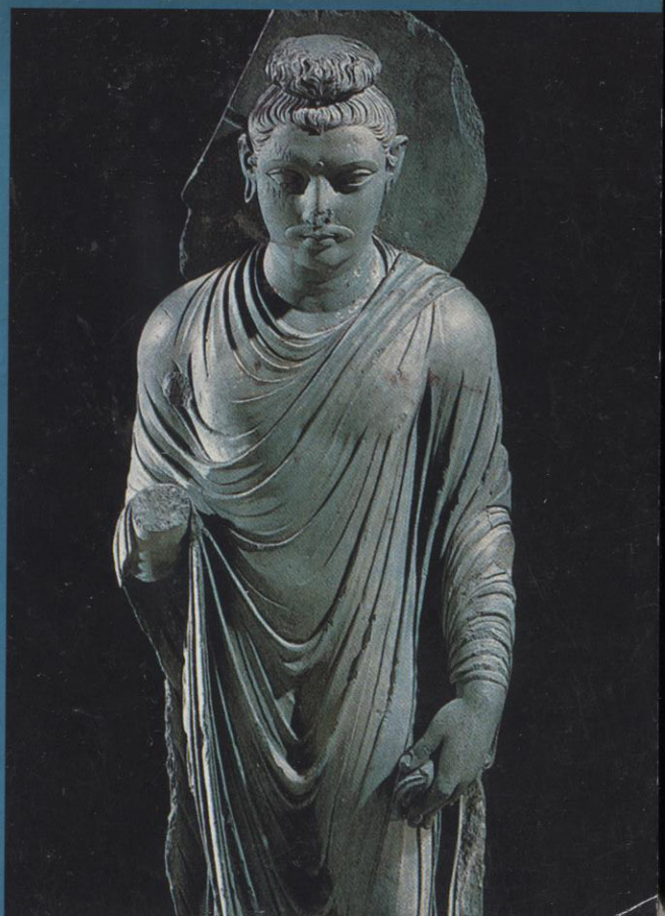
МИР ВОСТОКА

ИНДИЯ

КЛАССИЧЕСКИЕ БУДДИЙСКИЕ ПРАКТИКИ

ВСТУПЛЕНИЕ В НИРВАНУ

Е. П. ОСТРОВСКАЯ
В. И. РУДОЙ



АЗБУКА

МИР ВОСТОКА

Е. П. Островская
В. И. Рудой

КЛАССИЧЕСКИЕ БУДДИЙСКИЕ ПРАКТИКИ

Вступление в Нирвану

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

УДК 294.3(540)
ББК Э35-39(5Ид)4
О 77

Островская Е. П., Рудой В. И.
О 77 Классические буддийские практики: Вступление в Нирвану. — СПб.: «Азбука-классика»; «Петербургское Востоковедение», 2006. — 320 с. — («Мир Востока»).
ISBN 5-85803-294-6 (Петербургское Востоковедение)
ISBN 5-352-01567-X (Азбука-классика)

«Классические буддийские практики: Вступление в Нирвану» продолжают знакомить читателей с духовным наследием древней и раннесредневековой Индии. Данная работа аккумулирует в себе новейшие результаты исследований буддийских трактатов, посвященных опыту религиозного подвижничества. В ней рассказывается о высших методах йоги, приводящих ко вступлению в Нирвану. Для понимания основных идей книги читателю было бы полезно обратиться к ранее вышедшим в данной серии «Классическому буддизму» и «Классическим буддийским практикам: Путь благородной личности», продолжением которых является данная работа.

© Е. П. Островская,
В. И. Рудой, 2005
© «Петербургское
Востоковедение», 2006
© «Азбука-классика», 2006

ISBN 5-85803-294-6
(Петербургское Востоковедение)
ISBN 5-352-01567-X
(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

«Классические буддийские практики II» продолжают знакомить читателей с духовным наследием древней и раннесредневековой Индии. Данная работа аккумулирует в себе новейшие результаты исследований буддийских трактатов, посвященных опыту религиозного подвижничества. В ней рассказывается о высших методах йоги, приводящих ко вступлению в Нирвану. Для понимания основных идей книги читателю было бы полезно обратиться к ранее вышедшим в данной серии «Классическому буддизму» и «Классическим буддийским практикам I», продолжением которых является настоящая работа.

Пользуясь случаем, выражаем сердечную благодарность руководителям издательства «Петербургское востоковедение» Ольге Ивановне Трофимовой и Игорю Александровичу Алимову, неизменно поддерживающим тематику наших исследований.

Благодарим Ольгу Викторовну Прокуденкову, ассистента кафедры теории и истории культуры Санкт-Петербургского государственного университета культуры и искусств, вложившую силы, энергию и драгоценное жизненное время в подготовку рукописи этой книги.

Е. П. Островская, В. И. Рудой
Санкт-Петербург, 31 августа 2004 г.

Введение

Настоящая книга посвящена высшим методам буддийской йоги — практикам созерцания, приводящим к Нирване. Будучи тематическим и содержательным продолжением «Классического буддизма» и «Классических буддийских практик I», она рассчитана на внимание читателей, уже знакомых с этими работами. А поэтому, не задерживаясь на изложении уже известного материала, мы непосредственно обратимся к основной проблематике данной книги.

Учение о высших методах буддийской йоги берет свое начало в текстах Сутра-питаки — проповедях Бхагавана Будды, образующих первый раздел канонического корпуса. Именно в них были намечены основные аспекты практик йогического созерцания, получившие затем философскую интерпретацию в трактатах третьего раздела канона — в Абхидхарма-питаке.

Однако полное и систематическое описание буддийской йоги обнаруживается только в постканонических сочинениях, прежде всего в трактате IV—V вв. «Энциклопедия Абхидхармы» Васубандху (см.: АКВ). В этом прославленном произведении буддийская йога представлена в контексте психологической теории, служащей обоснованием религиозного подвижничества.

Термин *абхидхарма* (букв. «высшая дхарма») имеет в буддийском дискурсе несколько значений, функционально связанных между собой. Буквальное его значение указывает на некое превосходное свойство, выступающее бытийственным (онтологическим) состоянием того индивида, которому оно присуще. Но в системе умозрения, созданной Бхагаваном Буддой, «высшая дхарма» интерпретировалась в абсолютном и относительном смыслах.

В первом случае абхидхарма — чистая мудрость, свободная от аффективных загрязнений. Такая мудрость есть состояние, в котором пребывают подвижники, осуществившие высшую цель религиозной жизни. Это состояние свидетельствует не только о вступлении в Нирвану, но в первую очередь о практике Нирваны — освобождении сознания как непрерывном процессе.

Во втором случае абхидхарма интерпретировалась как внезапно возникающее состояние ясного внутреннего видения. Подобно яркой и кратковременной вспышке молнии, проблеск внутреннего видения озаряет сознание учеников, внимающих Слову Будды — текстам сутр, оглашаемых наставником. Такое состояние возникает и во время аналитического размышления об услышанном, и в процессе йогического сосредоточения. Абхидхарма в этом смысле обозначает состояние мудрости, доступной тем, кто еще не очистил свое сознание от аффективных загрязнений, но ревностно стремится к постижению Учения с помощью слушания, размышления и созерцания.

Абхидхарма — это и словесное выражение чистой мудрости, т. е. текст, строго разъясняющий практические пути вступления в Нирвану и тем самым способствующий освобождению сознания от уз алчности, вражды и невежества. В таком значении к облас-

ти абхидхармы относится и любое изречение, раскрывающее глубинный смысл Учения.

Как известно, не все буддийские школы в Индии признавали трактаты канонической Абхидхармы творениями Шакьямуни, ведь в традиции сохранились имена его прямых учеников (Великих Шраваков), считавшихся составителями этих произведений. Однако апологеты утверждали, что «высшая дхарма», щедро рассыпанная Учителем в проповедях и наставлениях, была кропотливо собрана досточтимым Катьяянипутрой и шестью другими неразлучными спутниками Победоносного, слышавшими Учение из его уст. Затем эти Великие Шраваки придали абхидхарме вид семи трактатов (*шастр*), которые вошли в состав канона в качестве его третьего раздела (Абхидхарма-питаки). Содержательная суть этих шастр — Слово Будды и ничто иное.

Изложенное проясняет значение оригинального названия трактата Васубандху — «Абхидхармакоша». Это тематический свод канонической Абхидхармы, выстроенный в последовательности аналитического рассмотрения пути из сансары, мира страдания, к Нирване — полному духовному освобождению.

Созданный в жанре восьмикнижия, характерном для фундаментальных произведений теоретической санскритской литературы, трактат Васубандху по своей структуре, строгому определению понятий и установлению смыслообразующих связей между ними является энциклопедией религиозного подвижничества. Именно поэтому он положен нами в основу настоящей книги.

Стремясь сколь возможно полно осветить концепцию буддийской йоги, сложившуюся в постканонической традиции, мы привлекали и другие авторитетные сочинения, принадлежащие авторству

таких почитаемых учителей, как Дхармашри, Асанга, Сангхабхадра, Яшомитра и др.

Сведения об истории создания «Энциклопедии Абхидхармы» и свидетельства о жизни ее автора, транслируемые традицией, достаточно полно изложены во вступительных статьях к публикациям выполненных нами комментированных переводов трактата (см.: *Васубандху.* Энциклопедия Абхидхармы, или Абхидхармакоша. Т. I. Разделы первый и второй. М.: НИЦ «Ладомир», 1998).

О других корифеях буддийской постканонической традиции, с именами которых читатель встретится на страницах настоящей книги, известно весьма немногое. Дхармашри (III в. н. э.), автор трактата «Абхидхармахридая-шастра», предположительно принадлежал к так называемым *бахирдешакам* — учителям, проповедовавшим Дхарму «западнее Кашмира». Его трактат сохранился только в китайском переводе, а санскритский оригинал считается утраченным.

«Абхидхармахридая-шастра» состоит из двухсот пятидесяти стихов, сопровождающихся прозаическим комментарием. Тематически трактат, включающий в себя десять глав, образует четыре крупных раздела. Такое расположение материала соответствует основополагающим тезисам буддийской догматики — четырем Благородным Истинам. Соответственно этому первый раздел «Абхидхармахридаи» посвящен страданию как фундаментальной характеристике существования. Второй — возникновению страдания, т. е. причинам, удерживающим сознание в круговороте рождений. Третий — прекращению страдания, т. е. рассмотрению принципиальной возможности избавления от страдания, заложенной в психике живых существ. Четвертый — Пути, при-

водящему к полной победе над страданием, к вступлению в Нирвану.

«Абхидхармахридая» — одно из наиболее ранних произведений постканонической традиции, претендовавшее на полноту и системность философского изложения суммы идей, присутствующих в каноне. Учитель Дхармашри систематизировал эти идеи по религиозно-доктринальному принципу восхождения из сансары к Нирване, полному духовному освобождению. Из этого следует, что его трактат претендовал на статус энциклопедии религиозного опыта.

Учитель Асанга представлял махаянское направление в традиции постканонической Абхидхармы. Благодаря своей необычайной философской плодовитости он получил широчайшую известность как один из авторитетных представителей школы Виджнянавада («Учение о сознании») не только в Индии, но и в Тибете и Китае.

Сведения о жизни Асанги — реальные или легендарные — обнаруживаются в китайской и тибетской традиционной историографической литературе, а также в сочинении первого переводчика «Энциклопедии Абхидхармы» на китайский язык Парамартхи — «Жизнеописании Васубандху» (середина VI в.). Парамартха сообщает, что Асанга приходился Васубандху старшим (сводным) братом. Об этом же упоминают тибетские буддийские историографы Будон (1290—1364) и Таранатха (1575—1634). Документированных биографий Асанги не существует. Из различных источников известно, что родился он в Пурушапуре. Отцом Асанги, согласно преданию, был высокородный кшатрий, а матерью — брахманка Прасаннашила. Со временем, когда она, овдовев, вступила во второй брак, отчим дал пасынку свое родовое имя Васубандху.

В апологетических махаянских биографиях Асанги повествуется, что в сравнительно раннем возрасте он возложил на себя монашеские обеты и вскоре полностью посвятил себя религиозному подвижничеству. Асанга — его монашеское имя, под которым он вошел в традицию как архат, достигший прижизненной Нирваны.

Первоначально Асанга принадлежал к школе Сарвастивада (Вайбхашика). Но, как рассказывают биографы, сарвастивадинское учение его не удовлетворяло, ибо «он был наделен характером бодхисаттвы». Последнее определение указывает на то, что в традиционных махаянских представлениях деятельность Асанги оценивалась как опирающаяся на опыт запредельных добродетелей (*парамит*), полученный в прошлых рождениях.

В соответствии с сарвастивадинским учением практикуя подвижничество, Асанга испытывал затруднения — ему не удавалось постичь концепцию «пустоты» (*шуньята*) дхарм, как она излагалась в данной школьной традиции. Соответственно он не мог реализовать эту концепцию в практике йогического созерцания. Будучи на грани отчаяния, Асанга помышлял о самоубийстве. Это отнюдь не следует понимать по аналогии с суицидальными намерениями, иногда возникающими у наших современников под влиянием неблагоприятных жизненных обстоятельств и психологических коллизий. Помышления о самоубийстве у буддийских монахов-подвижников возникали в связи с крайней степенью безразличия к собственному телу и самой жизни и стремлением покончить с сансарным существованием. Культивирование отвращения к миру страдания и безразличия к жизни служило одной из возможностей прихода в момент смерти к архатству. Отвра-

щение означало абсолютную отрешенность от ложных мирских ценностей, аффективное стремление к обладанию которыми ведет к новому рождению в сансаре. Канонические источники свидетельствуют о подобной форме экстремального подвижничества, к которой прибегали йогины, тяготящиеся теми или иными собственными несовершенствами и желающие избавиться от них с помощью самоотверженной решимости.

Но Асанге не пришлось воспользоваться этим способом вступления в Нирвану. Архат Пиндола преподал ему разъяснение сарвастивадинского учения о пустоте, и Асанга сумел воплотить его в своей подвижнической практике. Однако, вступив в Нирвану, он все же испытывал потребность в реализации свойственных его личности задатков бодхисаттвы. Асанге хотелось обогатить свою проповедь Дхармы чем-то бóльшим, нежели сарвастивадинские концепции. Пользуясь йогическими сверхспособностями, в своем созерцании он однажды взошел на небо Тушита ради встречи с Бодхисаттвой Майтреей — Буддой грядущей эпохи. Майтрея раскрыл ему глубинный смысл учения о пустоте в соответствии с принципами Махаяны и дал практические наставления.

Воплотив в своей подвижнической практике эти наставления и желая проповедовать Махаяну, Асанга расстался со своими былыми единомышленниками — сарвастивадинами.

Согласно преданию, он неоднократно встречался с Майтреей, благодаря чему полностью овладел доктриной Великой колесницы. Но, приступив к проповеди, он не снискал должного успеха — его слова не проникали в сознание слушателей и не вызывали у них веры в махаянское учение. Тогда Асанга уговорил самого Майтрею сойти на землю ради проповеди.

Люди внимали Майтрее ночью, собравшись в огромном зале. А днем, когда Майтрея возвращался на небо Тушита, Асанга давал им дополнительные разъяснения, стремясь, как и подобает бодхисаттве, действовать во благо живых существ. Благодаря его словам у мирян проявилась способность глубоко понимать наставления Майтреи, и они обрели веру в учение Великой колесницы.

В первую ночь проповеди Майтрея разъяснил учение о семнадцати ступенях созерцания. Впоследствии оно легло в основу главного трактата Асанги «Йогачарабхуми» («Ступени Йогачары»). Этот трактат положил начало новой буддийской школе Виджнянавада (другое название — Йогачара). В системе источников Махаяны «Йогачарабхуми» по своему содержанию восходит к «Сутре о семнадцати ступенях». Ее авторство махаянская традиция приписывает именно Майтрее, который считается личным учителем Асанги. Этим подчеркивается, что основатель Виджнянавады получил свое знание не от людей — оно пришло к нему от того, кому предстоит в качестве Будды просвещать человечество в грядущем великом космическом цикле (*кальпе*). А это, в свою очередь, означает, что последователи Великой колесницы рассматривали философскую деятельность и религиозное подвижничество ранних буддийских школ и классической Сарвастивады лишь как предшествующую стадию понимания Благородных Истин, изложенных Буддой Шакьямуни.

Трактат Асанги «Абхидхармасамуччая», к которому мы обращаемся на страницах данной книги в связи с изложением в ней различных аспектов буддийской йоги, во всей полноте демонстрирует махаянский вклад в традицию постканонической Абхидхармы.

Из младших современников Асанги и Васубандху немалую роль в развитии традиций постканонической Абхидхармы сыграл учитель Сангхабхадра (IV—V вв.), принадлежавший к школе Вайбхашика. Он вошел в историю буддийской религиозно-философской мысли как автор двух трактатов, сохранившихся только в китайских переводах. Первый из них («Абхидхарма-ньяя-анусара-шастра») представляет собой комментарий, в котором воспроизводятся все базовые стихотворные строфы (*карики*) «Энциклопедии Абхидхармы». Особенность этого произведения состоит в критике изложения Васубандху воззрений вайбхашиков. Сангхабхадра придерживался точки зрения так называемых строгих вайбхашиков и в силу этого в своем комментарии стремился опровергнуть те аспекты воззрений этой школы, которые не соответствовали его собственной позиции, но присутствовали в сочинении Васубандху — и в карикаx, и в автокомментарии.

