения. Тем не менее у шраваков и пратьеков еще сохраняется не загрязненное аффектами незнание относительно свойств Будды и объектов, крайне удаленных во времени и пространстве, и их бесчисленных аспектов (АК I, 1, с. 192). Иными словами, просветление пратьеков и чистая мудрость шраваков не имеют той степени полноты, которой обладает Бхагаван Будда, несравненный Лев Дхармы.

Итак, благо проникновения различается в зависимости от принадлежности религиозного подвижника к какой-либо из трех готр — к шравакам, буддам или пратьекабуддам. Шраваки устремлены к Благородному пути видения Истин, «срезающему» аффекты, как остро наточенный нож. Фактор решимости, свойственный этому семейству, направлен на обретение чистой мудрос-

ти, и поэтому шраваки должны предварительно овладеть всеми четырьмя психотехническими корнями благого. Стезя их подвижничества обозначена линией преемственности знания от учителя к ученику и восходит к общине личных учеников Шакьямуни, получивших наставление в Истинах из его уст.

Благо проникновения, свойственное семейству будд, обусловлено решимостью действовать ради пользы других, усматривая в ней пользу для себя. Йогину, вступающему в это семейство, достаточно реализовать только два психотехнических корня благого — «внутреннее тепло» и «вершины». А затем практика парамит и сотни тысяч труднейших дел будут способствовать обретению просветления по истечении «трех неисчислимых калп».

Благо проникновения, свойственное семейству пратьекабудд, обусловлено решимостью просветлеть для себя и благодаря лишь собственным усилиям. Йогину, принявшему решение стать членом этой готры, достаточно реализовать лишь три психотехнических корня благого — «внутреннее тепло», «вершины» и готовность к принятию знания. Практика созерцания, продолжающаяся в течение трех великих калп, уничтожает аффекты медленно, это подобно работе тупым ножом — скорее пилишь, нежели режешь, и с чудовищным усилием. Васубандху полагал, что выйти из этой готры невозможно, она «неотменяема», однако другие буддийские учителя думали иначе, полагая, что у пратьеки всегда остается шанс войти в семейство шраваков.

Зададимся вопросом, что имеется в виду под определением «Благородная личность»? В широ-

ком смысле все буддийские подвижники могут быть названы Благородными личностями, поскольку они отвергли состояние опьяненности сансарой, жажду обретать повторяющиеся существования в каком-либо из трех ее миров, поскольку страдание перестало быть приемлемым для них состоянием. Но в узком, терминологическом значении Благородные личности — только те, кто идет к Нирване благородным путем видения Истин и достигает архатства. Это не означает, что их готра лучше прочих двух, но указывает на тип той практики, которую они избрали для скорейшего уничтожения аффектов и расставания с сансарой, блуждание в которой слишком мучительно для них.

На завершающем этапе, непосредственно связанном с обретением просветления, указывает автор «Энциклопедии Абхидхармы», и Бхагаван Будда, и пратьека, «подобный носорогу», достигают его с опорой на четвертую дхьяну — высшую фундаментальную ступень сосредоточения сознания из соответствующих миру форм. Это объясняется особой интенсивностью и неколебимостью сосредоточения, присущего данной дхьяне. Именно пребывая в ней, и Бхагаван Будда, и «носорог» приходят к двум видам совершенного знания: аффекты уничтожены, они никогда больше не возникнут. Иными словами, просветление предполагает окончательное устранение аффектов в их взрывной, проявленной форме и в форме скрытой аффективной предрасположенности.

Васубандху подчеркивает, что и Учитель (т.е. Бхагаван Будда), и «носорог» достигают просветления в течение одной асаны, одного непрерывного сидения, последовательно восходя от состоя-

ний, ведущих к полному проникновению, до акта просветления включительно. Необходимо, однако, не упускать из виду тот факт, что для «носорогов» эта завершающая асана — конечная точка их пути, продолжающегося три великих калпы, т. е. их предшествующая практика неуклонно возобновлялась во многих рождениях. Что же касается Бхагавана Будды, то он подступает к завершающей асане, уже обладая полной отрешенностью, достигнутой прежде, и благодаря ей обретает просветление без усилий.

Васубандху отмечает, что некоторые учителя трактуют завершающую асану иначе. Согласно их точке зрения, она непрерывно длится, начиная не с продуцирования состояний, ведущих к полному проникновению, а с предварительной стадии — с практики созерцания отвратительных объектов, предшествующей обретению психотехнических корней благого. Эти учителя, говорит Васубандху, считают также, что наряду с «носорогом» существует и другой персонологический подтип пратьекабудд, которому доступна перемена готры. Причастные к этому подтипу подвижники, которые в прошлых рождениях шли к просветлению благодаря собственным усилиям, могут на завершающем этапе влиться в семейство шраваков и обрести Благородный путь.

Благородный путь — это путь наиболее короткий, но, как подчеркивает автор «Энциклопедии Абхидхармы», даже самый быстрый, самый успешный из йогинов, исполнившийся решимостью вступить на него, достигает Нирваны, предпринимая соответствующие усилия не менее чем в течение трех смежных рождений. Тот, кто пришел

к решению обрести благо полного проникновения в суть Учения, должен сначала обрести благо освобождения («благо, ведущее к освобождению»). Последовательность духовного прогресса в трех смежных жизнях предполагает возвращение блага освобождения в первой из них, во второй — возделывание блага проникновения посредством йогической практики, а в третьей — обретение Благородного пути.

То, что ошибочно принимается еретиками (т. е. небуддистами) за вечное существование неизменной личностной субстанции, «Я», которое необходимо якобы лишь очистить, — это в реальности есть индивидуальный поток дхарм, протекающий сквозь каждый момент времени от рождения к рождению в непрерывной причинно обусловленной последовательности. Благодаря возвращению блага, ведущего к освобождению, возделыванию состояний, ведущих к проникновению, и вступлению на Благородный путь, индивидуальный поток дхарм созревает и приходит к полному освобождению.

Из чего же произрастает благо, ведущее к освобождению, необходимое условие духовного созревания? Оно в отличие от блага проникновения рождается из слушания наставлений и рационального размышления над услышанным, оно не может возникнуть из практики сосредоточения сознания. Иначе говоря, бессмысленно пытаться практиковать психотехнические процедуры, если не усвоено прежде буддийское мировоззрение, если не изучено наследие Бхагавана Будды и человек не руководствуется его наставлениями в своей жизнедеятельности.