Второй трактат («Абхидхарма-самаяпрадипика-шастра») является, по сути дела, извлечением из «Ньяя-анусары». Сангхабхадра, исключив фрагменты полемики с «Энциклопедией Абхидхармы», последовательно воспроизвел основные концепции, характерные для строгой Вайбхашики.

Из «Жизнеописания Васубандху» известно, что Сангхабхадра, пребывая в расцвете интеллектуальных сил, вызвал автора «Энциклопедии Абхидхармы» на публичный диспут. Он желал доказать престарелому архату — носителю титула Второго Будды — превосходство воззрений своей школы. Но Васубандху стремился не к противопоставлению различных школьных позиций внутри традиции Абхидхармы, а к акцентированию единства буддийского учения. На вызов Сангхабхадры он ответил:

«Я слишком стар, а ты можешь следовать своим путем».

Однако в тибето-буддийской историографии Сангхабхадра считается учителем Васубандху, который якобы прибыл в Кашмир с целью углубленного изучения восемнадцати школ раннего буддизма. Согласно Таранатхе, когда после возвращения в Магадху Васубандху составил «Энциклопедию Абхидхармы», Сангхабхадра, ознакомившись с ней, выразил неудовлетворенность изложением в ней воззрений вайбхашиков. Решив публично поспорить с бывшим учеником, он отправился в Магадху. Но диспут не состоялся, поскольку к тому времени автор «Энциклопедии Абхидхармы» находился на пути в Непал.

Учитель Яшомитра (IX в.) получил известность благодаря своему весьма пространному комментарию к «Энциклопедии Абхидхармы» — «Спхутартха-Абхидхармакоша-вьякхья». Этот трактат никогда не переводился ни на один из европейских языков, и причина тому кроется отнюдь не только в его чрезвычайной пространности. Дело в том, что, как известно, до 1935 г. санскритский оригинал «Энциклопедии Абхидхармы» считался безвозвратно утраченным. Переводить комментарий к отсутствующему тексту не имело смысла. Но произведение Яшомитры послужило важнейшим подспорьем для выдающегося франко-бельгийского буддолога Луи де ла Валле Пуссена при переводе им китайской версии «Энциклопедии Абхидхармы». Работая с этой версией (переводом Сюань-Цзана), ученый попытался восстановить оригинальную санскритскую терминологию, которой пользовался Васубандху.

«Спхутартха-Абхидхармакоша-вьякхья» написана с позиций школы Саутрантика, к которой принадлежал Яшомитра. Какие-либо иные пространные

тексты, созданные ее последователями, науке неизвестны. О воззрениях саутрантиков можно судить прежде всего на основании знакомства с «Энциклопедией Абхидхармы», в которой Васубандху детально воспроизводит напряженные дискуссии между саутрантиками и вайбхашиками (сарвастивадинами). Комментарий Яшомитры в значительной степени разъясняет смысл этих дискуссий и тем самым позволяет составить отчетливое впечатление о школьной традиции Саутрантика.

Эта школа в качестве Слова Будды признавала только тексты первого и второго разделов буддийского канонического корпуса — Сутра-питаку и Виная-питаку. Абхидхарму саутрантики расценивали как собрание трактатов, созданных прямыми учениками Бхагавана, а не им самим. Максима, которой придерживались последователи этой школы, воспроизводится в «Энциклопедии Абхидхармы»: «Жить надобно по сутрам». Тем не менее каноническая Абхидхарма была им хорошо известна, о чем свидетельствуют споры саутрантиков с вайбхашиками.

Тот факт, что саутрантик Яшомитра написал весьма обширный комментарий к «Энциклопедии Абхидхармы», многими учеными XX в. воспринимался как указание на близость к этой школе позиции Васубандху. Однако содержание трактата, как и само его название — «Абхидхармакоша», указывает на стремление автора возвыситься над частными школьными воззрениями и представить систему абхидхармистской мысли как единое наследие, завещанное Бхагаваном.

О личности и датах жизни Яшомитры ничего не известно. Датировка созданного им комментария имеет предположительный характер и основана исключительно на сопоставительном анализе его со-

держания с другими сочинениями буддийских мыслителей.

Знакомя читателей с высшими методами буддийской йоги, мы стремились представить их в контексте той психологической теории, которая в трудах корифеев постканонической Абхидхармы получила преимущественное развитие. Центральное место в ней занимает учение о психических способностях, благодаря которым становится возможным очищение сознания от аффективных загрязнений и его конечное освобождение от уз сансары — круговорота рождений.

Глава 1

Психические способности — опора буддийского подвижничества

• Факторы «высшего господства»

Со времени Бхагавана Будды обучение высшим методам буддийской йоги, окончательно уничтожающим черное зло аффектов (*клеша*), предполагало естественные различия между людьми по степени развития их психических способностей. Канонические источники свидетельствуют, что одних учеников Бхагаван называл йогинами с сильными способностями, других — среднеспособными, а третьих — обладателями слабых способностей. Но это вовсе не означало предпочтения «даровитых» и отвержения «бездарных», ведь дело касалось религиозного подвижничества, а не успехов в искусстве или торговле.

Если человек, услышав обращенную к нему речь странствующего проповедника, пожелал принять прибежище от страдания в Будде, Дхарме и Сангхе, а со временем, сделавшись прилежным монахом, избрал стезю религиозного подвига, его психического потенциала всегда оказывалось достаточно, чтобы эту стезю осилить.

Однако учителя и наставники, ведя обучающихся Дхарме к обретению плодов религиозной жизни, учитывали исходную степень развития их способностей — одним йогинам было достаточно кратких

наставлений, другим требовались более пространные, а третьим следовало разъяснять Учение Бхагавана очень подробно.

Из текстов канонических сутр известно, что различия в развитии психических способностей проявлялись даже в подвижнической практике архатов — «тех, кому более нечему обучаться». Не все из них могли неколебимо сохранять соответствующее состояние йогического сосредоточения — непрерывно практиковать «путь необучающегося». Тем не менее у них сохранялась перспектива совершенствования способностей, и подвижники реализовывали ее с помощью высших методов буддийской йоги.

Но о каких способностях шла речь в канонических текстах? Их список включал в себя двадцать два наименования: зрение, слух, обоняние, вкус, осязание, разум (*манас* — способность отождествления чувственной информации), женственность, мужественность, жизнеспособность, удовольствие, страдание, удовлетворенность, неудовлетворенность, безразличие (нейтральность), веру, энергию, памятование, йогическое сосредоточение, различающее постижение, познание еще не познанного, глубинное знание и совершенное знание.

Этот перечень был положен в основу учения о психических способностях как опоре религиозного подвижничества и получил всестороннее теоретическое освещение в постканонической Абхидхарме. В трактате «Энциклопедия Абхидхармы» разъяснению данного учения посвящен второй раздел — «Учение о факторах доминирования». Без знакомства с ним невозможно понять, что представляют собой высшие методы буддийской йоги и чем они отличаются от йоги, практиковавшейся последователями ортодоксальных брахманистских школ.

Психологическая теория, развивавшаяся в буддийской постканонической традиции, мало походит на европейские учения о человеческой психике и поначалу может отпугнуть своей сложностью и непривычностью подхода. Но при желании вникнуть в образ мышления, сложившийся в иной культурной среде, ничто не оказывается слишком трудным для освоения.

Говоря о психических способностях применительно к буддийской психологической теории, следует иметь в виду, что для их обозначения использовали термин *индрия*. Он знаком каждому, кто сталкивался с сочинениями индийских мыслителей древности и раннего средневековья. Обычно на русский язык слово *индрия* переводится как «орган чувств». Но его санскритская семантика значительно шире: индрия — это «фактор господства», и все без исключения психические способности являются «господами», доминирующими в области своего приложения.

Когда мы задаемся вопросом, откуда появляется содержание нашего сознания, незамедлительно возникает единственно правильный ответ — из непосредственного восприятия и размышления о чем-либо. Если речь идет о каком-нибудь внешнем объекте, то он делается достоянием нашего сознания благодаря нашим способностям чувственного восприятия. Именно они господствуют в этой области. Зрение, подобно корове на лугу, «пасется» в области видимого, слух — в области слышимого и т. д. Как волки не едят луговой травы, а коровы волков, так и способностям восприятия невозможно поменяться своими областями.

Благодаря разуму мы связываем чувственные ощущения с определенными словами, характеризую-

щими их, например — «красное», «громкое», «сладкое», «шероховатое» и пр.

Будучи мужчинами или женщинами, мы оказываемся способными воспринимать окружающий мир и в сексуальном аспекте. Это проявляется не только в привлекательности для нас лиц противоположного пола, но и в особенностях мужского и женского подхода к решению жизненных проблем, в поведении, в самом сознании.

Наша жизнеспособность позволяет сознанию функционировать и отождествлять себя именно с этим существованием, и такое функционирование при нормальном состоянии ума длится до самой нашей кончины.

Кроме того, человеческая психика устроена таким образом, что люди обладают способностью испытывать удовольствие, страдать, быть удовлетворенными или неудовлетворенными, чувствовать безразличие, которое в своем предельном выражении зовется невозмутимостью.

Из сказанного становится очевидным, что каждый из нас по собственному жизненному опыту знаком как минимум с четырнадцатью индриями из буддийского канонического списка. Это скромное аналитическое наблюдение может послужить прологом к вдумчивому знакомству с учением о психических способностях как опоре религиозных практик, представленным в «Энциклопедии Абхидхармы» и других постканонических произведениях.

Изложение этого учения Васубандху начинает с разъяснения вопроса, в чем состоит «высшее господство» индрий и по отношению к чему оно осуществляется. Он рассматривает области человеческой жизнедеятельности и выделяет различные типы психических способностей в зависимости от их

функционирования в четырех, двух или только одной области. Эта типология в системе постканонической Абхидхармы была призвана объяснить установленный авторитетом сутр порядок поименования двадцати индрий.

Пять индрий, непосредственно связанных с материальными органами чувств (зрение, слух обоняние, вкус и осязание), господствуют в четырех областях, первая из которых — традиционные представления о телесной красоте. В этих представлениях, сложившихся в тесной связи с религиозными учениями, эстетическое и нравственное взаимно обусловливали друг друга: физическая полноценность и внешняя красота свидетельствовали о благой карме. Глухой или слепой человек не мог считаться красивым, ибо такие недостатки, безусловно, указывали на худо прожитую жизнь.

Вторая область — адаптационная связь с внешней средой. Дистантные способности чувственного восприятия (зрение и слух) доминируют «в отношении защиты тела», а контактные (обоняние, вкус и осязание) — «в отношении поддержания жизнедеятельности».

Третья область господства — главенство различных модальностей объектов восприятия (зримое, слышимое и т. д.) в актуализации процесса осознавания полученной информации.

И, наконец, четвертая область — господство зрения, слуха, обоняния, вкуса и осязания в отношении специфической для каждой из этих пяти индрий формы деятельности (видения, слышания и т. д.).

Различие областей господства органов чувств (в состав которых был включен и разум, регистрирующий чувственную информацию) становится понятным, если мы обратимся к буддийским каноничес-

ким классификациям дхарм по источникам сознания (*аятана*) и по классам элементов (*дхату*).

С точки зрения классификации по источникам сознания этим пяти индриям соответствуют пять объектов, т. е. областей чувственного восприятия (*вишая*): цвет-форма, слышимое, обоняемое, вкусовое и осязаемое. Именно в пределах этих областей, или модальностей, говоря языком современной психологии, и доминируют органы чувств как источники сознания. Они являются специфическими инструментами получения чувственной информации о внешнем мире. Так, зрение господствует в области восприятия зрительной информации, но оно бессильно собрать иные ее разновидности; слух доминирует в области получения акустических данных, и т. д.

Четыре индрии: женственность, мужественность, жизнеспособность и разум (*манас*) — господствуют только в двух областях. Женственность и мужественность — в телесной области, отвечая за анатомические и физиологические различия между полами, и в области поведения, мужского либо женского.

Индрия жизнеспособности обеспечивает одновременно и непрерывность жизнедеятельности (в данном существовании), и ее самотождественность. Иначе говоря, благодаря господству жизненной силы как психической способности жизнедеятельность индивида протекает безостановочно, и в пределах одной жизни не происходит превращения данной формы существования в какую-либо иную. Например, рожденный человеком не становится вдруг лошадью или небожителем и не путает свое сознание с сознанием случайно встреченного прохожего.

Индрия разума доминирует также в двух областях. Разум (манас), будучи ответствен за осознанные

намерения, сказанные слова и совершенные действия, тем самым закладывает определенный кармический фундамент нового рождения — в благих или неблагих формах. Это указывает на его господство в области возникновения нового рождения. Другая область доминирования манаса — управление поведением индивида в данной жизни.

Относительно женской и мужской индрий Васубандху приводит еще одну точку зрения, получившую распространение среди строгих вайбхашиков. Согласно ей, первая область доминирования психических способностей женственности и мужественности обнаруживается не в формировании телесных половых признаков, а в «загрязнении» и «очищении».

«Загрязнение» (*самклеша*) — термин, обозначающий факт вовлеченности индивида в сансару, что выражается в наличии кармы и аффектов (*клеша*). В текстах канонических сутр «загрязнение» — синоним страдания (*дуккха*) и возникновения (*самудая*). Этот термин кодирует первую и вторую Благородные Истины: «все есть страдание» (Истина страдания) и «у страдания есть причина» (Истина возникновения).

«Очищение» (*вьявадана*) — последовательное освобождение сознания от аффектов как в их активном проявлении, так и в виде скрытых предрасположенностей к аффективным реакциям. Термин «очищение», таким образом, кодирует третью и четвертую Благородные Истины: «страдание может быть прекращено» (Истина прекращения) и «есть путь прекращения страдания» (Истина пути).

Из сказанного становится ясно, что область загрязнения и очищения очерчивается четырьмя Благородными Истинами.

Что же означает тезис о господстве в этой области женственности и мужественности? Выдвигавшие его учителя обосновывали свою точку зрения методом от противного, опираясь на базовый школьный трактат строгой Вайбхашики — «Махавибхашу» (далее «Вибхаша»). Известно, говорили они, что евнухи, импотенты, двуполые, а также люди, имеющие однополые сексуальные пристрастия, настолько обуреваемы аффектами, что их непрерывно терзают противоречивые побуждения. Поэтому они оказываются не способными окончательно утвердиться ни в благом, ни в неблагом.

В «Вибхаше» такие индивиды именуются «живыми страстями», т. е. не желающими и не могущими очистить свое сознание. Следовательно, утверждали строгие вайбхашики, в области загрязнения и очищения господствуют именно индрии женственности и мужественности.

Две следующие группы психических способностей в составе канонического перечня буддийской психологической теории обозначались как «пять индрий — удовольствие и прочие» и «восемь индрий — вера и прочие». Обе они осуществляют свое высшее господство только в одной области — в области загрязнения и очищения.

Выделение групп «пять» и «восемь» объясняется следующим образом: пять индрий — «удовольствие и прочие» — господствуют в загрязненном потоке сознания, поскольку имеют аффективную предрасположенность, а восемь индрий — «вера и прочие» — обеспечивают очищение потока сознания.

На эти две группы психических способностей среди абхидхармистов существовала и иная точка зрения. Ее сторонники полагали, что удовольствие, страдание, удовлетворение, неудовлетворение и без-

различие (т. е. «пять») господствуют не только в отношении загрязнения, но и в отношении очищения. Эти индрии способствуют концентрации внимания и поэтому могут выступать условием возникновения йогического сосредоточения сознания.

В традиции постканонической Абхидхармы очень серьезно обсуждался вопрос, в полной ли мере индрии, отвечающие за чувственное восприятие, и разум (манас) подходят под общее определение факторов доминирования. В буддийском теоретическом дискурсе он возникал потому, что зрение, слух и другие органы чувств сами по себе не осуществляют господства в области защиты индивида. Недостаточно, например, видеть глазами край пропасти, ибо связанную с ней опасность может «увидеть» только сознание. А коль скоро у этих психических способностей нет в полной мере высшего господства, то и не следует именовать их индриями — факторами доминирования.

Было бы ошибкой полагать, будто такой подход к анализу психических способностей объясняется тягой к схоластическим дискуссиям. Одна из важнейших проблем, связанных с учением об искоренении аффектов, состояла в выявлении той роли, которую в возникновении аффективных загрязнений сознания играет объект. Решая данную проблему на философском уровне, теоретики Абхидхармы рассматривали соотношение чувственного и интеллектуального аспектов познания внешнего мира.

Чувственные анализаторы, т. е. индрии зрения, слуха, обоняния, вкуса и осязания, в текстах канонических сутр метафорически именовались «дверью». Так, зрение — «дверь для видения цвета-формы», слух — «дверь для слышания», и т. д. Осмысляя эту метафору, вайбхашики и саутрантики спорили о том,

что именно господствует в актах чувственного восприятия — органы чувств или сознание. Васубандху предлагал рассматривать восприятие как процесс, в котором органы чувств заняты лишь получением соответствующих данных о внешнем объекте, а его целостное познание осуществляется только в акте осознания.