Благо, ведущее к освобождению, рождает три вида действий — телесные, словесные и ментальные (побуждающие помышления), которые, в свою очередь, также способствуют освобождению. Помышления, ментальный импульс-побуждение, проникнутый не-алчностью, не-враждой, не-невежеством, играет главную роль, ибо именно он и направляет телесное и словесное действия. Только ревностное стремление к освобождению придает делам и словам свойство способствовать освобождению. Подчеркивая и особо акцентируя важность этого тезиса, Васубандху указывает, что человек порождает состояния, ведущие к освобождению, даже если он только однажды подаст милостыню монаху или обещает соблюдать хотя бы одно религиозное дисциплинарное предписание, будучи побуждаем именно стремлением к освобождению, а не каким-нибудь мирским вздором.

Но какие из пяти типов живых существ способны порождать благо проникновения — только люди или кто-либо еще? Необходимым условием возникновения блага освобождения выступают такие явления сознания, как мудрость и отвращение к мирскому. У богов есть мудрость (способность различения), но нет и в принципе не может быть отвращения к мирскому, ибо в божественных местопребываниях отсутствует страдание как таковое — голод, болезни, неудовлетворенность условиями существования, статусом и т. п. У животных нет ни мудрости, ни отвращения к мирскому — способность различения благого и неблагоприятного у них не развита, а к миру они привязаны самым образом жизни, единством со своей экологической нишей как необходимым условием су-

ществования. У голодных духов и обитателей адских узилищ сильно отвращение к миру, приносящему по преимуществу мучение, но отсутствует мудрость. Таким образом, ни боги, ни животные, ни преты, ни нараки не способны порождать благо освобождения. Но и среди людей к этому способны не все. Исключение составляют северяне, населяющие континент Уттаракуру. У них отсутствует отвращение к миру, в котором им живется вполне неплохо. Нет у них и мудрости — они не способны различать благое и неблагое, поскольку они не получают религиозных наставлений (будды не приходят на этот континент) и не имеют интеллектуальной почвы для соответствующих размышлений.

• Последовательность интуитивного постижения реальности и плоды буддийского подвижничества

Завершив разъяснение сопутствующих проблем, автор «Энциклопедии Абхидхармы» возвращается к рассмотрению главного вопроса — последовательности интуитивного постижения Благородных истин.

Состояния, ведущие к проникновению, — это, как уже говорилось, «внутреннее тепло», «вершины», готовность к принятию знания и высшие мирские дхармы. Непосредственно из высших мирских дхарм возникает такое состояние готовности к принятию знания, которое не подвержено притоку аффектов. Это так называемая интеллектуальная

восприимчивость к дхармическому знанию (*дхармаджняна-кшанти*). Она отличается от полного знания тем, что сопровождается остаточным сомнением. Как явление сознания готовность к принятию дхармического знания не может сопровождаться притоком аффектов — это чистое, сверхмирское состояние, не обусловленное аффективной закономерностью развертывания потока дхарм. Однако в самом потоке присутствует аффект, называемый «сомнение», поскольку полное знание еще не обретоно.

Почему рассматриваемое состояние называется готовностью к принятию «дхармического знания»? Объектом этой готовности выступает страдание чувственного мира — «группы привязанности» (упадана-скандха), т. е. пять групп причинно обусловленных дхарм с притоком аффектов, развертывающихся в непрерывную последовательность и метафорически обозначаемую «Я».

Дхармическое знание — объект и цель состояния готовности. Дхармическое знание является естественно вытекающим результатом этого состояния. Поскольку дхармическое знание по своей сути чуждо аффектам, то и состояние готовности не подвержено их притоку. Васубандху дает поясняющий пример: о цветущем фруктовом дереве говорят словами «плодоносящее дерево».

Важно подчеркнуть, что в момент возникновения готовности сомнение еще не устранено, но состояние готовности есть «путь устранения» (*праханамарга*), поскольку оно и рождает знание, уничтожающее сомнение.

Готовность к принятию дхармического знания имеет еще одно специальное название — «вступ-

ление в состояние непреложности» (*ниямавакран-ти*). Теоретики Абхидхармы полагали, что йогин, достигший этого состояния, в будущем несомненно обретает взыскиваемые результаты («плоды») религиозного подвижничества — «вступление в поток», «возвращение (в сансару) один раз», «невозвращение» и архатство. Васубандху указывает, что вступление в состояние непреложности следует понимать как вступление «в несомненность абсолютного блага» (т.е. Нирваны). Это непосредственное приближение к Нирване. Как только осуществилось вступление в состояние непреложности, йогин становится Благородной личностью.

Абхидхармисты полагали, что свойство «быть обычным человеком» разрушается благодаря обретению высших мирских дхарм. Однако Васубандху считает, что эффективность устранения данного свойства достигается только в преддверии обретения дхарм Благородной личности — вступлением в состояние непреложности. Автор «Энциклопедии Абхидхармы» причислял высшие мирские дхармы (сознание и соответствующие явления сознания, образующие этот четвертый психотехнический корень благого) к разряду дхарм «обычного человека». Сторонники иной трактовки возражали, отмечая непротиворечивость данного аргумента их позиции: высшие мирские дхармы, хотя они и порождаются йогиним, еще не ставшим Благородной личностью, противостоят свойству «быть обычным человеком». Они подкрепляли свое толкование примером — это подобно действию воина, вынужденного оседлать врага, чтобы затем убить. В тексте «Вибхаши» есть и другие аналогии: рулевой, направляющий ко-

рабль; погонщик, укрощающий своеволие слона, восседая на его спине; возница, орудующий вожжами (идея очевидна — высшие мирские дхармы позволяют «обычному человеку» выйти за горизонт своей «обычности»).

Среди абхидхармистов была в ходу и еще одна точка зрения на эту проблему. Согласно ей, благодаря обретению высших мирских дхарм начинается процесс разрушения свойства «быть обычным человеком», а благодаря принятию дхармического знания оно и оказывается безвозвратно устраненным.

Проблема теоретической интерпретации устранения этого злосчастного свойства занимала абхидхармистов не из праздной приверженности к схоластическим спорам по поводу частных и второстепенных деталей. Бхагаван Будда говорил о разделении всех живых существ на три «кучи», три категории: утвердившиеся в истинном (т.е. полностью устранившие аффекты и видящие реальность как она есть), утвердившиеся в ложном (опьяненные сансарой и соответственно не усматривающие в бессмысленно повторяющихся существованиях ничего худого, кроме хорошего) и не утвердившиеся ни в том ни в другом. В контексте этой классификации проблема осмысления благой утраты свойства «быть обычным человеком» обретает свой реальный формат, обусловленный необходимостью придерживаться обоснованных критериев в оценке результатов религиозной практики.

Из готовности к принятию дхармического знания, говорит далее Васубандху, и возникает само «дхармическое знание страдания» (духкха дхар-

маджжняна) в различных сферах чувственного мира. Учитель Асанга в трактате «Абхидхармасамуччая» подробно разъяснил значение термина «дхармическое знание страдания», используя метод, подобный катехизису: «Что такое „страдание“? — Это Истина страдания. — Что такое Учение о страдании? — Это наставление Бхагавана Будды относительно Истины страдания. — Что такое знание Дхармы (т. е. знание Учения, дхармическое знание)? — Это совершенное знание, исследующее Учение относительно Истины страдания на пути „приложения усилий“, на пути практики. Что такое готовность к принятию совершенного знания? — Это чистая (свободная от аффектов) мудрость, несущая в себе прямой опыт Истины страдания, опирающийся на мощь предшествующего анализа. Посредством именно такой мудрости и отбрасываются все те аффекты, которые должно отбросить благодаря практике видения страдания. — Что такое дхармическое знание страдания? — Это знание, с помощью которого достигается освобождение от указанных аффектов сразу же после его принятия».

Тот же алгоритм, который реализуется в практике принятия дхармического знания страдания чувственного мира, разъясняет Васубандху, применим и к процессу обретения соответствующего знания относительно мира форм и мира не-форм. Такая закономерность постижения Истины страдания означает, что во всех трех космических сферах дхармическое знание не подвержено притоку аффектов, т. е. чистое.

Итак, первый и второй моменты интуитивного постижения Благородных истин соответствен-

но связаны с готовностью к принятию (или — что то же самое — с актом принятия) дхармического знания и возникновением самого знания о страдании в чувственном мире. Содержаниями сознания в каждый из этих моментов времени выступает различение сущности дхарм.

Далее практика видения Благородных истин развивается по следующей схеме: третий момент сопряжен с принятием дхармического знания относительно «составного» объекта — страдания в мире форм и мире не-форм, а четвертый — с возникновением знания. Дхармическое знание страдания в мире форм и мире не-форм терминологически называется «последующее знание о страдании», поскольку его причиной выступает знание природы дхарм, функционирующих в чувственном мире.

В индивидуальном потоке дхарм йогина рождаются, таким образом, четыре распределенные во времени чистые явления сознания, т.е. четыре дхармы, свободные от притока аффектов, — принятие дхармического знания Истины страдания в чувственном мире, дхармическое знание Истины страдания в чувственном мире, «принятие последующего знания о страдании», «последующее знание о страдании».

В точном соответствии с данной схемой осуществляется и интуитивное постижение остальных трех Истин — возникновения, прекращения и Пути. Важно подчеркнуть, что постижение происходит как непрерывно разворачивающийся процесс. Иными словами, каждая из четырех Истин имеет в практическом опыте ее постижения два аспекта принятия — относительно чувственного

мира и относительно мира форм и мира не-форм, а также и два аспекта знания — дхармическое знание и «последующее знание».

Из вышеизложенного становится понятным, что практика интуитивного постижения Благородных истин — это психотехническая процедура, развертывающаяся во времени весьма стремительно: она осуществляется в течение шестнадцати последовательных моментов времени, а единица времени «момент» равна 0,103 (3) сек. Это последовательный процесс смены моментальных содержаний сознания, начиная с принятия в первый момент дхармического знания Истины страдания в чувственном мире и заканчивая принятием в пятнадцатый момент «последующего знания» Истины пути. Возникающее в шестнадцатый момент «последующее знание» Пути не только завершает собой процесс интуитивного постижения Истин, но и знаменует переход к практике сверхмирского сосредоточения сознания (*бхавана*) на «увиденном». Последнее содержание сознания, возникающее благодаря видению Истин, непрерывно воспроизводится.

Практика интуитивного постижения Благородных истин рассматривалась как последовательный, распределенный во времени процесс отнюдь не большинством буддийских школ, но вайбхашики интерпретировали ее именно так. Сторонники иного подхода утверждали, что интуитивное постижение Истин — это одномоментный акт, сопряженный только с одним содержанием сознания. Интуитивное постижение, согласно такой трактовке, выполняет одновременно четыре функции: выявляет принципиальную неудовлетворительность всех причинно обусловленных дхарм с притоком

аффектов (все они есть страдание, а не что-либо иное), устраняет ее возникновение (т. е. отсекает аффекты, которые и есть фактор возникновения страдания, его причина), является «путем» (т. е. радикальным способом, инструментом) ее устранения и осуществляет ее прекращение (т. е. порождает знание как особый фактор разъединения с аффектами, препятствующий их возникновению в будущем). Это истолкование пояснялось на очевидном логическом примере одномоментного отправления четырех действий. Так, появление солнечного диска над горизонтом и освещает все видимые объекты, и рассеивает тьму, и распространяет свет, и уменьшает предрассветный холод.

Васубандху, не соглашаясь с вышеизложенным толкованием, анализирует структуру интуитивного постижения, рассматривая этот познавательный акт в трех различных отношениях — как собственно видение, как опору видения и как его результат.

Интуитивное постижение, если анализировать его как инструмент познания общих свойств Благородных истин, — это только чистая мудрость, различающая эти свойства (АК II, 72, с. 548). Но, актуализируясь в потоке сознания, она сопровождается и другими дхармами, структурирующими акт сознания, — они выступают опорой чистой мудрости и должны рассматриваться как интуитивное постижение. Результат — это дхармы, не связанные с чистой мудростью, возникающие благодаря ей, — нравственность, знание общих свойств Благородных истин и т. д. Яшомитра считал, что интуитивное постижение как результат включает в себя полное знание страдания, устра-

нение причин его возникновения (т.е. разрушение формирующих факторов, в силу которых аффекты удерживаются в индивидуальном потоке, а удерживается каждый из них благодаря дхарме «обладание»), реализацию прекращения страдания (возникновение дхармы «обладание» прекращением) и практику пути, т.е. йогическое сосредоточение на знании пути. Именно практика пути и создает тот фактор, который именуется «обладанием» прекращения страдания.

При видении Истины страдания имеет место тройственное интуитивное постижение — чистая мудрость, связанные с ней дхармы и дхармы не связанные. А при видении Истины возникновения и других — только интуитивное постижение как результат. Таким образом, резюмирует Васубандху, было бы логически неприемлемым интерпретировать как одномоментный акт интуитивное постижение, имеющее различные и распределенные во времени аспекты.