Саутрантики переводили проблему исключительно в плоскость классификации дхарм по классам элементов: «Что здесь видит и что является видимым? Здесь нет действия, только дхармы, только причины и следствия» (АК I, I. 42, с. 240). Но такое заявление, будучи вырванным из контекста, взятое само по себе, не позволяло определить, являются ли органы чувств индриями — осуществляют ли они высшее господство.

В классификации по классам элементов объект познания характеризовался как нечто «обладающее сопротивлением», т. е. противодействием восприятию. Как это понимать? Направленность определенного органа чувств на соответствующий объект (например, органа зрения — на цвет-форму) не может распространиться за пределы этого объекта: нельзя слышать посредством зрения или видеть посредством слуха.

В связи со свойством сопротивления, присущим десяти классам материальных элементов (зрение, слух, обоняние, вкус, осязание, цвет-форма, звук, запах, вкушаемое и осязаемое), вставал вопрос, тождественны ли дхармы «с сопротивлением», обусловленным столкновением органа чувств с чувственными объектами (*вишая*), и дхармы «с сопротивлением», обусловленным столкновением сознания с ментальными объектами (*аламбана*).

При его аналитическом рассмотрении обнаруживается неполное тождество. Дхармы с сопротив-

лением, обусловленным столкновением сознания с ментальными объектами, тождественны дхармам с сопротивлением, обусловленным столкновением органа чувств с чувственными объектами. Но дхармы пяти органов чувств обладают свойством сопротивления, обусловленным столкновением только с чувственными объектами (*вишая*), а не с ментальными объектами, суммирующими в себе целостный образ внешнего объекта (*васту*). Таким образом, следует говорить о неполном тождестве.

Именно в свете этих довольно сложных эпистемологических рассуждений и решается проблема соответствия органов чувств базовому определению индрий — факторов, осуществляющих высшее господство.

Сообразно охарактеризованному очевидно, что высшее господство пяти органов чувств простирается только в пределах их собственных объектов (соответствующих чувственных данных), а разум доминирует в области «всех объектов», т. е. совокупности данных, поставляемых органами чувств, и ментальных объектов.

Объекты, подчеркивает Васубандху, не могут господствовать подобно индриям, поскольку не объекты ответственны за самый факт восприятия и за его качество (незамутненность или, наоборот, неотчетливость). За это несут ответственность именно пять органов чувств и разум.

Мужественность и женственность, продолжает автор «Энциклопедии Абхидхармы», не тождественны психической способности осязания, которая господствует лишь в сфере получения тактильных данных. Индрия осязания связана с кожными покровами и слизистыми поверхностями, и в этом отношении гениталии тоже относятся к сфере господства

осязания — получения тактильных ощущений. Однако, поскольку именно гениталии — основа первичного анатомического полового различения индивидов, они получают наименование женской и мужской индрий. Но область господства мужественности и женственности — вторичные и третичные половые признаки, т. е. физиологические различия между полами и различия в мужском и женском поведении.

Жизнеспособность, пять органов чувств (зрение, слух, обоняние, вкус и осязание) и пять психических способностей (вера, энергия, памятование, йогическое сосредоточение и различающее постижение) рассматриваются Васубандху в плане их соответствия каноническому определению понятия «Я» — «то, что осуществляет высшее господство».

Жизнеспособность обнаруживает свое высшее господство в том, что существование людей и прочих типов живых существ (богов-небожителей, животных, голодных духов и обитателей адов) обладает определенной продолжительностью.

Пять органов чувств безраздельно господствуют в сансаре, свидетельствуя о включенности индивида в круговорот рождений (форма рождения, карма и аффекты).

Пять психических способностей доминируют в отношении очищения, ибо область их высшего господства — Благородный путь прекращения страдания.

Таким образом, делает вывод Васубандху, все вышеуказанные психические способности являются именно индриями, а не чем-то иным, так как все они обладают собственными областями высшего господства.

Аналогично устанавливается и соответствие трех чистых психических способностей определению понятия *индрия*. Общая область доминирования спо-

собностей «познания еще не познанного», «глубинного знания» и «совершенного знания» — это этапы продвижения «из сансары в Нирвану», т. е. буддийские религиозные практики. Три названные психические способности именуются чистыми, потому что они в принципе не подвержены притоку аффектов (*анасрава*).

Ранние абхидхармистские теоретики, в частности Дхармашри, связывали чистые индрии с четвертой Благородной Истиной — Истиной пути. Дхармашри определял область их высшего господства как совокупность практик пути видения Истин, пути йогического сосредоточения на «увиденном» и пути, на котором «нечему более обучаться» (Ahr., p. 147).

Более подробно Васубандху говорит об областях господства способностей познания еще не познанного, глубинного знания и совершенного знания. Так, способность познавать еще не познанное доминирует в практике устранения грубых аффектов посредством видения Истин. Эта практика формирует установку сознания на полный разрыв с ценностями сансары и отвержение страдания, неизбежного в круговороте рождений.

Речь идет о такой переориентации сознания, которая сходна с благой установкой «обычного человека», принявшего Учение Будды, но и отлична от нее. Именно в практике видения Истин преданный Дхарме «обычный человек» познает то, что до сих пор оставалось непознанным, и осуществляет интуитивное постижение реальности. Пройдя путем этой сверхмирской (т. е. чуждой сансаре) практики, он перестает быть «обычным человеком» и становится Благородным.

Однако уничтожение аффектов (*клешапарихана*) предполагает не только избавление от их грубых раз-

новидностей, обусловленных незнанием истинной природы реальности, но и от аффективных предрасположенностей. Скрытые, но прочно въевшиеся в сознание, они продолжают удерживать его в сансаре до тех пор, покуда не будут устранены. Путь сверхмирского йогического сосредоточения на «увиденном» дает возможность нейтрализовать эти латентные аффективные предрасположенности и обрести глубинное знание реальности как чистую психическую способность.

Способность совершенного знания доминирует в тех состояниях блаженства и радости, которые возникают у подвижника, достигшего прижизненной Нирваны, когда в этом рождении он обрел архатство. Избавившись от всех аффектов и навсегда заблокировав карму, совершенный йогин живет в «видимом мире», т. е. среди людей, как в счастливой обители чистоты, практикуя путь необучающегося, т. е. архата. Эта практика обеспечена чистой психической способностью совершенного знания.

• Роль психических способностей в отвержении сансары

Теории психических способностей разрабатывались не только в постканонической Абхидхарме, но и в небуддийских религиозно-философских учениях. Так, каждая из брахманистских школ, развивавшая идею тождества Атмана и Брахмана, располагала своим собственным списком индрий.

Как свидетельствует текст «Энциклопедии Абхидхармы», ученики Васубандху стремились всесторонне понять логическое обоснование канонического перечня психических способностей. С этой целью

они спрашивали учителя, не являются ли индриями также неведение, речь, руки, ноги, анус и гениталии, без которых невозможны акты говорения, держания, хождения, испражнения и сексуального наслаждения.

Этот вопрос возникал вовсе не от недомыслия учеников. Неведение (*авидья*) в канонических сутрах определялось как основная причина развертывания двенадцатичленной последовательности закона взаимозависимого возникновения, непрерывно продвигающая поток сознания от одного рождения к другому. (Этот закон, называемый *пратитья-самутпада*, подробно рассмотрен Васубандху в «Учении о мире» — третьем разделе «Энциклопедии Абхидхармы».)

Если предположить, что неведение есть индрия, господствующая в области взаимозависимого возникновения, то оно должно присутствовать в списке психических способностей. Но Бхагаван Будда, автор этого списка, отнюдь не считал неведение способностью человеческой психики. Как раз наоборот — он включил неведение в перечень аффектов, препятствующих ясному осознанию реальности.

Что же касается речи, рук, ног, ануса и гениталий, то брахманистские мыслители — последователи классической Санкхьи — относили их к «органам деятельности» и называли *кармендриями* — факторами, доминирующими в области соответствующих действий. Абхидхармисты считали это ошибкой.

Обоснованием того, как указывает Васубандху, что следует считать психическими способностями, служит перечень функций, которые могут выполняться индриями. Индрии могут выступать опорой сознания, признаком его различения по половой принадлежности, обеспечивать сохранение и

самотождественность потока сознания, способствовать его аффективному загрязнению, подготавливать его к очищению и быть путем очищения.

Опора сознания — это «корневая реальная сущность» (*муласаттвадравья*), психические способности познания внешнего мира: зрение, слух, обоняние, вкус, осязание и разум.

Различение сознания по половому признаку осуществляется благодаря женской и мужской индриям.

Сохранение и самотождественность потока сознания поддерживаются индрией жизнеспособности.

Загрязнение свидетельствует о факте включенности сознания в сансару посредством чувствований — приятных, неприятных и нейтральных.

Подготовка к очищению производится пятью индриями (верой, энергией, памятованием, йогическим сосредоточением и различающим постижением).

Само очищение становится возможным с помощью трех чистых индрий: познания еще не познанного, глубинного и совершенного знания.

Суммируя сказанное, Васубандху дает определение индрий в аспекте религиозного подвижничества. Это сумма факторов, осуществляющих «высшее господство» во всей области практик, ведущих в Нирвану. А из этого следует, что неведение, речь, руки, ноги, анус и гениталии не имеют никакого отношения к этим факторам и соответственно нет резона причислять их к психическим способностям.

Данный тезис весьма важен для понимания взгляда теоретиков Абхидхармы на человеческие возможности в перспективе достижения высшей цели религиозной жизни. Вступить на стезю подвижничества могут лишь люди, обладающие полноценными способностями чувственного познания, адекватным разумом, отчетливо осознающие себя мужчинами или

женщинами (но не евнухи, импотенты и гомосексуалисты), жизнеспособные, осознающие свою вовлеченность в сансару и готовые очистить свое сознание, чтобы навсегда разорвать оковы страдания.

Замечания относительно непригодности для буддийского религиозного подвижничества евнухов, импотентов и людей с сексуальной инверсией необходимо интерпретировать не только с точки зрения теории психических способностей, но и в историко-культурном контексте.

Среди религиозных аскетов древности и раннего средневековья было немало тех, кто предавался крайним формам *тапаса* — аккумулирования «внутреннего жара». Ими практиковались такие процедуры, как подвешивание вниз головой над пригашенным дымящимся костром из коровьего помета, продолжительное стояние на одной ноге, держание поднятой вверх руки до тех пор, покуда не атрофируются ее мышцы, а отросшие ногти не обовьются вокруг кисти, и т. д. Несмотря на внешнюю иррациональность подобных практик, среди аскетов-небуддистов они считались эффективными способами накопления энергии, необходимой для сжигания влечения к мирскому, уничтожения аффектов.

Особое место среди практик тапаса занимали те, целью которых выступало подавление страсти (*рага*). Для ее достижения иные аскеты стремились привести половой член в недееспособное состояние. Они подвешивали на свои гениталии тяжелые металлические гири или растягивали ткани полового члена, наматывая его на столб.

Бхагаван Будда и верные последователи Дхармы отвергали подобную бессмысленную практику, ибо не гениталии, а жажда чувственных наслаждений привязывает сознание к сансаре.

Отвергали они и практику гомосексуальных контактов между учителем и учениками, имевших место в малочисленных аскетических сообществах. Отнюдь не враждебность или нетерпимость к гомосексуалистам побуждала их к этому. Гомосексуальная ориентация рассматривалась в буддийской традиции не как грех или особая разновидность разврата, а как врожденное свойство индивида. Последователи Бхагавана Будды лишь подчеркивали, что аскеты, отказавшиеся от гетеросексуальных контактов, но практикующие гомосексуальное сожительство, тем самым вовсе не противостоят страсти, не искореняя ее. Такая практика нелепа и контрпродуктивна. Не потрафление чьим-либо гомосексуальным аппетитам, а твердая решимость отсечь аффект чувственного влечения соответствует задаче освобождения сознания.

Канонический список психических способностей рассматривался абхидхармистами также с точки зрения вовлеченности в сансару и отвержения сансары. Согласно ей, зрение, слух, обоняние, вкус, осязание, разум, женственность, мужественность, жизнеспособность, удовольствие, страдание, удовлетворенность, неудовлетворенность и безразличие являются четырнадцатью опорами вовлеченности (*правритти*) в сансару — в «возникновение» (т. е. обретение рождения), «сохранение» и «наслаждение». Остальные психические способности, перечисленные в каноническом списке, выступают опорами отвержения (*нивритти*) круговорота рождений.

Необходимо отметить, что термин *правритти* в буддийских текстах используется как синоним сансары, а *нивритти* — как синоним подвижничества.

Иные из учителей полагали, что опора вовлеченности в сансару — шесть органов чувств, включая манас, а индрии женственности и мужественности

ответственны за факт вовлечения в круговорот рождений.

Такая точка зрения становится понятной при обращении к третьему разделу «Энциклопедии Абхидхармы» («Учение о мире»), где излагается миф о деградации человеческого тела, происшедшей в начале великой кальпы, приведшей к появлению индрий женственности и мужественности.

В далеком прошлом, когда вселенная возрождалась после очередного циклического разрушения, люди во всем походили на существ мира форм — их тела были легки, наполнены светом, не имели потребности в «грубой пище» и питались лишь радостью. Но однажды вкусив сладостный сок земли, люди прониклись алчностью к наслаждению вкусом. С этого момента они начали деградировать. Появление индрий женственности и мужественности соответствует той стадии великой кальпы, когда человеческие индивиды полностью утрачивают сходство с небожителями мира форм, пристрастившись к потреблению «грубой пищи» — дикорастущего риса. И сок земли, и земляной пирог — вкусную корочку, покрывавшую почву, — к тому времени они уже съели. По необходимости у людей возникли органы пищеварения и выделения отбросов, а вместе с ними различающиеся по своему виду гениталии. И тогда изначально присущая людям радость при встрече друг с другом ошибочно связалась в их сознании с неодинаковым видом гениталий. И они, как об этом говорит Васубандху, становятся жертвой ошибочных представлений, вызывающих половое влечение (АК II, III. 98, с. 287).

Для человеческих существ такая ошибка явилась началом их «одержимости злым духом желания», и колесо времени окончательно развернулось

в направлении упадка человеческой расы. Таким образом, индрии женственности и мужественности послужили стимулом вовлечения человеческого сознания в сансару.

Жизнеспособность осуществляет «высшее господство» в сохранении опоры вовлеченности в круговорот рождений. Непрерывность функционирования пяти органов чувств и разума обеспечивается только индрией жизнеспособности.

Наслаждение в мире страдания становится возможным благодаря высшему господству удовольствия, страдания, удовлетворенности, неудовлетворенности и безразличия.

Что же представляет собой вовлеченность в сансару? Согласно комментарию Яшомитры, рождение индивида (*утпатти*), поддержание жизни (*стхити*) и чувственный опыт (*упабхога*) в своей совокупности составляют цель человеческого существования (*пуруша-артха*) в сансаре (SAKV, p. 98). Именно четырнадцать вышеназванных индрий выступают необходимым условием вовлеченности в круговорот рождений.

Аналогично этому рассматриваются психические способности, господствующие в практиках отвержения сансары, — вера, энергия, памятование, йогическое сосредоточение, различающее постижение, познание еще не познанного, глубинное и совершенное знание.

Опора отвержения — пять индрий начиная с веры. Но необходимое условие их функционирования в качестве опоры — это высшее господство индрии познания еще не познанного. Именно она является условием превращения этих психических способностей в опору подвижничества, а глубинное знание ответственно за «сохранение опоры отвержения».

Практика отвержения, приводя йогина к освобождению от аффектов и кармы, к архатству, дарует ему высшее блаженство — счастливое пребывание в этой жизни. Но такое блаженство радикально отличается от наслаждения как чувственного опыта. Оно возникает в практике архатства — в йогическом сосредоточении, поддерживаемом психической способностью совершенного знания.

Речь не является психической способностью, подчеркивает Васубандху, поскольку по своей природе она есть навык, развиваемый в процессе воспитания ребенка. Кроме того, акт говорения и речь тождественны, а значит, в этом процессе нет различий между высшим господством и областью, в которой оно развертывается.

Подобно тому как руки и ноги функционально тождественны держанию и хождению, они есть действенная причина держания и хождения. Это так же очевидно, как и то, что тело змеи является причиной ее способности ползать.

Анус также не индрия. Очищение кишечника осуществляется благодаря действию великого первоэлемента — ветра (воздуха), а не благодаря высшему господству анального сфинктера.

Гениталии не относятся к индриям, так как сексуальное наслаждение обеспечивается психическими способностями женственности и мужественности, область высшего господства которых — вся совокупность половых признаков индивида (анатомических, физиологических и характерологических).

Итог анализа канонического списка психических способностей состоял, во-первых, в теоретическом осмыслении роли индрий и в существовании «обычного человека», вовлеченного в сансару, и в практиках религиозного подвижничества, а во-вторых, в де-

монстрации непосредственной связи психических способностей с загрязнением и очищением сознания. Как показал этот анализ, индрии отличны от всего того, что в человеческом организме выступает причиной своего собственного действия, подобно горлу при глотании, зубам при жевании и пр.