Не следует также рассматривать как нечто одномоментное и путь созерцания, возникающий непосредственно вслед за шестнадцатым моментом пути видения, поскольку практика сосредоточения сознания на «увиденном» принципиально не отличается от пути видения Благородных истин.

Однако, отмечает Васубандху, вполне допустимо говорить о единстве, целостности интуитивного постижения, если подразумевать под этим тот факт, что благодаря видению Истины страдания обретается способность видеть и остальные Истины. Но в этой связи, говорит он, следовало бы проанализировать, не происходит ли восстано-

ние, «регенерация» (*вьюттхана*) обычного, неизмененного состояния сознания в промежутках между интуитивным постижением Истин. Учителя, принадлежавшие к школе махасангхиков, допускают такие выпадения из состояния сосредоточения сознания, но вайбхашики отрицали подобную возможность.

Не будет ошибкой говорить и о единстве интуитивного постижения, имея в виду, что йогин, познающий страдание, одновременно устраняет его возникновение, актуализирует дхарму «прекращение (страдания) посредством знания» и практикует путь, поскольку при видении одной Истины подразумевается интуитивное постижение (как результат) и остальных.

Шестнадцать содержаний сознания, которые и представляют собой, согласно Васубандху, интуитивное постижение Благодородных истин, относятся к тем же «ступеням существования» (т. е. йогического сосредоточения), что и высшие мирские дхармы. Они могут, таким образом, принадлежать к следующим шести ступеням: предварительное сосредоточение («невхождение»), промежуточная дхьяна и четыре фундаментальные дхьяны.

Но возникает вопрос, почему в процессе шестнадцатимоментного интуитивного постижения Благодородных истин возникают и готовности к принятию знания (или «принятия»), и знания? Это важный вопрос для понимания сути практик, называемых Благодородным путем.

Состояния готовности к принятию знания получили в абхидхармистской традиции название «беспрепятственного пути», поскольку в этих состояниях нет препятствий для отсечения факто-

ров «обладания» аффектами — дхарм, удерживающих аффекты в структуре индивидуального потока. (Вайбхашики рассматривали эти формирующие факторы как «реальные сущности» и относили их к разряду дхарм, не связанных с сознанием.)

Знания, возникающие на соответствующих этапах интуитивного постижения, именовались «путем освобождения». Знания рождаются после того, как уничтожено обладание аффектами и аффекты тем самым устранены. Функция знаний — актуализировать дхармы прекращения процесса возникновения аффектов в дальнейшем, достичь «обладания» дхармами прекращения страдания посредством знания.

Знания, говорит Васубандху, — это «пути освобождения» (*вимуктимарга*). Как это следует понимать? Каждое из тех чистых состояний готовности к принятию знания, которые имеют место в соответствующие моменты интуитивного постижения, представляет собой терпеливое исследование Благородных истин. В нем важнейшую роль играет особый вид внимания — внимание, направленное на «общее свойство» (*саманьялакшана*). Оно и позволяет сохранять сосредоточение сознания на таких общих свойствах всех причинно обусловленных дхарм с притоком аффектов, как непостоянство и пр.

Подчеркнем, что на Благородный путь вступают только продвинутые йогины, преуспевшие в практике сосредоточения сознания, глубоко разбирающиеся на рациональном уровне в буддийской религиозной доктрине и ее философской интерпретации. Кроме того, они закалены практи-

кой соблюдения Пратимокши — дисциплинарных обетов и предписаний, ставящих заслон на пути безнравственных, аффективно мотивированных действий. Когда эти виртуозы Дхармы достигают чистых, внеаффективных состояний готовности к принятию знания, последние сомнения относительно природы реальности устраняются, аффекты полностью нейтрализуются. Знания, непосредственно следующие за состояниями готовности к их принятию, исключают возможность повторного возникновения устраненных аффектов, освобождают от дальнейшего воспроизведения этого черного зла. Это подобно тому, как сильный, мужественный и хорошо вооруженный домохозяин, обнаружив на усадьбе грабителя, беспрепятственно (т. е. не встречая сопротивления с его стороны) изгоняет оного и сразу же накрепко запирает ворота, освобождаясь тем самым от повторных посягательств.

На «беспрепятственных путях» (во внеаффективных состояниях готовности) уничтожается обладание аффектами, а на «путях освобождения» возникает обладание разъединением (*висамйого*) с аффектами, т. е. дхармами, обеспечивающими невовлеченность аффектов в индивидуальный поток. Так, состояние готовности к принятию дхармического знания о страдании чувственного мира разрушает обладания каждым из уничтожаемых аффектов, присущих этой космической сфере, а принятое дхармическое знание дает обладания разъединением с каждым из них.

Однако в канонических трактатах говорится об уничтожении аффективных оков, разрывааемых посредством знания. Не противоречит ли это те-

зису, что аффекты устраняются благодаря принятию Благородных истин, т. е. посредством чистых состояний готовности к принятию знания? Автор «Энциклопедии Абхидхармы» отрицает наличие такого противоречия. Состояния готовности сопровождают возникновение знаний, они есть «свита» знания. Как все, что делает царская свита (готовит тексты указов, проекты решений и т. п.), считается делами царя, так и в рассматриваемой проблеме все уничтоженное благодаря принятию Истин считается уничтоженным посредством знания. Яшомитра, комментируя это, цитирует слова Бхагавана: «Поэтому, о монахи, аффекты — всегда жертва знания. Сознание подобно удару молнии».

Но все ли шестнадцать содержаний сознания, последовательно актуализирующиеся в стремительном процессе постижения Благородных истин, представляют собой «пути видения» в строгом значении этого понятия?

Для ответа на этот вопрос необходимо иметь в виду, что йогин, практикующий видение Истин, определяется в абхидхармистской традиции как «видящий то, что не было увидено прежде» (*адриштадришти*). Если в контексте данного определения проанализировать шестнадцать содержаний сознания, момент за моментом сменяющих друг друга, то становится очевидным, что первое видение каждой из Истин применительно к чувственному миру, миру форм и миру не-форм происходит в состояниях готовности к принятию соответствующего знания. Сами же знания представляют собой повторное видение того же самого объекта. Например, в состоянии готовности к принятию

дхармического знания о страдании в чувственном мире прозревается впервые Истина страдания применительно к этой космической сфере. Возникающее в следующий момент знание «видит» уже то, что было только что увидено. А когда дело доходит до шестнадцатого момента, т. е. до возникновения знания о пути в мире форм и мире не-форм, ничто новое, не виденное прежде, не может предстать сознанию — его попросту не существует, йогин уже все увидел и тем самым утратил качество «быть видящим то, что не было увидено прежде». Таким образом, в строгом значении понятия «путь видения» — это пятнадцать содержаний сознания, актуализирующихся в течение пятнадцати последовательных моментов. Знание, возникшее в шестнадцатый момент, кладет начало «пути созерцания» — сосредоточения сознания на увиденном (*бхаванамарга*).

Путь созерцания имеет и иное название — «путь практики сосредоточения». Содержание сознания, соответствующее шестнадцатому моменту интуитивного постижения Истин, представляет собой «последующее знание» о Пути, т. е. знание Истины пути относительно мира форм и мира не-форм. Достижение этого знания знаменует собой оставление предшествующего пути — пути видения. С семнадцатого момента йогин начинает возделывать всю ту последовательность состояний, которая была им стремительно пройдена на пути видения, — восемь чистых знаний в их шестнадцати аспектах. Путь практики сосредоточения, таким образом, состыкован с путем видения; момент состыковки рассматривался абхидхармистами как «плод обращения к религиозной практике».

Теоретики Абхидхармы, разрабатывая религиозную персоналогию, уделяли первостепенное внимание подвижникам, избравшим готру шравиков своим духовным семейством. Это и понятно — сами абхидхармисты принадлежали к тем монашеским сообществам, члены которых подчинили всю свою жизнедеятельность единственной (пусть и отставленной в будущие рождения) цели — вступлению в Нирвану. В этой связи отнюдь не праздным являлся вопрос о влиянии способностей йогина на индивидуальный духовный прогресс — ведь люди обладают не только сильными, но и слабо выраженными способностями.

Автор «Энциклопедии Абхидхармы» указывает, что йогины, обладающие слабо выраженными способностями, и йогини, которым присущи сильные способности, осуществляют практику видения Благородных истин, сохраняя эти различия в способностях. Йогини, обладающие слабо выраженными способностями, говорит он, практикуют видение, следуя по избранному пути благодаря вере. Именно вера ведет их в течение пятнадцати моментов интуитивного постижения Истин. Но что такое вера (*шраддха*)?

Васубандху определяет веру как «спокойную ясность сознания» (АК II, 25, с. 457). Отметим, что термин санскритского оригинала, передаваемый в русском переводе словом «вера», содержит в себе дополнительные семантические оттенки: доверие, уверенность, отсутствие сомнения, почтительное благоговение. Комментатор Яшомитра подчеркивает, что вера — невозмутимая ясность сознания, она подобна бриллианту, который, будучи опущен в воду, устраняет любую муть (SAKV, с. 128). Бла-

годаря вере сознание, загрязненное аффектами и привязанностью к «Я», обретает чистоту. Учитель Асанга говорит о вере как о глубокой убежденности, ясности сознания (АС, с. 8). Он подчеркивает, что вера есть стремление к Нирване — тому, что существует реально в абсолютном (а не в относительном) смысле, обладает высшей ценностью и потенциальной возможностью достижения для любого индивида. Вера — это свободное от сомнений, ясное, невозмутимое доверие к Татхагате (Бхагавану Будде), почтительное благоговение перед ним, сопряженное с любовью. Это также доверие к непосредственным учителям и наставникам в Дхарме, глубокая убежденность в необходимости следовать их просвещенным наставлениям, отсутствие сомнений в их знании Благородных истин.

Йогин, обладающий слабо выраженными способностями, находясь на стадии «обычный человек», практикует нравственное поведение (соответствующее религиозной дисциплине — обетам Пратимокши) и взращивает добродетели именно потому, что он верит своим наставникам, благоговееет перед Бхагаваном Буддой. Хотя такой йогин еще отнюдь не отрешился от влечения к чувственному миру и других аффектов, свойственных существам этой космической сферы, вера дает ему ту невозмутимую ясность сознания, благодаря которой он и преуспевает в своем нравственном росте. Вера, будучи «заинтересованным стремлением» к Нирване, позволяет йогину, обладающему слабо выраженными способностями, собрать необходимое снаряжение для вступления на Благородный путь. И он продвигается к этому, опираясь на слушание наставлений.

В традиции постканонической Абхидхармы подчеркивалось, что способность веры питается концентрацией внимания йогина на свойстве невечности всего причинно обусловленного. Йогин, обладающий слабо выраженными способностями, вступает на путь интуитивного постижения Истин, помня наставления, полученные от других людей, словам которых он безоговорочно доверяет. Поскольку он осуществляет практику видения Благородных истин, всецело опираясь на силу своей веры, такой йогин и определяется в абхидхармистской традиции как «следующий путем веры» (*шраддха-анусарин*).

Йогин, которому присущи сильные способности, имеет иное определение — «следующий путем Дхармы» (*дхарма-анусарин*). В этом определении слово «Дхарма» обозначает тексты буддийского канона, в которых разъяснены Благородные истины и методы их познания. Йогин, обладающий острыми способностями, опирается в своей практике на опыт размышления над содержанием канонических наставлений. Благодаря силе своих способностей он дерзает проникнуть в смысл этих текстов посредством собственного интеллектуального усилия. Это вовсе не подразумевает, что такой йогин не пользуется наставлениями непосредственных учителей или не вполне им доверяет. Ему присуща способность веры, однако он имеет выраженную склонность к самостоятельному рациональному исследованию первоисточников. Он способен осуществить такое исследование, хотя и не отрешился еще от влечения к чувственному миру и не преодолел свойственные ему аффекты. Йогин, «следующий путем Дхармы», стремится к Нирване, поскольку, еще будучи

«обычным человеком», самостоятельно избрал это целью своего существования. Он не на уровне веры, а на уровне рационального размышления вовлекся в процесс достижения этой высшей цели. Его сильный интеллект, исследуя канонические тексты, удостоверился в доказательности Благородных истин. Йогин понял их и пришел к неопровержимому выводу, что Нирвана существует реально, в абсолютном смысле, и лично он обладает потенциальной возможностью вступить в нее — как и все люди, готовые последовать учению Бхагавана Будды и указанным в каноне методам обретения совершенного знания. Осуществляя практику видения Благородных истин, йогин, обладающий острым умом, сильными способностями, опирается на мудрость, проистекающую из размышлений о наставлениях Татхагаты.