Индрия страдания определяется Васубандху как неприятное телесное чувствование, причиняющее вред. Тем самым он указывает, что воздействие страдания всегда отрицательно, а соответственно сансара не может быть приемлемой.

Индрия удовольствия характеризуется противоположным образом — это приятное телесное чувствование, приносящее пользу, а потому благотворное. Оно же, будучи не телесным, а ментальным, т. е. явлением сознания, есть индрия удовлетворенности.

Говоря о психической способности удовольствия, Васубандху вносит важное уточнение: в состоянии йогического сосредоточения, соответствующего третьей дхьяне, актуализируется специфическое ментальное удовольствие. Чтобы понять суть этого уточнения, необходимо вплотную приблизиться к вопросам буддийской йоги.

Термин *дхьяна*, произошедший от санскритского глагольного корня *дхьяи* — «познавать непосредственно и безошибочно», служит общим наименованием состояний йогического сосредоточения, соответствующих ступеням существования сознания в мире форм. Практикуя такое сосредоточение, йогин моделирует в своей психике каждую из четырех ступеней, «посещает» мир форм. В этих состояниях по мере восхождения все более резко сужаются возможности развертывания аффектов, исчезают условия для их проявления.

Пребывающее в дхьянах сознание избавляется от аффективных препятствий, но, возвращаясь в обычное, рассеянное состояние, оно остается подверженным риску повторного возникновения подобных загрязнений. Только благодаря познанию всеобщих свойств причинно обусловленного развертывания психики, раскрытых Бхагаваном Буддой в четырех Благородных Истинах, этот риск может быть окончательно устранен.

Йогины, последователи брахманистских учений, практикуя созерцание, освобождали свое сознание от аффективных загрязнений. Но поскольку они верили в реальное существование субстанциального «Я», это освобождение с буддийской точки зрения не могло быть полным. Брахманистские йогины в своей практике оставались связанными с сансарой именно в силу своей безосновательной фанатичной веры в реальность «Я» — веры в атман, тождественный Брахману.

В буддийской йоге, таким образом, важнейшее место принадлежало практике видения Благородных Истин, искореняющей эту аффективную веру. Но чтобы прийти к Нирване, необходимо было полностью очистить сознание с помощью сосредоточения на «увиденном», и для этой цели служили дхьяны.

Удовольствие и удовлетворенность, актуализирующиеся в йогическом созерцании, удерживали сознание в этих благотворных состояниях. Так, в первой и второй дхьянах психическая способность удовольствия выражалась именно в приятном телесном чувствовании — снятии напряжения, глубоком и весьма комфортном расслаблении (*прашрабдхи*). А индрия удовлетворенности — в ментальном, «ибо радость есть прежде всего чувство восторга, полной удовлетворенности» (АК I, II. 7, с. 435).

Но в третьей дхьяне происходит полное отключение пяти разновидностей чувственного сознания — зрительного, слухового, обонятельного, вкусового и осязательного. В этом измененном состоянии сознания отсутствуют какие-либо телесные ощущения. Нет в нем и радости, восторга. Соответственно, то ощущение удовольствия, которое испытывает йогин, пребывая в третьей дхьяне, имеет ментальную природу. Таким образом, в чувственном мире, в первой и второй дхьянах, психическая способность удовольствия имеет телесную природу, а в третьей дхьяне — ментальную.

Индрия неудовлетворенности осуществляет высшее господство в области возникновения неприятного ментального чувствования.

Нейтральное чувствование — ни приятное, ни неприятное — не связано ни с удовольствием, ни со страданием. Оно опосредовано и ментальным, и телесным аспектами, хотя речь идет только об одной индрии — безразличии, или невозмутимости.

Почему же в этой связи говорится только об одной индрии? Почему область телесного не отделяется от области ментального? Это обусловлено тем важным обстоятельством, что ментальные чувствования приятного и неприятного происходят из факта концептуализации — образования понятий, содержащих ценностную окраску («дорогой», «ненавистный» и пр.).

Телесные же чувствования возникают помимо концептуализации, исключительно под воздействием чувственно воспринимаемых объектов. Даже архаты — те, кто уничтожил аффекты, — испытывают телесные чувствования удовольствия и страдания, хотя их сознание не конструирует оценочных понятий.

Невозмутимость как специфическое чувствование возникает вне связи с ментальным конструированием. Оно спонтанно и имеет ментально-телесный характер, лишенный оценочного аспекта. Именно поэтому абхидхармисты утверждали, что равновесное чувствование (*упекша*), или невозмутимость как самоощущение, контролируется лишь одной психической способностью — индрией невозмутимости (или безразличием).

Полезность приятного телесного чувствования отлична от полезности приятного ментального чувствования. Аналогично рассматривалась и вредоносность неприятных чувствований — телесных и ментальных. Но такое различение, утверждали абхидхармисты, неприложимо к чувствованию невозмутимости, а следовательно, у индрии безразличия невозможно выявить ментальный и телесный модусы.

Психические способности, выступая опорой религиозного подвижничества, поддерживали практику йогина на каждом из трех путей избавления от аффектов — на «пути знания», т. е. видения Благородных Истин (*даршана-марга*); на «пути созерцания», т. е. йогического сосредоточения (*бхавана-марга*); на «пути необучающегося» (*ашайкша*), т. е. на пути архатства.

Девять индрий: манас, удовольствие, удовлетворенность, невозмутимость, вера, энергия, памятование, йогическое сосредоточение и различающее постижение — в постканонической Абхидхарме классифицировались в зависимости от различения этих трех путей.

Такая классификация позволяла понять внутреннюю природу трех чистых психических способностей (познания еще не познанного, глубинного знания и совершенного знания), доминирующих в подвижнических практиках.

Путь знания — путь видения Благородных Истин (*даршана-марга*) — является областью господства чистой психической способности познания еще не познанного. Ее действие находит свое выражение в неуклонной решимости йогина познать то, что он еще не познал, — всеобщие свойства Истин. Опираясь на эту индрию, подвижник практикует *абхисамаю* — интуитивное постижение реальности на пути видения.

Путь созерцания — путь сверхмирского йогического сосредоточения (*бхавана-марга*) — связан с обретением чистой способности глубинного знания. Действие этой индрии направлено на устранение остаточных следов аффектов. На пути сверхмирского созерцания, говорит Васубандху, «нет ничего, что не было бы не познано прежде, но [адепт] познает все это снова и снова» (АК I, II. 9, с. 436). Имеются в виду дхармы, входящие в индивидуальный поток (*сантану*).

Путь необучения — практика архата, т. е. «того, кто более не нуждается в религиозном обучении» (*ашайкша*). На нем происходит обретение совершенного знания — абсолютное постижение познанного. Когда господствует индрия совершенного знания, тогда имеет место полное освобождение от притока каких-либо аффектов (*асрава*), включая их скрытые следы. Но подвижник не всегда может практиковать такое созерцание, если слабы его психические способности.

Яшомитра говорит о трех путях следующим образом. В зависимости от того, о котором из них идет речь, девять индрий образуют соответствующую чистую (*анасрава*) психическую способность: познания еще не познанного, глубинного знания или совершенного знания. Но поскольку три вида чувствований (удовольствие, удовлетворенность

и невозмутимость) никогда не возникают одновременно, каждая из трех чистых индрий актуально включает не девять, а соответственно только семь психических способностей (SAKV, p. 101).

Попытаемся ответить на вопрос, что же представляет собой обретение (*prapti*) чистых индрий.

Обретение в данном случае — это перегруппировка единичных индрий (из набора девяти вышеназванных) и образование устойчивых соединений по типу пучка. Так, познание еще не познанного как комплекс индрий включает в себя удовольствие, веру, энергию, памятование, йогическое сосредоточение и различающее постижение. Глубинное знание — удовлетворенность, веру и пр. Совершенное знание — невозмутимость, веру и пр.

Все двадцать две индрии в буддийской психологической теории рассматривались и с точки зрения фундаментального деления причинно обусловленных дхарм на те, которые сопровождаются «притоком аффектов», и те, которые «без притока аффектов».

В канонических источниках чистые индрии устойчиво определяются как незагрязненные. Эпитет «загрязненные» является метафорическим обозначением притока аффектов. Незагрязненные психические способности ориентируют сознание подвижника на выход из сансары, достигаемый сверхмирскими методами. Такая ориентация исключает возможность непроизвольного воспроизведения того типа сознания, который полностью обусловлен аффектами, укоренен в сансаре, загрязнен. Именно поэтому очень важной оказывается степень развития чистых психических способностей.

К индриям с притоком аффектов принадлежат прежде всего те, которые соотносятся с группой ма-

терии (*рупа-скандха*). Это зрение, слух, обоняние, вкус, осязание, женственность и мужественность. Поясним это на простом примере. Когда некто видит своего недруга, немедленно актуализируются такие аффекты, как отвращение, злоба и т. п., хотя бы этот недруг и не проявлял каких-либо агрессивных намерений. Или же другое: услышав звуки песни, посвященной неразделенной любви, человек может погрузиться в переживание страдания, связанное с воспоминаниями о соответствующих эпизодах собственной жизни. Сюда же относятся и некоторые не соотнесенные с группой материи психические способности — жизнеспособность, страдание и неудовлетворенность. Так, индрия жизнеспособности всегда открыта притоку алчности и вражде. Если возникает даже тень угрозы для жизни, человек готов превысить уровень необходимой обороны, покалечить и даже убить живое существо, реально или мнимо для него опасное. Именно эта индрия, будучи загрязненной, актуализируется при бессмысленном истреблении бродячих животных, змей и т. п., как если бы убийство могло служить залогом здоровья и долголетия. Аналогичным образом следует понимать и приток аффектов к индриям страдания и неудовлетворенности.

Девять психических способностей — манас, удовольствие, удовлетворенность, невозмутимость и пять других из двадцатидвухчленного списка начиная с веры — могут быть как с притоком аффектов, так и без него.

Однако, как отмечает Васубандху, некоторые учителя полагали, что вера, энергия, памятование, йогическое сосредоточение и различающее постижение — всегда без притока аффектов. При этом они ссылались на слова Бхагавана: «Тех, у кого пол-

ностью или частично отсутствуют пять этих индрий, я называю посторонними, обычными людьми» (АК I, II. 9, с. 437).

С данными теоретиками автор «Энциклопедии Абхидхармы» был не согласен. Он возражал им, что Бхагаван говорит о пяти индриях без притока аффектов в связи с Благородными личностями — буддийскими подвижниками. Что же касается «обычных людей», то они бывают двух типов: последователи Дхармы, у которых корни благого (не-алчность, не-вражда и не-невежество как явления сознания) не отсечены, и те, кто стоит вне Дхармы. Последних Бхагаван Будда и назвал «посторонними», теми, кто утратил корни благого.

«Посторонний» привержен ложным воззрениям. Он не верит в существование Сангхи достойных личностей — символического сообщества Будд и архатов. Его жизненный императив выражается в нигилистических суждениях: «Не существует ни достойного поведения, ни недостойного» и «Не существует ни плодов достойных действий, ни плодов действий недостойных» (АК II, III. 79, с. 587).

«Обычный человек» — религиозный нигилист, в повседневной жизни безнравственный циник — никем, кроме «постороннего», быть не может.

• Скажи смерти «нет»

Теория психических способностей в буддийской постканонической традиции была тесно связана с учением о карме. И такая связь на мировоззренческом уровне вполне обоснованна: коль скоро благое или неблагое качество нового рождения обусловлено прошлой деятельностью, то и целый ряд психи-

ческих способностей должен быть не чем иным, как следствием созревания кармы.

В канонических сутрах жизнеспособность трактуется как безусловный результат деятельности в прошлых рождениях. В связи с этим определением Васубандху останавливается на вопросе продолжительности жизни архатов — хранителей буддийской традиции.

Продолжительность жизни подвижников, обладающих этим высшим статусом, находится в их собственной власти, ибо освобождение сознания от аффектов дает архату независимость от смерти.

Но в таком случае каким образом индрия жизнеспособности может быть у архата следствием созревания кармы?

Разъяснение данного вопроса основано на «Джнянапрастхане» — главной шастре из семи трактатов канонической Абхидхармы. Согласно ей, увеличение продолжительности жизни обусловлено «стабилизацией формирующих факторов (*санскар*), ответственных за продление существования». Но весьма интересно, что под санскарами подразумеваются все прошлые причинно обусловленные дхармы, включенные в индивидуальную сантану, т. е. прежние состояния материи, чувствительности, понятий, собственно формирующих факторов и сознания. Любая из них может выступать и выступает в роли санскары — дхармы, которая формирует, т. е. обусловливает, следующее во времени качественно однородное состояние. Исключение составляют только три причинно не обусловленные (абсолютные) дхармы: «пространство сознания», «прекращение посредством знания» и «прекращение за недостаточностью условий».

Таким образом, в «Джнянапрастхане» стабилизация формирующих факторов — это упрочение не-

прерывности дхармического потока (*сантаны*), его продление во времени, расширяющее границы данного существования.

К моменту стабилизации санскар архат, во-первых, должен обрести определенные йогические совершенства — четыре основы сверхнормальных способностей (*риддхи*) и сами эти способности, а также полный контроль над сознанием. Во-вторых, он обязан преподнести дар монашеской общине (*сангхе*), жизненно необходимый для поддержания ее деятельности, т. е. совершить достойное действие. Наконец, в-третьих, ему следует погрузиться в состояние йогического сосредоточения, известное под названием «крайний предел». Оно соответствует четвертой дхьяне и характеризуется высшей степенью концентрации однонаправленного потока сознания.

Четвертая дхьяна, будучи формой подвижнической практики, т. е. действием, с необходимостью порождает благое кармическое следствие — *бхогавипаку*, т. е. созревание опыта, или блаженства. Именно оно и дает архату возможность (при условии словесно выраженного желания) по собственной воле увеличить продолжительность жизни.

Если же архат предпочитает вкушение блаженства, а не увеличение продолжительности жизни, ему надлежит выполнить все три указанных в «Джнянапрастхане» условия. Словесная формула, выражающая его желание, будет другой, ведь архат взыскует блаженства, а не продления жизни.

Что же происходит в йогическом сосредоточении во время достижения архатом крайнего предела? Почему в этом состоянии сознания развертывается процесс, приводящий к бхогавипаке?

Рассматривая данную проблему, Васубандху апеллирует к точке зрения бхаданты — досточтимого Гхо-

шаки, авторитетного мыслителя ранней постканонической Абхидхармы. По его мнению, архат, пребывая в четвертой дхьяне, «актуализирует в своем теле великие первоэлементы мира форм, которые содействуют или препятствуют продолжительности жизни» (АК I, II. 10, с. 439).

Великие первоэлементы — земля, вода, огонь и ветер (воздух) — выступают основой всех проявлений материи и тем самым обусловливают многообразие объектов чувственного мира и мира форм. Четвертая дхьяна — это четвертая ступень существования сознания в мире форм. Пребывая в ней и достигая в своем йогическом сосредоточении крайнего предела, йогин делается способным контролировать великие первоэлементы, входящие в его собственную сантану. Если он выполняет действия, о которых говорится в «Джнянапрастхане», наступает стабилизация санскар и его жизнь продлевается настолько, насколько он сам того желает.

Существует и еще одно объяснение произвольного продления жизни. Благодаря энергии йогического сосредоточения архат блокирует прежний кармический импульс, которым предопределены пределы актуализации великих первоэлементов в его сантане, причем именно тех, которые входят в состав психических способностей. Архат придает им новый импульс, порожденный йогическим сосредоточением.

В этом случае, говорили сторонники данной точки зрения, индрия жизнеспособности, определяющая продолжительность жизни (*аюс*), не является плодом созревания кармы. Во всех прочих случаях она всегда есть плод созревания.

Но ради чего архатам может понадобиться продление срока собственной жизни? Целей может быть только две, утверждает автор «Энциклопедии Абхид-

хармы». Одна из них связана с такой важнейшей буддийской ценностью, как великое сострадание к живым существам. Другая — с необходимостью сохранения и воспроизведения Дхармы в последующих поколениях людей. Если у архата нет достойного ученика, уже обретшего высший подвижнический статус, и в случае кончины наставника может оборваться линия учительской преемственности, ему следует прибегнуть к практике продления жизни. Иначе сангха, лишившись защитника, рискует утратить спасительное Учение — путь к победе над страданием.

Однако такая практика оправдана и дозволительна только при условии, что жизненная энергия архата близка к исчерпанию. Бессмертие как таковое, не мотивированное двумя указанными целями, не имеет никакого смысла, и стремиться к нему нелепо.

Если же тело архата терзают болезни, а его жизнь более не приносит пользы другим и уже духовно созрел достойный преемник, то архату надлежит решительно отказаться от дальнейшего никчемного существования в чувственном мире. Он должен его прекратить, используя тот же метод, но выразив желание закончить свои дни.

Опираясь на канонические источники, Васубандху подчеркивает, что Благородная личность всегда испытывает радость при исчерпании жизни, так как для нее пребывание в чувственном мире подобно болезни.