Как в текстах канона, так и в трактатах постканонической Абхидхармы указывается, что и йогинам, «следующим путем веры», и «йогинам, следующим путем Дхармы», присущи психические способности (индрии) веры, энергии, памятования, сосредоточения сознания и мудрости (различающего постижения). Как задатки они свойственны всем человеческим существам, но религиозные подвижники стремятся к их преимущественному развитию. Эти пять способностей находят свое постоянное применение в буддийских практиках.

На что претендуют оба типа йогин, осуществляя практики устранения аффектов? Говоря обобщенно, они желают пройти путь, ведущий из сансары к Нирване. Однако на этом пути обретение плодов религиозной жизни (шраманства) происходит поэтапно. Первый плод шраманства назы-

вается «плодом вступления в поток» (*срота-апатти-пхала*). На него могут претендовать и те, кто «следует путем веры», и те, кто «следует путем Дхармы», если эти йогины пребывают «опутанными всеми оковами».

Это означает, что йогины, претендующие на первый плод шраманства, еще не устранили благодаря мирскому пути сосредоточения сознания аффекты первой категории интенсивности. Всего, как уже говорилось ранее, таких категорий девять: сильные аффекты делятся на три категории — сильные, средние и слабые, средние по силе интенсивности также бывают сильными, средними и слабыми, а слабые, в свою очередь, подчинены той же самой закономерности в проявлении своей интенсивности. Таким образом, первая категория аффектов — это «сильные-сильные». Из практики работы с психикой в рамках традиционной технологии сосредоточения сознания было установлено, что чем сильнее интенсивность проявления аффекта, тем легче аффект устраняется. Этот эмпирический факт, добытый из практики, обычно разъяснялся на очевидном логическом примере: при чистке загрязненной одежды легче устраняется налипшая грязь и пыль, а въевшиеся в ткань пятна, хотя они и едва заметны, удаляются с трудом и благодаря применению специальных методов.

Аффекты категории «сильные-сильные» могут быть устранены посредством мирской практики сосредоточения, а не только благодаря сверхмирской — видению Благородных истин и сосредоточению на «увиденном». Например, одержимость страстным влечением как «сильная-сильная» сте-

пень интенсивности аффекта может быть подавлена практикой сосредоточения на отталкивающих объектах. Аффект как таковой не устраняется, ибо страстное влечение в иных степенях интенсивности продолжает загрязнять сознание, но именно одержимость исчезает. Практика сосредоточения сознания, соответствующего «корневым» дхьянам, также устраняет «сильные-сильные» аффекты, только процесс этот весьма длительный в отличие от видения Истин.

Определение «опутанные всеми оковами» подразумевает, что йогину присущи аффекты всех девяти категорий интенсивности. В иной формулировке о нем можно сказать: «опутан девятью оковами», — такова каноническая метафора. Пребывающий в таком состоянии еще не различает степеней интенсивности в проявлении аффектов. Как говорит Васубандху, «для тех, кто опутан всеми цепями сансары, не существует различия интенсивности аффектов как слабой, средней или сильной» (АК II, 36, с. 470).

Итак, йогины, практикующие видение Истин, «следуя путем веры» или «следуя путем Дхармы» и будучи при этом «опутанными всеми оковами», называются претендентами на первый плод шраманства («вступление в поток»).

Они остаются таковыми, даже если устранили благодаря мирскому пути пять категорий аффектов чувственного мира — первую (сильную-сильную), вторую (сильную-среднюю), третью (сильную-слабую), четвертую (среднюю-сильную), пятую (среднюю-среднюю). Таким образом, и йогины, «опутанные всеми оковами», и йогины, «опутанные четырьмя оковами», являются претендентами на первый плод религиозного подвижничества.

Второй плод, обретаемый на пути из сансары к Нирване, — «плод возвращения еще один раз» (*сакридагамипхала*). На него могут претендовать оба вышеуказанных типа йогоинов, если они, практикуя мирское сосредоточение сознания, устранили шестую (среднюю-слабую), седьмую (слабую-сильную) и восьмую (слабую-среднюю) категории интенсивности аффектов. Именно йогины, преуспевшие в освобождении от «восьми оков», согласно Васубандху, могут считаться претендентами на второй плод шраманства.

Несколько иначе, нежели Васубандху, интерпретирует это учитель Дхармашри в своем трактате «Абхидхармахридая» (Ahr, с. 74). Он полагает, что йогины, устранившие во время пребывания в статусе «обычный человек» аффекты шести категорий интенсивности, могут рассматриваться как претенденты на второй плод религиозного подвижничества, когда они вступают в состояние непреложности, практикуя видение Истин. Состояние непреложности — готовность к принятию дхармического знания страдания чувственного мира. Когда в него входят йогины, «следующие путем веры» и «следующие путем Дхармы», несомненность достижения в будущем каждого из плодов шраманства становится очевидной, потому что подвижники обретают качество Благородной личности.

Учитель Асанга полагает, что претендентами на плод «возвращения еще один раз» можно считать тех йогоинов, которые путем мирского сосредоточения сознания устранили только пять категорий аффектов. Васубандху же, как следует из вышесказанного, рассматривал таких йогоинов лишь в качестве претендентов на плод «вступления в поток».

Если же йогины, говорит автор «Энциклопедии Абхидхармы», устранили аффекты девятой категории (слабые-слабые), то такие религиозные подвижники являются претендентами на третий плод шраманства — «невозвращение» (или «плод невозвращения» — *анагамипхала*). Они отвратились от привязанности к чувственному миру или от более высоких сфер существования сознания, начиная от первой ступени сосредоточения сознания, соответствующей миру форм, и вплоть до Сферы «ничто». Это четыре дхьяны мира форм, а в мире не-форм (где отсутствуют пространственные характеристики и соответственно нет различения сфер сосредоточения по вертикали) это Сфера бесконечного пространства, Сфера бесконечного сознания, Сфера «ничто» (ЭА III, 3, с. 69—70).

Практикуя видение Благородных истин и достигнув в результате этой практики шестнадцатого момента, с которого и начинается сосредоточение сознания на «увиденном», йогины обоих типов уже пребывают с тем плодом религиозного подвижничества, на который они обоснованно и претендовали.