В связи с проблемой стабилизации и «отбрасывания» санскар Васубандху разъясняет, кто из живых существ, обитающих во вселенной, и где именно способен к такому действию.

Согласно буддийским космологическим представлениям, зафиксированным в канонических текстах, вселенная — это три сферы существования, располагающиеся по вертикали: чувственный мир, мир

форм и мир не-форм. В чувственном мире живые существа обитают на четырех основных континентах: Джамбудвипе (Континента древа Джамбу), Пурвавидехе (Восточной Видехе), Годании (Западной Годании) и Уттаракуру (Северном Куру). В центре этого мира высится гора Меру (или Сумеру), на террасах которой благоденствуют боги чувственного мира. Водная стихия, воздух и земля — местопребывание животных. Под Джамбудвипой, в хтонических глубинах, избывают свою дурную карму *нараки* — обитатели различных (по степени своей мучительности) адов. Кроме того, есть в чувственном мире и голодные духи (*преты*) — ненасытные существа, рожденные под землей и вышедшие на ее поверхность водным путем — по руслу реки, берущей свое начало в недрах земли.

Продолжительность жизни нараков и богов кармически предопределена и соответствует их местопребыванию. Чем ниже расположен ад или чем выше находится божественная сфера, тем медленнее, по сравнению с миром людей, течет там время и дольше длится жизнь обитателей этого местопребывания. Продолжительность жизни голодных духов — пятьсот человеческих лет, а у животных она неодинакова и заранее не ограничена. Что же касается людей, то в различные периоды кальпы продолжительность их жизни колеблется от неисчислимой до десяти лет, уменьшаясь на стадии деградации человеческой природы и вселенной. Карма каждого человека определяет отпущенные ему сроки, тем не менее у «обычных людей» всегда возможна преждевременная кончина.

Из этого следует, что практика стабилизации и отбрасывания санскар доступна только людям. Но Васубандху уточняет, что не всем людям, а лишь населяющим три из четырех основных континентов —

Джамбудвипу, Пурвавидеху и Годанию. На Уттаракуру такая практика не имеет места, ибо там нет последователей Дхармы, нет духовного подвижничества, да и продолжительность жизни у всех северян одинакова и кармически строго предопределена — 1000 лет. Будды не приходят на этот континент, и северяне сами обустраивают свою социальную жизнь, руководствуясь идеей отрицания собственности на имущество и женщин.

Далее Васубандху отмечает, что стабилизация и отбрасывание санскар доступны только архатам, причем достигшим окончательного освобождения и пребывающим в четвертой дхьяне на крайнем пределе йогического сосредоточения. Говоря «архаты», он подразумевает и женщин (*архати*), обретших высший плод религиозных практик.

В буддийских шастрах (в отличие от сутр) среди архатов чрезвычайно редко упоминаются женщины-подвижницы. Но именно в «Энциклопедии Абхидхармы» — величайшей из постканонических шастр — недвусмысленно утверждается принципиальная доступность плода архатства для подвизающихся монахинь. В четвертом разделе трактата («Учение о карме») Васубандху неоднократно уподобляет архати духовной матери. Как кровная родительница является для своих детей благодетельной подательницей драгоценного человеческого рождения, так и архати выступает подательницей духовного рождения блага для «обычных людей» и обучающихся Дхарме. Она проповедует и наставляет, по мере сил вытаскивая живые существа из болота сансары.

Вопрос о стабилизации и отбрасывании санскар ставится Васубандху и применительно к сформулированному в «Джнянапрастхане» тезису о Бхагаване Будде: «Бхагаван, придав стабильность санска-

рам жизнеспособности, отбрасывает санскары, формирующие продолжительность жизни». Актуализируя этот тезис, Васубандху рассматривает, чем же именно отличаются санскары жизнеспособности, т. е. индрия жизнеспособности, от санскар, формирующих продолжительность жизни.

Среди абхидхармистов получили распространение три точки зрения на данную проблему. Первая из них базируется на канонических сутрах. Согласно ей, между санскарами жизнеспособности и санскарами, формирующими продолжительность жизни, разницы нет, ибо жизнеспособность как индрия тождественна в трех мирах самой продолжительности жизни. Согласно второй, между ними существует различие: санскары, формирующие продолжительность жизни, есть плод кармы прошлого рождения, а санскары жизнеспособности — плод кармы настоящего рождения. Сторонники третьей точки зрения также не отождествляли эти два вида санскар: санскары, формирующие продолжительность жизни, обеспечивают однородность индивидуального потока дхарм, а санскары жизнеспособности продлевают жизнь еще на какое-то время.

Почему в канонических сутрах говорится о санскарах, а не об одной санскаре? В потоке дхарм возникает множество последовательных моментальных состояний, причинно обусловливающих каждое следующее однородное состояние. Соответственно этому никакая дхарма не может определить формирование всей моментальной последовательности. Подобный процесс можно наблюдать в льющемся молоке, постном масле или горящем огне.

Другие учителя объясняли употребление термина *санскара* во множественном числе необходимостью исключить мысль о существовании некоей суб-

станции «продолжительность жизни», существование которой якобы растягивается во времени.

Победа Бхагавана Будды над жизнью и смертью находит свое выражение в стабилизации санскар жизнеспособности. В каноническом повествовании говорится, что он продлил свою жизнь, но лишь на три месяца. Это время было необходимо Учителю для его последнего земного деяния — обращения в Дхарму странствующего аскета, искателя духовной истины. Бессмертие не привлекало Бхагавана, ибо его индивидуальный поток дхарм не был побуждаем аффектами. Если бы для продолжения своей миссии ему было необходимо бессмертие, то совершенства, свойственные Учителю, позволили бы ему неограниченно продлить свои дни.

Вайбхашики утверждали, что стабилизация и отбрасывание санскар осуществлялись Бхагаваном в целях победы над Марой — духом зла и Марой — смертью. В канонических сутрах Мара предстает в антропоморфном обличии врага и соблазнителя Будды — Девапутры.

В постканонической традиции антропоморфность Мары была истолкована как метафора. Так, Мара — это аффекты (*клеша-Мара*), которых, как врагов, побеждают архаты. Подвижники уподобляются Будде, раз и навсегда победившему черное зло аффектов под Деревом Просветления.

Мара — это и пять групп причинно обусловленных дхарм (*скандха-Мара*), образующих индивидуальную сантану и ложно отождествляемых невежественными людьми и сторонниками ошибочных учений с атманом, с несуществующим субстанциальным «Я». Именно скандха-Мара побуждает индивида стремиться к продлению этого существования и жаждать нового рождения в сансаре.

Мара — это и смерть (*мритью-Мара*). Будучи компонентом двенадцатичленной формулы взаимозависимого возникновения (*пратитья-самутпада*), смерть выступает необходимым условием нового рождения в сансаре. Но навеки побежденный Бхагаваном мритью-Мара не имеет власти препятствовать цели существования Будды — нести в мир Истинное Учение и тем самым спасать живые существа из болота сансары. Не властен мритью-Мара и над жизнью архатов и архати, отважно оберегающих Дхарму и обеспечивающих преемственность традиции Бхагавана.

Итак, жизнеспособность — всегда результат созревания кармы, но Будда и архаты способны изменить кармический импульс, по необходимости прибегая к практике продления в чувственном мире своего существования ради блага живых существ и сохранения Дхармы. Они также могут добровольно уйти из жизни, практикуя отбрасывание санскар, когда одряхлело тело и закончены духовные свершения. Если у Дхармы есть более молодые, физически крепкие и достойные защитники, старому и больному наставнику незачем быть в тягость сангхе.

• Психические способности в космологическом измерении

Анализ вопроса, какие именно индрии (кроме жизнеспособности) являются результатом созревания кармы, а какие следует определять как не-созревание, был обусловлен фундаментальным разделением всех явлений сознания на благие (*кушала*) и неблагие (*акушала*). Будучи по сути религиозно-ценностным, это разделение помещало указанную

проблему в космологический контекст. Хотя буддийская вселенная на всех своих уровнях, включая вершину существования, характеризовалась страданием как всеобщим свойством причинно обусловленного, в ней обнаруживались более или менее благоприятные сферы, связанные соответственно с благим или неблагим сознанием своих обитателей.

Рассмотрение индрий под углом зрения созревания или не-созревания кармы непосредственно предваряет описание того, какими психическими способностями обладают индивиды, населяющие чувственный мир, мир форм и мир не-форм.

Двенадцать индрий из двадцатидвухчленного канонического перечня, за исключением жизнеспособности, неудовлетворенности и последних восьми, говорит Васубандху, бывают двух видов. Они могут выступать результатом созревания или определяться термином «не-созревание».

Чтобы понять дальнейшее рассуждение автора «Энциклопедии Абхидхармы», необходимо учесть, что психические способности как факторы, доминирующие в индивидуальном потоке психосоматической жизни, рассматривались буддийскими теоретиками двояко. Если психические способности специально развиваются подвижником для обретения более высокого плода религиозной жизни или проникновения в более продвинутое семейство (*готру*), т. е. для повышения своего класса как духовного деятеля, то такие развитые индрии определяются термином «не-созревание». Если же речь шла об индриях, полученных индивидом при рождении, то о них следовало говорить как о результате созревания кармы.

Семь из указанных двенадцати индрий могут быть либо созреванием, либо не-созреванием. Это — зрение, слух, обоняние, вкус, осязание, женствен-

ность и мужественность. Они не являются результатом созревания кармы только в том случае, если йогин специально практикует так называемое накопление (*упачая*), т. е. соблюдает дисциплинарные предписания, направленные на повседневное поддержание подобающей психосоматической формы. Накопление предписывало употребление чистой пищи, регулярные гигиенические процедуры, половое воздержание, должный распорядок сна и бодрствования, обязательную практику йогического сосредоточения. Если же эти предписания йогином не выполнялись, то накопления не происходило и психические способности, не будучи накапливающимися, оставались теми же самыми, которые были получены при рождении.

Например, если женщина-подвижница, пренебрегая должным, питалась сластями и острой пищей, поднесенными ей добросердечными, но невежественными мирянами, заглядывалась на статных и сексуально привлекательных домохозяев, внимала эротическим песнопениям актеров на городской площади, пользовалась благовониями, мечтала почивать на высокой и мягкой постели и не уделяла должного внимания практике йогического сосредоточения, приносящей подлинную радость, удовлетворение и блаженство, то ее зрение, слух, обоняние, вкус, осязание и женственность оставались теми же самыми, которыми она была наделена при рождении.

Манас (т. е. разум), страдание, удовольствие, удовлетворенность и безразличие определяются как не-созревание, когда речь идет об «обычном человеке» — мирском последователе Дхармы, приверженном благому образу жизни, но закабаленном всеми аффектами. У него манас и другие четыре психические способности направлены ко благому, но, поскольку аф-

фекты еще не побеждены, эти индрии являются благими-загрязненными. А поэтому нет оснований утверждать, что его индрии — следствие созревания кармы. «Обычный человек», не являющийся подвижником, но соблюдающий буддийские обеты, не совершенствует свои способности, но и не потрафляет себе.

У других «обычных людей», опьяненных сансарой, разум, страдания, удовольствие, удовлетворенность и безразличие всегда являются только созреванием.

Согласно каноническим источникам, жизнеспособность и прочие индрии, исключая двенадцать, о которых говорилось выше, определяются как не-созревание лишь тогда, когда они благие. Прошлые действия, связанные с индриями удовлетворенности и безразличия, оцениваются соответственно как приносящие удовлетворение, неудовлетворение или сохраняющие равновесное чувствование.

Возникает, однако, вопрос, существует ли логическое обоснование того, что индрия неудовлетворенности может быть не-созреванием.

Поскольку неудовлетворенность — это обеспокоенность чем-либо нежелательным, поясняет Васубандху, она является результатом ментального конструирования, т. е. специфическим свойством проективного воображения. Если бы неудовлетворенность порождала процесс созревания кармы, то у индивидов, горько сожалеющих о содеянных ими смертных грехах, кармический плод преступных действий был бы иным, нежели у сугубых грешников, удовлетворенных сотворенным беззаконием. Но из сутр известно, что кармическое следствие смертных грехов (убийство отца, матери, архата, архати, пролитие крови Татхагаты, ограбление религиозного реликвария (*ступы*), раскол сангхи) и сходных с ними столь

же дерзостных деяний всегда созревает уже в этом рождении грешника. Он рождается в аду — проваливается туда, минуя промежуточное существование, отделяющее настоящую жизнь от будущей.

Кроме того, индрия неудовлетворенности не обнаруживается и у тех, кто освободился от аффектов. А значит, она не есть плод прошлых действий, а является свойством воображения. Совершая под влиянием аффектов поступки, имеющие нежелательные следствия, люди воображают, какие именно гадости могут произойти от этого в будущем, и испытывают неудовлетворенность.

Психологическая теория, будучи неотъемлемой составляющей буддийских представлений о мире (*психокосме*), с необходимостью предполагала анализ способностей, проявляющихся в благих и неблагих (дурных) формах существования. К благим, соответственно обусловленным благой кармой, относятся люди и боги, причем не только боги-небожители чувственного мира, но и те божественные индивиды, которые населяют мир форм и мир не-форм. Среди таких богов обретают рождение (*упапатти*) и йогины, что связано с закономерностями их благой практики.

К неблагоприятным формам существования принадлежат такие обитатели чувственного мира, как животные, голодные духи и нараки — кромешники, страждущие в адских узилищах вследствие дурной кармы. Адское рождение — явление временное, как и все в сансаре. Когда дурное кармическое следствие приходит к своему исчерпанию, нарака умирает и его сознание вступает в благую (человеческую) форму существования. Аналогичное происходит и с животными, и с голодными духами.

Абхидхармисты подробно рассматривали вопрос о том, какими психическими способностями обла-

дают обитатели каждой из трех космических сфер. Классификации относительно созревания благой и неблагой кармы подлежали только те индрии, которые могут быть определены как «созревание», т. е. являются одним из аспектов формирования кармического следствия.

Жизнеспособность, зрение, слух, обоняние, осязание, женственность и мужественность возникают в результате созревания благой кармы у тех, кто рождается в благоприятных формах существования. У индивидов, рожденных в дурных формах существования, такие психические способности являются результатом созревания неблагой кармы.

Например, осязание как результат созревания адской кармы воплощается в чрезмерно обостренной осязательной способности нараков. Их огромные тела, имеющие обширные кожные покровы, словно специально приспособлены для испытания мучений огнем, тлеющими углями, остриями мечей и т. п. А у животных обострено обоняние, развит вкус к потреблению соответствующей пищи. Голодные духи, страдающие от чудовищной ненасытности, жаждут испытать вкус крови и плоти — все прочее для них не имеет вкуса.

Манас в благоприятных рождениях есть также результат созревания благой кармы, а в неблагоприятных — неблагой. Например, у богов чувственного мира нет индрии страдания.

Психические способности удовольствия, удовлетворенности и безразличия (невозмутимости) во всех формах рождения выступают результатом созревания только благой кармы, а страдания — только неблагой.

Если у существ, рожденных в благоприятных формах, обнаруживаются признаки двуполости, это означает, что в составе индивидуальной сантаны имеется

признак андрогинности. Согласно канонической точке зрения, эта дхарма не есть психическая способность, ибо двуполость (гермафродитизм) свидетельствует о врожденной ущербности живого существа, а для подвижничества двуполость вообще противопоказана. Поэтому и дхарма, ответственная за эту ущербность, не может быть не чем иным, как результатом созревания неблагой кармы.

В буддийской психологической теории было принято выявлять и те индрии, которые сопровождают созревание кармического следствия. Васубандху указывает на существование лишь одной такой психической способности — индрии неудовлетворенности. Она актуализируется только в связи с действиями, чреватыми чем-либо нежелательным или неприемлемым. А значит, неудовлетворенность не может быть независимой, нейтральной. Она, будучи связана с созреванием кармического следствия, в то же самое время не участвует в этом процессе, а лишь сопутствует ему.

Неудовлетворенность не может возникать и из состояния йогического сосредоточения, так как любая практика созерцания направлена на достижение благого результата.

Манас, удовольствие, страдание, удовлетворенность, невозмутимость, вера, энергия, памятование, йогическое сосредоточение и различающее постижение являются такими психическими способностями, которые по своей природе могут как сопровождать, так и не сопровождать созревание кармы. Из них манас, удовольствие, удовлетворенность и невозмутимость сопутствуют созреванию в том случае, когда эти индрии неблагие либо благие-загрязненные. Последнее бывает при благой ориентации сознания, закабаленного всеми аффектами.

Если же эти психические способности не подвержены притоку аффектов или кармически нейтральны, то их актуализация не сопутствует созреванию кармического следствия.

Индрия страдания, благая или неблагая, всегда сопровождает созревание благой или неблагой кармы. Но если эта психическая способность нейтральная или неопределенно-незагрязненная, она не сопутствует процессу созревания кармы. Например, архат испытывает страдание, когда его тело изнурено болезнями, причиняющими физические мучения, но при этом процесс созревания кармы отсутствует.