Шестнадцатый момент, как говорилось ранее, характеризуется явлением сознания, называемым «последующее знание пути». В сверхмирской практике сосредоточения сознания на «увиденном» происходит в непрерывной последовательности воспроизведение именно этого явления сознания. Йогины, достигшие шестнадцатого момента, следуя путем веры или путем Дхармы, уже более не именуются «следующие путем веры» или «следующие путем Дхармы», ибо оба эти пути исчерпаны для

них. Они уже более и не претенденты, поскольку обрели взыскуемый плод шраманства. Теперь их статус иной — «пребывающие с плодом»: это либо плод «вступления в поток», либо «возвращения еще один раз», либо «невозвращения». Однако почему такой плод, как архатство, невозможно обрести без предварительного достижения «плода невозвращения»?

Архат — религиозный подвижник, устранивший все 98 аффективных предрасположенностей (анушая), загрязняющих сознание в чувственном мире, в мире форм и мире не-форм. Восемьдесят восемь из них уничтожаются окончательно благодаря практике видения Благородных истин — в моменты обретения состояний готовности к принятию знания. Однако остальные десять могут быть устранены только благодаря самому знанию — на пути созерцания (бхаванамарга). Путь созерцания — чистый, который практикуют Благородные личности, или несвободный от притока аффектов, практикуемый йогинами в статусе «обычный человек», — и является уничтожением аффектов посредством знания, а не готовности к его принятию. Отметим, что аффективные предрасположенности, характерные для сознания, пребывающего на последней ступени сосредоточения в мире не-форм, не могут быть устранены йогиним, пребывающим в статусе «обычный человек». Такой йогин не может практиковать чистое сосредоточение сознания, поскольку чистый, свободный от аффектов, сверхмирской путь созерцания доступен только для Благородных личностей, освоивших практику видения Истин. Последняя ступень сосредоточения сознания в мире не-форм, достигаемая после Сферы

«ничто», именуется «вершина существования» или «вершина опыта» (*бхавагра*). Состояние отрешенности от нее, свободы от связанных с ней аффективных предрасположенностей не достигается мирским путем сосредоточения сознания. Именно поэтому прийти к архатству невозможно, минуя обретение «плода невозвращения». Тот, кто пребывает с этим плодом, устранил прежде, будучи «обычным человеком», аффекты Сферы «ничто», а затем в статусе Благородной личности обрел «плод невозвращения». Только после этого религиозный подвижник может предпринять усилия для вступления в статус архата, указывает автор «Энциклопедии Абхидхармы».

Говоря о йогилах, получивших статус «пребывающие с плодом», Васубандху отмечает, что те из них, кто, обладая слабо выраженными способностями, прежде следовал путем веры, получают наименование «ревностные в вере» (*шраддха-адхимукта*), как только они достигают шестнадцатого момента в интуитивном постижении Истин и приступают к чистому созерцанию. Учитель Дхармашри подчеркивает, что видение, свойственное этим религиозным подвижникам, слабое (Ahr, с. 74). Однако Васубандху указывает лишь на то обстоятельство, что в практике таких йогингов преобладает именно вера.

Религиозные подвижники, которым присущи сильные способности, начиная с шестнадцатого момента, когда они и обретают плод, именуются «обретшими истинное видение» (*дриштипрапта*). Благодаря мудрости в их практике доминирует не вера, а истинные воззрения. Они сохраняют такое наименование во время прохождения всех этапов

пути из сансары к Нирване. Но когда «обретший истинное видение» достигает архатства, такого подвижника называют «освобожденным благодаря мудрости».

Возникает вопрос, почему йогин, устранивший пять категорий аффектов чувственного мира, еще будучи в статусе «обычного человека», становится, как указывает Васубандху, в шестнадцатый момент своей практики только «вступившим в поток», а не претендентом на «плод возвращения еще один раз»?

Автор «Энциклопедии Абхидхармы» говорит о существовании определенной закономерности: при обретении взыскуемого плода шраманства отнюдь не может быть одновременно обретен и путь к достижению превосходящего плода. Только прилагая дальнейшие усилия, подвижник способен претендовать на более высокий путь. Комментатор Яшомитра разъясняет, что усилия должны быть направлены на устранение тех аффектов, которые еще не устранены.

Однако иначе обстоит дело, когда йогин, отрешившийся благодаря практике мирского сосредоточения сознания от аффектов третьей дхьяны мира форм, входит в состояние непреложности — готовности к принятию дхармического знания страдания чувственного мира. Он обретает благодаря практике видения Истин чистую (внеаффективную) психическую способность блаженства. Индрия блаженства актуализируется именно в третьей дхьяне, а видение Истин освобождает эту способность от притока аффектов. Это и позволяет йогину осуществлять путь, превосходящий обретенный плод. «Обычный человек», обретая но-

вое рождение в мире форм на уровне четвертой дхьяны, не обладает индрией блаженства. А йогин, обретший чистую индрию блаженства и «плод невозвращения» в третью дхьяну, рождаясь на уровне четвертой дхьяны или в мире не-форм, обладает чистой индрией блаженства.

На этом автор «Энциклопедии Абхидхармы» завершает рассмотрение классификации религиозных подвижников, которые отбросили большинство аффектов чувственного мира или полностью отрешились от него.

* * *

Мы завершаем рассказ о буддийских практиках, ведущих из сансары к Нирване, но должны подчеркнуть, что обретение Благородства — лишь первый рубеж в сражении с черным злом аффектов, с «демонами» алчности, вражды и невежества.

Если ваш интерес не угас и вы слышите зов Традиции, идущий из сердца Азии, повествование может быть продолжено...

Список сокращений

АК I, II — *Васубандху*. Абхидхармакоша, или Энциклопедия Абхидхармы. Раздел первый: Дхатунирдеша, или учение о классах элементов; Раздел второй: Индриянирдеша, или учение о факторах доминирования в психике / Пер. с санскр., введ., коммент. и реконстр. системы Е. П. Островской и В. И. Рудого. М., 1998.

КЙ — Классическая йога («Йогасутры» Патанджали и Комментарий Вьясы) / Пер. с санскр., введ., коммент. и реконстр. системы Е. П. Островской и В. И. Рудого. М., 1992.

ЭА I — *Васубандху*. Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы). Раздел первый: Анализ по классам элементов / Пер. с санскр., введ., коммент., ист.-филос. исслед. В. И. Рудого. М., 1990.

ЭА III — *Васубандху*. Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы). Раздел третий: Учение о мире / Пер. с санскр., введ., коммент., ист.-филос. исслед. Е. П. Островской и В. И. Рудого. СПб., 1994.

АС — *Abhidharmasamuccaya of Asaṅga* / Ed. by P. Pradhan. Santiniketan, 1950.

ADV — *Abhidharmadīpa with Vibhāṣāprabhāvṛtti* / Critically ed. by P. S. Jaini. Patna, 1959.