Вера и прочие индрии из приведенного выше перечня могут сопутствовать созреванию, если они не свободны от притока аффектов. Но когда аффекты не возникают, эти индрии не сопровождают процесс. Остальные психические способности рассматриваются как не сопровождающие созревание.

В буддийской психологической теории индрии распределялись и по шкале «благие-неблагие-неопределенные». Безусловно благие — пять психических способностей начиная с веры и три чистые индрии — познание еще не познанного, глубинное знание и совершенное знание. Индрия неудовлетворенности может быть и благой, и неблагой. Манас, удовольствие, страдание, удовлетворенность и невозмутимость бывают трех видов: благие, неблагие и неопределенные.

Восемь психических способностей: жизнеспособность, зрение, слух, обоняние, вкус, осязание, женственность и мужественность — всегда неопределенные.

Как можно судить, данная шкала фиксирует кармическую «валентность» индрий относительно целей религиозной практики.

Психические способности классифицировались и относительно трех миров — чувственного мира, мира форм и мира не-форм. Такая классификация решает двоякую задачу. Во-первых, она характеризует психические способности обитателей этих миров. А во-вторых, функционирование индрий подвижников, практикующих йогическое сосредоточение — четыре дхьяны мира форм и состояние саморастворения сознания (*самапатти*) на различных уровнях мира не-форм.

С чувственным миром, говорит Васубандху, связаны девятнадцать индрий (за исключением трех чистых) из двадцатидвухчленного списка. В мире форм из этого перечня актуализируются все, кроме женственности, мужественности, страдания, неудовлетворенности и трех чистых индрий. В этом мире неактуален сексуальный аспект, и когда в канонических текстах упоминается мужественность в связи с миром форм, ее следует понимать лишь по аналогии с индрией мужественности в чувственном мире.

Страдание как ощущение физического дискомфорта не имеет места в мире форм, поскольку у его обитателей телесная опора сознания проницаема, тонка, а неблагоприятные условия отсутствуют. Не проявляется в мире форм и неудовлетворенность, так как в этой космической сфере течение сознания спокойно и отсутствуют все те объекты, которые могли бы нарушить это спокойствие.

В мире не-форм неактуальны удовольствие, зрение, слух, обоняние и осязание, ибо здесь нет соответствующих им объектов чувственного восприятия и телесных удовольствий. Таким образом, в этой космической сфере действуют только восемь индрий: манас, жизнеспособность, невозмутимость, ве-

ра, энергия, памятование, йогическое сосредоточение и различающее постижение.

Итак, у индивидов в чувственном мире актуализируются девятнадцать факторов доминирования, в мире форм — пятнадцать, в мире не-форм — только восемь. Но ни в одном из этих миров не обнаруживаются индивиды, от природы наделенные чистыми психическими способностями. Эти способности не образуются и в практике мирского йогического сосредоточения — в четырех дхьянах мира форм и на четырех уровнях саморастворения сознания в мире не-форм. Они возникают только в процессе сверхмирского подвижничества.

Яшомитра подчеркивает: «Они [чистые индрии] вообще не входят в сферы существования» (SAKV, p. 109).

Итак, обретение чистых психических способностей достигается только благодаря видению Истин и сверхмирскому созерцанию, т. е. йогическому сосредоточению на «увиденном».

Если бы чистые индрии «входили в сферы существования», то факт рождения в мире форм или в мире не-форм автоматически освобождал бы сознание от аффективных загрязнений. Но этого не происходит, потому что пребывание в круговороте рождений всегда обусловлено аффектами, а мир форм и мир не-форм — часть сансары.

Какие из психических способностей могут быть устранены в практике подвижничества (т. е. лишены притока аффектов) и посредством каких методов? Этих методов два: индрии с притоком аффектов могут быть отброшены посредством видения Благородных Истин и посредством сверхмирского йогического созерцания.

Отбрасывание (*прахана*) означает прекращение процесса «прилипания» аффектов к психическим спо-

собностям. Когда аффективные загрязнения «прилипают», «притекают» к индриям, они тем самым оказывают возмущающее действие на спокойное течение сознания. В шестом разделе «Энциклопедии Абхидхармы» («Учение о пути Благородной личности») Васубандху дает разъяснение первого из этих двух методов: «Путь видения устраняет аффекты всех трех сфер существования, он [этот метод] сразу нейтрализует девять категорий аффектов, которые должны быть преодолены» (Й, ЭА, VI. 1, с. 353). Второй метод — путь сверхмирского йогического созерцания (*бхавана-марга*). В специфически буддийском терминологическом значении *бхавана* — это углубленное созерцание того, что было «увидено».

Индрии без притока аффектов определяются как вообще неустранимые. Это высшие психические способности, обретая которые йогин продвигается к высшей цели религиозной жизни. Если бы их следовало отбросить, какой смысл был бы в их обретении?

Манас, удовольствие, удовлетворенность и невозмутимость рассматриваются как тройственные в отношении «отбрасывания». С притоком аффектов они нейтрализуются и в практике видения Истин, и в практике созерцания. А свободные от притока аффектов, они неустранимы, т. е. не нуждаются в отбрасывании. Неудовлетворенность нейтрализуется посредством обоих методов.

Девять психических способностей: жизнеспособность, зрение, слух, обоняние, вкус, осязание, женственность, мужественность, а также страдание — лишаются притока аффектов с помощью йогического сосредоточения. Пять — вера, энергия, памятование, йогическое созерцание и различение дхарм — очи-

щаются от аффективных загрязнений только благодаря йогическому сосредоточению. Будучи очищенными, они неустранимы.

Три чистые индрии: познание еще не познанного, глубинное знание и совершенное знание — обладают базовым свойством неподверженности притоку аффектов и вследствие этого не нуждаются в нейтрализации. Они неустранимы, ибо, как подчеркивает Васубандху, не имеют недостатков.

Следовательно, устранению подлежат только те психические способности, высшее господство которых загрязнено притоком аффектов.

Анализ возникновения индрий как следствия созревания кармы в буддийской психологической теории проводился применительно ко всем живым существам, обитающим во вселенной.

В чувственном мире, где господствует влечение к материальным объектам, живые существа, согласно буддийским представлениям, могут принадлежать либо к классу богов-небожителей, либо к классу нараков (обитателей адов), либо к классам людей, животных и голодных духов. Боги, нараки и голодные духи относятся к саморождающимся — они приходят в мир не из материнского лона. Например, как говорит Васубандху в «Учении о мире» (третьем разделе своего трактата), нараки появляются в адах взрослыми и в одежде, падая туда вниз головой. Люди и животные имеют различные типы рождения: из яйца, из материнского лона, из испарений. (Черви, насекомые и слизни, полагали абхидхармисты, порождены процессом «выпотевания» великих элементов.)

Рожденные из яйца, лона и испарений при появлении на свет обладают только двумя психическими способностями, выступающими следствием со-

зревания кармы: жизнеспособностью и осязанием. В момент зачатия и рождения обе они уже затронуты аффектами.

Те, кто рождается самопроизвольно, классифицируются в зависимости от наличия или отсутствия у них половых признаков. Если эти существа не имеют половых признаков (как это поначалу было у людей первой кальпы), то в момент их прихода в мир у них в результате созревания кармы обнаруживаются только шесть психических способностей: зрение, слух, обоняние, вкус, осязание и жизнеспособность.

Если же саморождающиеся имеют гениталии, но при этом отмечены только одним половым признаком, отличающим мужчин от женщин, то такие существа в момент своего появления в мире имеют семь психических способностей, обусловленных созреванием кармы. Если же в дурных формах рождения у живых существ присутствует признак андрогинности, то они обладают восемью кармически обусловленными индриями.

У богов мира форм как следствие созревания кармы первоначально появляются только шесть психических способностей, как и у саморождающихся существ чувственного мира, не имеющих половых признаков.

Индивиды мира не-форм в результате созревания кармы наделены только одной индрией — жизнеспособностью.

Васубандху анализирует разрушение психических способностей в момент смерти обитателей каждого из трех миров. Когда умирает индивид мира не-форм, у него разрушаются индрии жизнеспособности, разума и невозмутимости, при жизни определявшие стабильное течение сознания. В мире форм

в момент смерти разрушаются эти же три индрии, а также зрение, слух, обоняние, вкус и осязание. Васубандху подчеркивает, что саморождающиеся, появляясь на свет со всей совокупностью индрий, утрачивают ее в момент смерти.

Когда в чувственном мире к своей кончине приходит двуполое существо, у него разрушаются вышеназванные восемь индрий и еще две — женская и мужская, т.е. десять индрий. Однополые утрачивают девять индрий: те же самые восемь и единый половой признак, а бесполые — только восемь.

Так при одномоментной кончине происходит разрушение психических способностей. Но каков этот процесс при постепенном умирании у существ чувственного мира? Абхидхармисты выделяли три типа сознания-в-смерти: загрязненное (подверженное притоку аффектов), кармически не определенное и благое. При загрязненном или кармически неопределенном сознании у умирающего постепенно разрушаются четыре индрии: осязание, жизнеспособность, манас и невозмутимость, причем утрата всех этих психических способностей происходит не по отдельности, а в комплексе.

При благом сознании совокупность разрушающихся индрий объединяет в себе, наряду с названными, еще пять: веру, энергию, памятование, йогическое сосредоточение и различающее постижение. Этот комплекс характерен для обитателей всех космических сфер при благом сознании-в-смерти.

Итак, вайбхашики полагали, что в мире не-форм смерть ведет к разрушению восьми индрий: жизнеспособности, манаса, невозмутимости и еще пяти начиная с веры. В мире форм разрушаются тринадцать индрий: жизнеспособность, манас, невозмути-

мость, зрение, слух, обоняние, вкус, осязание и еще пять начиная с веры. Набор этих психических способностей, утверждали они, определяется благим типом сознания-в-смерти.

• Проявление психических способностей на различных этапах подвижничества

Буддийское подвижничество на каждом своем этапе вело к актуализации именно тех психических способностей, которые ответственны за достижение конкретных результатов (плодов) — вступление в поток, возвращение еще один раз, невозвращение, архатство. Способ теоретического рассмотрения этого процесса состоял в первоначальном анализе так называемых предельных плодов — первого и последнего, т. е. вступления в поток и архатства. Именно они определяют собой специфически буддийскую парадигму религиозной жизни, задают ее диапазон и направленность.

Йогин, вступая в поток, обретает плод видения Благородных Истин — освобождение от девяти категорий аффектов, устраняемых в этой практике. По достижении такого результата подвижник, в соответствии с канонической традицией, наделялся определением «тот, кому предстоит родиться максимум семь раз».

Кроме предельных плодов, было принято выделять и два «промежуточных» — возвращение еще один раз и невозвращение.

Тот, кто вернется еще один раз (*сакридагамин*), — это подвижник, достигший в практике йогического сосредоточения на «увиденном» ослабления трех корней неблагого: алчности, вражды и невеже-

ства (аффективного упорства в заблуждениях). От этих былых аффектов в его сознании остались лишь скрытые следы, и йогину для их окончательной нейтрализации необходимо только одно новое рождение.

Невозвращающийся (*анагамин*) — это весьма и весьма продвинутый йогин, устранивший все аффекты чувственного мира. Ему более незачем рождаться в этой космической сфере, его туда уже ничто не влечет.

Вступление в поток становится возможным благодаря девяти психическим способностям — вере, энергии, памятованию, йогическому сосредоточению, различающему постижению, познанию еще не познанного, глубинному знанию, а также разуму и невозмутимости. Эти индрии действуют при обретении йогином первого предельного плода — именно опираясь на них, подвижник осуществляет практику видения Истин.

Второй предельный плод — архатство — достигается также посредством девяти индрий, но в несколько ином составе. Это вера, энергия, памятование, йогическое сосредоточение, различающее постижение, глубинное знание, совершенное знание, а также манас и какая-либо одна из трех индрий — удовольствие, удовлетворенность или невозмутимость.

Подвижник становится обладателем обоих предельных плодов исключительно благодаря чистым индриям. Так, способность познавать еще не познанное позволяет ему обрести «беспрепятственный путь» (*анантарья-марга*) — практиковать сосредоточение сознания, уничтожающее аффективные препятствия. А способность совершенного знания позволяет реализовать «путь освобождения» (*вимукти-марга*) — сосредоточение сознания, упрочи-

вающее и стабилизирующее успехи беспрепятственного пути. В этом состоянии йогин исследует свою психику посредством различения дхарм. Архат видит реальность как она есть, т. е. различает дхармы в собственном индивидуальном потоке. Благодаря этому уничтоженные аффекты окончательно теряют свою почву и впредь их возникновение становится невозможным.

Способность познавать еще не познанное позволяет йогину достигать разъединения с неблагими дхармами, т. е. исключать из индивидуального потока дхармы, по своей природе являющиеся аффектами. Благодаря этому актуализируется абсолютная, причинно не обусловленная (*асанскрита*) дхарма «прекращение посредством знания». Способность совершенного знания придает этому состоянию необходимую устойчивость.

Рассмотрев первый и завершающий (предельный) плоды религиозной жизни в аспекте методов их достижения и соответствующих психических способностей, Васубандху аналогичным образом анализирует и промежуточные плоды подвижничества — возвращение еще один раз и невозвращение.

Плод «возвращение еще один раз» может быть обретен не только йогинами, вступившими в поток, но и теми подвижниками, которые практикуют так называемое мирское созерцание, не будучи обладателями первого предельного плода. В канонических источниках подвижники, с помощью мирского созерцания уничтожившие бóльшую часть аффектов чувственного мира, называются «теми, кто отбросил многие страсти».

Яшомитра уточняет, что «отбросивший многие страсти» — это йогин, который, будучи «обычным человеком», практикующим мирское йогическое со-

средоточение, освободился от первых шести категорий аффектов, присущих чувственному миру, и приступил к видению Истин.

Мирской путь (*лаукика-марга*) — это практика четырех фундаментальных дхьян и четырех уровней саморастворения сознания, не обусловленная предшествующим обретением дхармического знания всеобщих свойств реальности.

Но почему же помимо познания Истин могут быть уничтожены и многие аффекты? Это происходит благодаря актуализации психических способностей, характерных для пребывания сознания в дхьянах и состояниях саморастворения. Именно такие индрии обеспечивают остроту различающего постижения дхарм — радикального способа устранения аффектов.

Пребывание сознания в первой и второй дхьянах контролируется индрией удовлетворенности — она поддерживает йогическое сосредоточение, не позволяя сознанию рассеяться, выпасть из созерцания. В третьей дхьяне возникает удовольствие (блаженство), а в четвертой — невозмутимость. Каждая из этих способностей стабилизирует сосредоточение сознания, создавая комфорт, привлекательность созерцательного состояния. Удовлетворенность и блаженство, будучи приятными чувствованиями, тем самым «привязывают» сознание к соответствующим дхьянам. А невозмутимость, будучи ощущением равновесности, гармонии, обеспечивает сознанию притягательность свободы. При этом способность различающего постижения дхарм, включенных в (сантану) обостряется.

Кроме того, в дхьянах и состояниях саморастворения сознания прекращается развертывание целого ряда аффектов, проявляющихся только в обыч-

ном, т. е. рассеянном, состоянии сознания. В канонических источниках это называется «прекращением за недостаточностью условий».

«Прекращение» (*ниродха*) — это абсолютная, причинно не обусловленная (*асанскрита*) дхарма, присутствующая в индивидуальной психике, но не обнаруживающая себя без приложения специальных усилий. Состояние йогического сосредоточения не выступает ее причиной — оно лишь раскрывает сознанию факт наличия этой дхармы. Дхьяны — это инструментальные, так сказать технические, состояния, обнаруживающие прекращение. Дхарма прекращения всегда есть в индивидуальной сантане, но рассеянное сознание, загрязненное аффектами, об этом не знает. Практика дхьян, являясь причиной разъединения с аффектами, уничтожает условия такого незнания. Таким образом, в практиках уничтожения аффектов обналичиваются два прекращения — «прекращение посредством знания» и «прекращение за недостаточностью условий».

В обычном (рассеянном) состоянии сознания аффекты «притекают», «прилипают» к нему, а в состоянии йогического сосредоточения такое «притекание» (приток аффектов), «прилипание» становится невозможным.

Однако мирской путь, не основанный на знании всеобщих свойств реальности, не позволяет, во-первых, уничтожить все без исключения категории аффектов. В частности, с помощью этого метода нельзя уничтожить привязанность к «вершине существования» (*бхавагра*) — высшему состоянию йогического сосредоточения мира не-форм. Во-вторых, пребывая на мирском пути, йогин не может сделаться обладателем высших — сверхмирских (благородных) — дхарм, превращающих его из обычного человека

в обучающегося Дхарме, Благородную личность. А помимо обладания сверхмирскими дхармами невозможно предотвратить повторное возникновение уничтоженных аффектов, и они имеют перспективу проявиться вновь.

Причинно обусловленные (*санскрита*) дхармы, прошлые, настоящие и будущие, в канонических сутрах определяются метафорой «мир» (*лока*). Соответственно метод уничтожения аффектов, не опирающийся на результаты «пути знания» — видения Истин, получил в буддийской традиции название «мирской» (*лаукика*). Он не приводит к обналичиванию прекращения посредством знания, ограничиваясь прекращением за недостаточностью условий.

Обретение плода «возвращение еще один раз», происходящее на мирском пути, опирается на семь психических способностей: веру, энергию, памятование, йогическое сосредоточение, различающее постижение, манас и невозмутимость. Из этого перечня очевидно, что речь идет о практике четвертой дхьяны, в которой актуализируется именно индрия невозмутимости.

Возвращение еще один раз, достигаемое с помощью сверхмирского пути (*локоттара-марга*), происходит после вступления в поток, когда йогин уже уничтожил посредством практики видения Истин наиболее грубые, взрывные аффекты и часть аффектов, средних по своей интенсивности. Практика видения Истин избавляет сознание от таких аффективных загрязнений благодаря получению дхармического знания о всеобщих свойствах причинно обусловленного. В данной практике обналичивается прекращение посредством знания. Эта абсолютная дхарма обнаруживается сознанием, становится ему известной в силу разъединения с теми аффек-

тами, которые могут быть устранены только посредством пути знания.

Поскольку Благородные Истины не имеют ничего общего с сансарой, с миром, их видение определяется как сверхмирское. Постепенный путь — практика йогического сосредоточения, начинающаяся сразу по завершении пути видения Истин, — также относится к сверхмирскому методу избавления от аффектов. Это и понятно, ведь сознание непосредственно входит в состояние йогического сосредоточения на «увиденном».

Сказанное проясняет, почему сверхмирское обретение плода «возвращение еще один раз» опирается на восемь психических способностей: веру, энергию, памятование, йогическое сосредоточение, различающее постижение, манас, невозмутимость и совершенное знание.

Йогины, практикующие мирской путь и уничтожившие в этой практике бóльшую часть аффектов чувственного мира, становятся обладателями плода «возвращение еще один раз», не будучи вступившими в поток. А поэтому в практике достижения промежуточного результата, каковым является «возвращение еще один раз», у этих подвижников актуализируются те же самые девять индрий, которые служат опорой при обретении плода вступления в поток.

Плод «невозвращение» рассматривается по аналогии с предыдущим изложением. В практике мирского пути йогического созерцания актуализируются семь индрий, а при сверхмирском йогическом сосредоточении — восемь. Если обладателем плода «невозвращение» становится тот, кто «отбросил многие страсти» еще в статусе «обычного человека», у него актуализируются девять индрий. Особенность практики такого йогина состоит в том, что психическая способность невозмутимости может быть заменена

удовольствием или удовлетворением — в зависимости от того, какая ступень существования сознания является опорой созерцания. Обретение промежуточного плода невозвращения происходит и посредством пути освобождения, и посредством беспрепятственного пути.

При использовании сверхмирского метода невозвращающийся вступает в архатство благодаря возникновению еще одной, девятой, индрии — чистой способности совершенного знания. Но в канонических источниках говорится об одиннадцати, а не о девяти психических способностях, которые необходимы для вступления в этот высший статус. Противоречия здесь нет, поясняет Васубандху, ибо архатство достигается благодаря вере, энергии, памятованию, йогическому сосредоточению, различающему постижению, глубинному знанию, совершенному знанию, а также манасу и какой-либо одной из трех индрий — невозмутимости, удовольствию (блаженству) или удовлетворенности.

Таким образом, в общем виде обретение архатства, при учете данного обстоятельства, связывается с одиннадцатью индриями. А применительно к практике конкретного подвижника должно говорить только о девяти, поскольку из трех индрий, перечисленных последними, всегда актуальна только одна.

Известно, что путь необучающегося (практика архатства) может быть ситуативно утрачен. Такое случается, когда подвижник, войдя в высший статус, все же оказывается не способным практиковать архатство и выпадает из него. Восстановление в статусе архата требовало от йогина повторной практики дхьян, опирающейся на удовольствие (блаженство), или удовлетворенность, или невозмутимость. И такая возможность также учитывается в тезисе об

одиннадцати индриях, актуализирующихся на пути к архатству. Этот тезис необходимо правильно понимать, ведь удовольствие, удовлетворение и невозмутимость никогда не проявляются одновременно ни в обычных состояниях сознания, ни в дхьянах.

Что же касается плода «невозвращение», то анагамин («тот, кто не возвращается»), пребывающий в четвертой, третьей или во второй дхьяне, при утрате любого из этих состояний не лишается статуса невозвращающегося, так как сохраняет отрешенность от чувственного мира. Если же анагамин выпадает из сосредоточения первой дхьяны, он теряет плод «невозвращения» и не может обрести его снова. Для возобновления статуса анагамина ему необходимо практиковать йогическое сосредоточение, опирающееся на индрию удовольствия, а это возможно только в третьей дхьяне.

Отбросивший многие страсти, становясь анагамином, оказывается принципиально не подверженным риску утраты своего статуса. Это объясняется особенностью обретения таким йогином плода «невозвращение», состоящей в практиковании двух путей — мирского и сверхмирского. Мирской путь принес отбросившему многие страсти разъединение с неблагими дхармами, а сверхмирской придал этому состоянию должную устойчивость, окончательно стабилизировав его.

• Формирование индивидуального набора психических способностей

Разнообразие индивидов, обитающих в буддийской вселенной, в трактатах постканонической Абхидхармы характеризуется с точки зрения тех набо-

ров индрий, которыми с необходимостью обладают индивиды не только чувственного мира, но и на различных уровнях существования сознания в мире форм и мире не-форм. Выявление закономерностей формирования индивидуального набора психических способностей в различных космических сферах имело прямое отношение к подвижническим практикам, поскольку религиозный подвиг не укладывался в пределы одной жизни.

Если «обычный человек» приходит к новому рождению в той же самой космической сфере, которую он созерцал накануне смерти, или в той, которая соответствует созреванию кармического следствия, то на четвертой ступени существования мира форм и на уровнях мира не-форм это новое рождение не сопровождается актуализацией индрии блаженства.

Не возникает у «обычного человека» и индрии удовлетворенности, если его новое рождение имеет место в четвертой или третьей дхьяне или на уровнях мира не-форм.

Если рождение происходит в мире форм и мире не-форм, то рожденный не обладает индрией страдания. Отбросивший многие страсти не обладает индрией неудовлетворенности.

Тот, у кого «отсечены корни благого», т. е. в силу ложных взглядов и полной безнравственности отсутствуют даже слабые следы таких явлений сознания, как не-алчность, не-вражда, не-невежество, не способен актуализировать энергию, памятование, йогическое сосредоточение и различающее постижение.

Относительно актуализации чистых индрий Васубандху отмечает, что «обычный человек» и тот, кто обрел плод «вступление в поток», не обладают способностью познания еще не познанного.

«Обычный человек» не имеет этой индрии ввиду того, что не практикует интуитивного постижения Благородных Истин — не познает еще не познанного, а вступивший в поток это уже познал.

Способностью совершенного знания не обладают «обычные люди» и архаты (необучающиеся): у первых вообще отсутствуют чистые индрии, включая индрию совершенного знания, а вторым эта индрия уже не нужна, ибо ими все познано. «Обычный человек» и обучающийся Дхарме, практикующий видение, не обладают способностью глубинного знания, ибо эта индрия формируется только в практике сверхмирского йогического созерцания.

Васубандху говорит о восьми типах существ, различающихся между собой по набору психических способностей. Закономерность комплектации индивидуального «пучка» индрий обусловливается той из них, которая в нем господствует.

Индрия наслаждения обусловливается формированием четырехчленного набора: наслаждения, невозмутимости, жизнеспособности и манаса.

Индрия осязания обусловливается формированием также четырехчленного набора: осязания, невозмутимости, жизнеспособности и манаса.

Индрии зрения, слуха, вкуса и обоняния порознь выступают необходимыми условиями образования пятичленных наборов: зрения (либо слуха, либо вкуса, либо обоняния), невозмутимости, жизнеспособности, манаса и осязания. Такими наборами характеризуются существа, обладающие телесностью и способные к контактному чувственному восприятию.

Индрия страдания формирует семичленный набор: жизнеспособность, манас, осязание, удовольствие, удовлетворенность, неудовлетворенность и безразличие (невозмутимость). Однако если речь идет

об отбросившем многие страсти, то из данного набора по определению выпадает индрия неудовлетворенности.

Восьмичленные наборы определяются индриями женственности, мужественности, неудовлетворенности, веры, энергии, памятования, йогического сосредоточения и различающего постижения. Каждая из них выступает необходимым условием для формирования соответствующих восьми наборов. Так, неудовлетворенность, женственность и мужественность порознь образуют наборы психических способностей, включающие в себя еще семь индрий: страдание, удовольствие, удовлетворенность, невозмутимость, осязание, жизнеспособность и манас.

Если присутствует индрия веры, то она с необходимостью выступает условием возникновения такого набора психических способностей, как вера, энергия, памятование, йогическое сосредоточение, различающее постижение, невозмутимость, жизнеспособность и манас.

Но такие же наборы порознь образуют энергия, памятование, йогическое сосредоточение и различающее постижение.

Одиннадцатичленные наборы психических способностей возникают при наличии глубинного, или совершенного, знания. К каждой из этих двух чистых способностей с необходимостью присоединяются еще десять индрий: удовольствие (блаженство), удовлетворенность, невозмутимость, жизнеспособность, манас, вера, энергия, памятование, йогическое сосредоточение и различающее постижение.

Тринадцатичленный набор образует чистая способность познания еще не познанного. В него входят еще двенадцать: манас, жизнеспособность, осязание, удовольствие, страдание, удовлетворенность, неудов-

летворенность, вера, энергия, памятование, йогическое сосредоточение и различающее постижение.

Относительно наборов, образованных каждой из чистых индрий, Яшомитра дает следующие разъяснения. Статус обучающегося (*шайкша*) предполагает обладание способностью глубинного знания. Обучающийся находится в одной из трех сфер существования. Когда он рождается в четвертой дхьяне или в мире не-форм, он с необходимостью наделен индриями удовлетворенности и удовольствия, поскольку при отрешенности от влечений чувственного мира он обретает индрию удовлетворенности, а при отрешенности от второй дхьяны — индрию блаженства (удовольствия). При переходе в следующую сферу существования эти факторы доминирования не утрачиваются (SAKV, p. 120—121).

Способность познавать еще не познанное возникает благодаря практике пути видения Истин. А поскольку эта практика возможна лишь в чувственном мире, то первая чистая индрия возникает только у существ этого мира.

Набор из тринадцати индрий обусловленно актуализируется при обретении психической способности познания еще не познанного. Но это вовсе не означает, что индивид, обладающий таким набором, не имеет иных психических способностей. Кроме двух чистых индрий, он может иметь любые другие из двадцатидвухчленного списка. Смысл состоит в том, что в случае появления у него способности познавать еще не познанное непременно возникнут и те двенадцать индрий, которые связаны с ней (SAKV, p. 121). Таков принцип, положенный в основу рассмотренной типологии.

Кто же является обладателем минимальных наборов психических способностей? «Тот, кто лишен бла-

гого» и «невежественный». Оба они с необходимостью актуализируют по восемь индрий. Тот, кто лишен благого, в канонических источниках характеризуется как человек глубоко безнравственный, стоящий вне Дхармы. Ему всегда свойственна индрия страдания, обусловливающая обязательное присутствие удовольствия, удовлетворенности, неудовлетворенности, невозмутимости (в модусе безразличия), осязания, манаса и жизнеспособности.

«Обычный человек», обретший новое рождение в мире не-форм, — это и есть невежественный. У него, согласно комментарию Яшомитры, отсутствуют способности познания еще не познанного и другие благородные дхармы (SAKV, p. 122). Он обязательно обладает невозмутимостью (безразличием), жизнеспособностью, манасом и пятью безусловно благими индриями начиная с веры, т. е. способностями, определяющими первичную благую установку сознания.

А что же представляет собой максимальный набор психических способностей? Казалось бы, он должен включать в себя все двадцать две индрии из канонического списка. Однако в каждом индивидуальном потоке дхарм они никогда не присутствуют одновременно.

Наибольшее число индрий, говорит Васубандху, присуще индивиду, имеющему признаки обоих полов. Он обладает девятнадцатью психическими способностями. Чистые индрии у подобных индивидов не формируются, поскольку двуполые не могут утвердиться в благом (как, впрочем, и в неблагом).

Благородный — тот, кто обучается Дхарме, но еще не отбросил страсти чувственного мира и обладает, вообще говоря, девятнадцатью индриями. Од-

нако женственность/мужественность — это две индрии, а Благородный — всегда мужчина либо женщина. Поэтому в действительности у него обязательно актуализируются только восемнадцать индрий.

• Познающая материя

Различение дхарм как радикальное средство избавления от аффектов требовало досконального знания материальной основы развертывания причинно обусловленного существования. Именно в этой связи Васубандху и анализирует проблему совместного возникновения причинно обусловленных материальных дхарм.

В целом все множество причинно обусловленных дхарм определяется автором «Энциклопедии Абхидхармы» как «созданное совокупностью причин и условий». Это определение подразумевает тот факт, что ни одна из таких дхарм не появляется в индивидуальной сантане только благодаря действию одной причины, так как в сантане все взаимосвязано.

Абхидхармисты, рассматривая причинно обусловленные дхармы, опирались на их каноническую классификацию по пяти группам (*панча-скандха*). Материальные дхармы относились в данной классификации к группе материи (*рупа-скандха*). Анализируя их, Васубандху излагает одно из наиболее интересных атомистических учений, когда-либо созданных в мировой философской мысли, — учение о познающей материи. Особенно детально оно было разработано сторонниками школы Вайбхашика.

Согласно воззрениям вайбхашиков, атом (*параману*) — это мельчайшая материальная частица, обладающая свойством сопротивления. Она не может

быть разделена на более мелкие элементы ни под воздействием другой материи (например, разрезана), ни в процессе мыслительного анализа. Такая предельно малая частица является совокупностью единичных субстанций, т. е. представляет собой неделимую корпускулу.

В состав корпускул может входить различное количество единичных субстанций. В чувственном мире, говорит Васубандху, существует именно такой составной атом, удерживающий в себе не менее восьми единичных субстанций. Минимальная корпускула образована четырьмя великими элементами (земля, вода, огонь и ветер) и четырьмя производными видами материи (цвет-форма, запах, вкус и осязаемое). В ней никогда не присутствует звук (слышимое) и ни одна из индрий.

Производные формы материи возникают в зависимости от четырех великих элементов.

Если корпускула включает в себя индрию осязания, то она именуется «обладающей способностью осязания». Такая корпускула имеет не восемь, а девять компонентов (девятая — это способность осязания). Индрии зрения, слуха, обоняния и вкуса порознь присоединяются к этим девяти компонентам, в результате чего образуются десятикомпонентные корпускулы (атомы) чувственного мира.

Важно отметить то существеннейшее обстоятельство, что способность чувственного восприятия, согласно абхидхармистской атомистической концепции, присуща материи на атомарном уровне. Подобный взгляд характерен не только для буддийского умозрения. Такая авторитетная брахманистская школа, как Ньяя-Вайшешика, известная в качестве бескомпромиссного оппонента школ постканонической Абхидхармы, в вопросе о природе чувствен-

ного познания придерживалась сходной идеи. Индрии пяти органов чувств, как полагали последователи Ньяя-Вайшешики, — это форма существования материи, причем способности чувственного познания проявляются именно в атомах. Аналогичную концепцию развивала и другая брахманистская школа — объединенная Санкхья-йога.

Последняя разновидность атомов-корпускул, которые анализирует Васубандху, — «возникающие вместе со звуком». Если звук в акте возникновения присоединяется к четырем «великим элементам» и четырем видам производной материи, то образуется девятикомпонентный атом. Если звук присоединяется к указанным восьми и способности осязания, то появляется атом десятикомпонентный. Если же он присоединяется к восьми материальным составляющим, способности осязания и какой-либо из других индрий чувственного познания, то появляется одиннадцатикомпонентный атом.

Говоря об этой закономерности, абхидхармистские мыслители объясняли ее тем, что звук, произведенный великими элементами, неотделим от органов чувств. Так, звук, который производит рука (например, щелчок пальцами), при своем возникновении зависим от четырех великих элементов, четырех форм производной материи, осязательной способности и, наконец, самого себя. Если же звук производится языком, то ко всему вышеперечисленному прибавляется еще и способность вкуса, поскольку эта индрия в своем атомарном виде, как утверждали абхидхармисты, локализована на поверхности языка.

Но в каком смысле, спрашивали ученые, в канонических сутрах говорится об участии в этом процессе великих элементов, присвоенных сознанием в качестве опоры организма?

Великие элементы, входя в состав атомов, выступают опорой, субстратом телесного существования, а сознание с ним тесно взаимосвязано: «польза или вред, приносимые одному, передаются другому». Граница присвоенного сознанием в человеческом организме — это корни волос и ногти. (Говоря современным языком, она совпадает с периферией нервной системы: то, что не включает в себя нервных окончаний, например волосы, не относится к присвоенному.)