Ahr — *Abhidharmahrdaya*. The Essence of Metaphysics / Transl. by Charles Willemsen. Brussels, 1975.

АКВ — *Abhidharmakośabhāṣya of Vasubandhu* / Ed. by P. Pradhan. Patna, 1967.

L'AK — L'Abhidharmakośa de Vasubandhu / Traduit et annoté par L. de la Vallée Poussin. P., 1923—1931.

L'AS — Le Compendium de la Super Doctrine (Philosophie) (Abhidharmasamuccaya) d'Asaṅga / Traduit et annoté par W. Rahula / Publications de l'École Française d'Extrême-Orient. Vol. 78. P., 1971.

MVB — Madhyāntavibhāgabhāṣya / Ed. by G. Nagao. Tokyo, 1967.

SAKV — Sphuṭ; ārthā Abhidharmakośavyākhyā by Yaçomitra / Ed. by Unrai Wogihara. Tokyo, 1932—1936.

Рекомендуемая литература

Буддийский взгляд на мир / Редакторы-составители Е. П. Островская и В. И. Рудой. СПб., 1994.

Васубандху. Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы). Раздел первый: Анализ по классам элементов / Пер. с санскр., введ., коммент., ист.-филос. исслед. В. И. Рудого. М., 1990.

Васубандху. Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы). Раздел третий: Учение о мире / Пер. с санскр., введ., коммент., ист.-филос. исслед. Е. П. Островской и В. И. Рудого. СПб., 1994.

Васубандху. Энциклопедия Абхидхармы, или Абхидхармакоша. Раздел первый: Дхатунирдеша, или учение о классах элементов; Раздел второй: Индриянирдеша, или учение о факторах доминирования в психике / Пер. с санскр., введ., коммент. и реконстр. системы Е. П. Островской и В. И. Рудого. М., 1998.

Введение в буддизм / Редактор-составитель В. И. Рудой. СПб., 1999.

Дхармакирти. Обоснование чужой одушевленности с толкованием Винитадевы / Пер. с санскр. Ф. И. Щербатского. Пг., 1922.

Ермакова Т. В. Буддийский мир глазами российских исследователей XIX—первой трети XX века. СПб., 1998.

Ермакова Т. В., Островская Е. П. Классический буддизм. СПб., 1999.

Ермакова Т. В., Островская Е. П., Рудой В. И. Классическая буддийская философия. СПб., 1999.

Категории буддийской культуры / Редактор-составитель Е. П. Островская. СПб., 2000.

Конзе Э. Буддийская медитация. М., 1993.

Лысенко В. Г. Философия раннего буддизма. М., 1994.

Минаев И. П. Община буддийских монахов / Журнал Министерства народного просвещения. 1879. № 1. Ч. ССІ.

Розенберг О. О. Труды по буддизму. М., 1991.

Рудой В. И. К реконструкции матрик (числовых списков) Абхидххармы // История и культура Центральной Азии. М., 1983.

Рудой В. И. Отечественная историко-философская школа в буддологии: вклад в проблему научного истолкования буддийских философских текстов // Буддизм: проблемы истории, культуры, современности. М., 1990.

Рудой В. И., Островская Е. П., Ермакова Т. В. Космос и карма: Систематическое исследование Энциклопедии Абхидхармы. N. Y., 1999. Vol. 1.

Рудой В. И., Островская Е. П., Островский А. Б. и др. Основы буддийского мировоззрения. М., 1994.

Торчинов Е. А. Религии мира: опыт запредельного (трансперсональные состояния и психотехника). СПб., 1997.

Щербатской Ф. И. Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. СПб., 1903. Ч. 1; 1909. Ч. 2.

Щербатской Ф. И. Центральная концепция буддизма и значение слова «дхарма» // Щербатской Ф. И. Избранные труды по буддизму. М., 1988.

Щербатской Ф. И. Концепция буддийской нирваны // Там же.

Cochumuttom Th. A Buddhist Doctrine of Experience. New Delhi, 1982.

Frauwallner E. Die Philosophie des Buddhismus. Wien, 1956.

Guenther H. V. Philosophy and Psychology in the Abhidharma. Lucknow, 1957.

Guenther H. V. Buddhist Philosophy in Theory and Practice. Baltimore, 1972.

Hantington C. W., Geshe Hamgyal Wangchen. The Emptiness of Emptiness: An Introduction to Early Indian Madhyamika. Honolulu, 1989.

Katz N. Buddhist Image of Human Perfection. New Delhi, 1982.

Lamotte É. Histoire du Bouddhisme Indien. Louvain, 1958.

Mahathera Paravahera Vajiranama. Buddhist Meditation in Theory and Practice. Colombo, 1962.

Murti T. R. V. The Central Philosophy of Buddhism. L., 1955.

Narasimhe K. S. Studies in Abhidharma. Colombo, 1968.

Vallée Poussin L., de la. The Way to Nirvāṇa. Cambridge, 1917.

Vallée Poussin L., de la. Nirvāṇa // Études sur l'histoire des Religions, 5. P., 1925.

Wallezer M. Die Sekten des alten Buddhismus. Heidelberg, 1927.

Wood Th. Mind Only: A Philosophical Doctrinal Analysis of the Vijñānavāda. Honolulu, 1991.

Научно-популярное издание

Т. В. Ермакова, Е. П. Островская
**КЛАССИЧЕСКИЕ БУДДИЙСКИЕ ПРАКТИКИ:
ПУТЬ БЛАГОРОДНОЙ ЛИЧНОСТИ**

Редактор — В. Кон
Художественный редактор — В. Гореликов
Технический редактор — Т. Раткевич
Корректоры — Э. Коваленко, С. Петрова
Верстка — С. Романович

Подписано в печать 16.01.2006.
Формат издания 76 × 100 ¹/₃₂. Печать офсетная.
Гарнитура «Петербург». Тираж 4000 экз. Усл. печ. л. 13,4.
Изд. № 1561. Заказ № 363.

Издательство «Петербургское Востоковедение»
191186, Россия, Санкт-Петербург, Дворцовая наб., 18

Издательство «Азбука-классика»
196105, Санкт-Петербург, а/я 192. www.azbooka.ru

Отпечатано в ОАО ордена Трудового Красного Знамени
«Чеховский полиграфический комбинат»
142300, г. Чехов Московской области.
Тел. (501) 443-92-17, факс. (272) 6-25-36
E-mail: chpk_marketing@chehov.ru