А почему при нераздельности в составе атома великих элементов возникают такие свойства материи, как твердое, жидкое, теплое, движущееся? Великие элементы — земля, вода, огонь и ветер — обладают функциями соответственно поддержания, притяжения, изменения и распространения. В различных атомах-корпускулах степень выраженности каждой из этих функций различна, что обусловливает возникновение названных свойств. Таким образом, великие элементы функционально выступают фундаментом вторичных свойств материи. А последние, в свою очередь, позволяют в каждом конкретном случае прийти к заключению о способе функционирования великих элементов в атоме корпускул.

В мире форм, где отсутствуют запах и вкус, атомы-корпускулы образованы шестью, семью и восемью единичными субстанциями.

Когда в трактатах постканонической Абхидхармы речь идет о субстанции в собственном смысле слова, подразумевается сущность как самотождественная качественная определенность, т. е. сущность, совпадающая со своим признаком (*свалакшана*). Однако, согласно точке зрения вайбхашиков, источник сознания (*аятана*) следует рассматривать как субстанцию, поскольку он существует как реальное тож-

дество общего и единичного. Так общее свойство материи обладать сопротивлением проявляется в любых видах единичного.

• Благие явления сознания

В буддийской психологической теории, служащей обоснованием подвижнических практик, вслед за познающей материей было принято анализировать те явления сознания, которые, будучи благими, с необходимостью культивировались йогинами. Благие явления сознания замещали собой в индивидуальной сантане подвижника греховные, неблагие дхармы, подлежащие искоренению.

Концепция явлений сознания базировалась на исходном принципиальном различении сознания как такового и его конкретного наполнения — дхарм, связанных с сознанием (т. е. явлений сознания).

Сознание определяется в первом разделе «Энциклопедии Абхидхармы» («Учение о классах элементов») как непосредственное моментальное сознавание каждого объекта. Это схватывание объекта в его актуально воспринимаемой данности. (Если подыскать метафору из современной жизни, это подобно схватыванию объекта кинокамерой, фиксирующей на пленку тот или иной момент.)

В классификации по пяти группам причинно обусловленных дхарм вайбхашики определяли группу сознания (*виджняна-скандху*) как результат сознавания каждого объекта в аспекте его целостности. В соответствии с канонической традицией они выделяли шесть модальностей сознания: зрительное, слуховое, вкусовое, обонятельное, осязательное и ментальное, осуществляющее обобщение (концептуали-

зацию) данных, поставляемых предшествующими пятью видами сознания.

Явления сознания (*чайтта* или *чайтасика*) неразрывно связаны с сознанием, ибо они опираются друг на друга, не могут существовать одно без другого. В «Мадхьянтавибхаге», одном из основополагающих трактатов махаянской школы Виджнянавада, указывается, что видение объекта как такового осуществляется сознанием, а видение спецификаций объекта — это область активности явлений сознания.

Все, что возникает в индивидуальном потоке дхарм, т. е. все причинно обусловленные дхармы — материя, сознание, явления сознания или дхармы, не связанные с сознанием, — возникает совместно с четырьмя причинно обусловленными свойствами, характеризующими реальность.

Четыре всеобщих свойства — это возникновение, старение, длительность, непостоянство. Именно они определяют факт причинной обусловленности индивидуального потока дхарм. Абсолютным дхармам, обеспечивающим вступление в Нирвану, эти свойства чужды.

Живые существа отличаются от всего остального во вселенной тем, что им присуще сознание и явления сознания. Последние подразделяются на пять видов: четыре фундаментальных и вторичный.

Фундаментальные явления сознания — те, которые сопровождают каждое моментальное состояние сознания. Они имеют «великую сферу распространения» и в силу этого именуются «фундаментальными». В абхидхармистской психологической теории было принято различать фундаментальные явления сознания, фундаментальные благие, фундаментальные аффекты, фундаментальные неблагие и вторичные (т. е. состояния аффективной одержимости).

Фундаментальные явления сознания сопровождают каждый акт сознания. Фундаментальные благие явления сознания сопровождают каждое благое его состояние. Фундаментальные аффекты — каждое загрязненное. Фундаментальные неблагие — каждое неблагое. Вторичные аффекты — это аффекты малой сферы распространения, и поэтому они определяются как малые фундаментальные аффекты.

Сфера, или ступень, распространения явлений сознания и есть их опора, но нельзя забывать, что опорой явлений сознания всегда выступает сознание как таковое, поскольку помимо сознания нет смысла говорить о его явлениях.

Фундаментальные явления сознания — это дхармы, актуализирующиеся вкупе с сознанием в каждый момент его функционирования. Это десять дхарм: чувствования, мотивация, концептуализация, желание, контакт, мудрость, памятование, внимание, решимость и йогическое сосредоточение. Их определение подробно обсуждается теоретиками постканонической Абхидхармы.

Чувствования (*ведана*) — это переживание опыта в качестве приятного, неприятного или безразличного. В небольшом трактате, представляющем собой своеобразные пролегомены к изучению Абхидхармы, «Панчаскандхапракарана», Васубандху определяет приятное как «то, что хочется испытать снова при его утрате», а безразличное характеризуется отсутствием того и другого желаний.

Мотивация (*четана*) — импульс-побуждение, обусловливающий деятельность сознания. Асанга подчеркивал направляющую роль мотивации — именно она ориентирует сознание в сфере благого, неблагого и нейтрального (L'AS, p. 2). Учитель Стхирамати отмечал, что сознание направлено на свой актуальный

объект именно благодаря мотивации. В первом разделе «Энциклопедии Абхидхармы» Васубандху говорит о внутренней природе мотивации как о кармическом действии.

Концептуализация (*санджня*) — это генерализующее схватывание свойств объекта и формирование познавательных суждений (когниций). Благодаря концептуализации возникает словесно-понятийное различение свойств единичных объектов.

Желание (*чханда*) — жажда деятельности. Асанга добавляет к этому определению, что жажда деятельности возникает в непосредственной связи с желаемым объектом; функция желания — служить базой для последующего приложения энергии (L'AS, p. 6).

Контакт (*спарша*) — тройственное «соприкосновение» любой индрии чувственного познания, объекта и сознания. Контакт как явление сознания — это познавательная определенность испытываемого ощущения (зрительного, слухового и т. д.).

Мудрость (*праджня*) — различающее постижение дхарм, различающая способность, функция которой — устранять сомнения (L'AS, с. 6).

Памятование (*смрити*) — удержание в поле внимания ментального объекта. Памятование о чем-либо рассматривалось как особый род дисциплинирующего сосредоточения сознания. Однако этот важнейший в смысле религиозной практики аспект семантики никоим образом не противоречит тому, что памятование — это и запоминание, обусловливающее сохранение прошлого опыта и формирование актуального содержания сознания (например, размышления о чем-либо). Памятование не позволяет сознанию забыть свой объект и способствует его бережному сохранению. Асанга подчеркивает, что памятование не позволяет уже известному для со-

знания объекту выскользнуть из мыслительного багажа, из поля сознания. Функция памятования состоит в предотвращении рассеяния сознания (L'AS, p. 6).

Внимание (*манасикара*) — это усилие, совершаемое разумом в поле сознания. Оно, как поясняет Яшомитра, всегда предполагает усилие, прилагаемое манасом для удержания ментального объекта в поле сознания (SAKV, p. 128).

Решимость (*адхимокша*) — неуклонное стремление, вовлеченность. Асанга определяет ее как «способность твердо придерживаться избранного объекта в соответствии с осуществленным выбором; ее функция — устранение возможности отказа» (L'AS, p. 6).

Йогическое сосредоточение (*самадхи*) — концентрация сознания; собранность, сфокусированность сознания в одной точке, как говорит Васубандху.

Яшомитра, объясняя слово «точка», подразумевает ментальный объект, и, таким образом, в определении Васубандху речь идет об однообъектности сосредоточенного сознания (SAKV, p. 128).

Васубандху подчеркивает необходимость чрезвычайной тонкости понимания при различении (на рациональном уровне) явлений сознания и сознания как такового, поскольку они взаимосвязаны — опираются друг на друга.

Сфера (ступень) распространения фундаментальных благих явлений сознания — благое состояние сознания. К ним относятся десять дхарм: вера, прилежание, гибкость, невозмутимость, скромность, приличие, два корня благого, ненасилие и энергия.

Вера (*шраддха*) — это, по Васубандху, «спокойная ясность сознания». Асанга разъясняет, что вера — глубокая убежденность, ясность и стремление к тому, что существует реально, обладает безуслов-

ной ценностью и потенциально достижимо, а ее функция — обеспечение прочной основы для постоянного религиозного устремления (L'AS, p. 6). Яшомитра определяет веру как «невозмущаемую ясность сознания». Он подчеркивает, что именно благодаря вере сознание, загрязненное фундаментальными и вторичными аффектами, приверженностью к ложной идее существования субстанциального «Я», подобно воде, в которую опустили драгоценный камень, устраняющий любую муть (SAKV, p. 128).

Васубандху приводит и иную трактовку. Это твердая убежденность в Благородных Истинах, в том, что они представляют реальность как она есть, неизвращенно, в непререкаемой ценности Будды, Дхармы и Сангхи, в том, что благие и неблагие действия порождают соответствующие кармические следствия.

Прилежание (*апрамада*) — возделывание благих дхарм, т. е. их обретение и последующее утверждение в практике йогического сосредоточения. Согласно Дхармашри, прилежание есть постоянное усердие при совершении благих деяний и отсутствие какого бы то ни было небрежения (Ahr., p. 15). Асанга подчеркивает, что возделывание благих дхарм осуществляется при опоре на три корня благого (не-алчность, не-вражду, не-невежество) и защите сознания от дхарм с притоком аффектов; функция прилежания — в достижении полноты и реализации всех мирских и сверхмирских духовных благ (L'AS, p. 6).

Гибкость или расслабление (*прашрабдхи*) как явление сознания — постоянная готовность к действию. Учитель Стхирамати говорил о ней как о способности сознания и тела действовать, средстве, предотвращающем зажатость, снимающем напряжение. Гибкость обеспечивает работоспособность сознания и выражается в легкости и подъеме, необхо-

димых для естественного взаимодействия сознания со своими объектами.

Телесную гибкость следует понимать как определенное телесное ощущение, вызываемое радостью. Поскольку под воздействием гибкости изменяется все основание деятельности сознания, становится понятным, почему она служит средством устранения аффективных препятствий.

Таким образом, гибкость, расслабление как явление сознания характеризуется глубинным снятием ментального и физического напряжения.

Васубандху разъясняет, что гибкость благоприятствует факторам Просветления даже в том случае, если речь идет о физической, телесной гибкости. Учение о факторах Просветления (*бодхъянга*) связано с четвертой Благородной Истиной — Истиной пути, ибо Просветление — это пробуждение от тяжелого сна аффективной нестабильности сознания, полное проникновение в суть Благородных Истин и вступление в Нирвану. Факторы Просветления включают в себя семь явлений сознания — дхармы, способствующие его достижению. Это памятование, различающее постижение, энергия, внутренний подъем, гибкость (расслабление), йогическое сосредоточение и невозмутимость.

Невозмутимость — это уравновешенность и спонтанность сознания. Согласно Асанге, невозмутимость — отсутствие влечения, враждебности, заблуждения, загрязняющих сознание. Она сопровождается прилежанием в религиозной практике и усердием в йогическом сосредоточении. Невозмутимость противоположна всему, что вызывает аффективную нестабильность сознания. Как явление сознания она есть уравновешенное спокойствие и спонтанность. Функция невозмутимости в практике йогического сосре-

доточения состоит в исключении условий, приводящих к загрязнению сознания (L'AS, p. 6).

Два корня благого — не-алчность и не-вражда.

Ненасилие (*ахимса*) — непричинение вреда, воздержание от насилия. По определению Асанги, ненасилие — это «сострадательная доброта, опосредованная отсутствием враждебности; функция ненасилия — воздержание от жестокости и злобности» (L'AS, p. 6—7).

Энергия (*вирья*) — выносливость, неутомимость сознания, высшая степень ментального усердия. Согласно Яшомитре, энергия — это неутомимость сознания именно в совершении благого, а его неутомимость в неблагих деяниях — это явление умственной лености, а вовсе не энергии (SAKV, p. 130). Асанга определяет энергию как неколебимое ментальное усилие, направленное на все благое, не отвращающееся в своей вовлеченности, неослабевающее, не знающее усталости; функция энергии — в осуществлении полноты и совершенства всего, что ведет ко благу.

• Враги буддийского подвижничества

Концепция явлений сознания отнюдь не ограничивалась областью благого, ибо аффекты, будучи дхармами, связанными с сознанием, также входили в ее предмет. В связи с практическим аспектом обучения Дхарме особую важность обретал анализ тех из них, которые злостно мешали религиозному подвигу. Это шесть дхарм, которые всегда присутствуют в загрязненном состоянии сознания: невежество, нерадивость, лень, неверие, апатия, враждебность.

Васубандху и другие теоретики постканонической Абхидхармы разработали отчетливые определе-

ния каждого из этих неблагих явлений сознания, позволяющие йогинам различать их в процессе исследования собственной сантаны.

Невежество (*моха*) — отсутствие ясности постижения, аффективное упорство в заблуждении. Это и неведение, и незнание, и отсутствие ясности понимания. Согласно Асанге, неведение — отсутствие истинного знания, охватывающее три сферы существования; функция неведения — служить основой для ложного догматизма, сомнений относительно природы реальности (неизвращенно представленной в Благородных Истинах), захлестывающих сознание (L'AS, p. 7). Невежество — основа непрерывного возникновения аффектов.

Нерадивость (*прамада*) — это лень, вялость вкупе с небрежением. Как явление сознания эта дхарма противоположна прилежанию, а потому она препятствует йогическому сосредоточению, направленному на обретение благих дхарм. Согласно Асанге, нерадивость — упрямое следование корням неблагого (алчности, вражде и невежеству), усугубленное леностью и полным отказом от возделывания благого. Это неспособность уберечь сознание от всего того, что не обеспечивает длительную удовлетворенность; функция нерадивости состоит в усилении неблагих состояний сознания и ослаблении благих.

Лень (*каушидья*) — противоположность энергии. Асанга определял ее как полное отсутствие ментального усилия, необходимого для подвижнической практики, осложненное невежеством и умственной неразберихой. Лень — это явление сознания, опора которого — наслаждение сном, лежание и неспособность подняться; функция лени — служить препятствием для какой-либо деятельности, имеющей благие цели.

Неверие (*ашраддхья*) — противоположность веры. Асанга подчеркивает, что неверие — опора лени, полнейшая лишенность стремления к благому, отсутствие убежденности и доверия к словам учителей и наставников (L'AS, p. 9).

Апатия (*стхъяна*) — вялость вкупе с зажатостью, отсутствие телесной и ментальной гибкости, расслабления и живой бдительности сознания. Асанга говорит об апатии как о явлении сознания, препятствующем надлежащему функционированию сознания подвижника. Оно опосредовано безразличием к цели религиозной жизни и методам ее достижения; функция апатии — служить опорой для всех фундаментальных и вторичных аффектов.

Возбужденность (*ауддхатья*) — беспокойство, вызванное страстью или влечением к объектам, приносящим лишь мнимое наслаждение; функция возбужденности — препятствовать практике успокоения сознания, его спокойному течению (L'AS, p. 9).

Васубандху отмечает, что существуют явления сознания, называемые «неопределенными». Их неопределенность состоит в потенциальной возможности выступать как в благом, так и в неблагом или неопределенном качестве. К таким явлениям сознания относятся дхармы «избирательность», «рефлексия», «сожаление», «сновидность» и пр.

Сколько же дхарм — явлений сознания — актуализируется при том или ином состоянии сознания?

Для ответа на данный вопрос Васубандху обращается к канонической классификации сознания, свойственного чувственному миру, со шкалой «благое-неблагое-неопределенное». Согласно ей, сознание чувственного мира бывает пяти видов: благое, неблагое (которое, в свою очередь, подразделяется на неблагое-ограниченное и неблагое, связанное с аффек-

тами), неопределенное (различающееся также по двум видам — неопределенное-загрязненное и неопределенное-незагрязненное). Неблагое-ограниченное — это неблагое сознание, опосредованное неведением. Неведение относится к сфере ментального сознания и устраняется лишь благодаря практике йогического сосредоточения. С неведением, напомним, связаны аффекты, определяемые абхидхармистами как малые фундаментальные, или вторичные.

Неблагое сознание, связанное с аффектами, — то, которое опосредовано страстным влечением и иными фундаментальными аффектами.

Неопределенное состояние сознания не опосредовано выраженной аффективной реакцией. В этом смысле можно говорить, что оно аффективно нейтральное.

Но если неопределенное состояние сознания опосредовано скрытой аффективной предрасположенностью, всегда потенциально чреватой развертыванием аффекта, то такое неопределенное состояние сознания именуется затемненным. Когда же аффективная предрасположенность уничтожена, неопределенное состояние сознания является не затемненным, не загрязненным потенциальным потоком аффектов.

Неопределенное состояние сознания затемняется ложными воззрениями — верой в реальность субстанциального «Я», в вечность «Я» или же, наоборот, в то, что субстанциальное «Я» разрушается вместе со смертью тела. При отсутствии этих ложных воззрений, имеющих аффективную природу, исчезает и почва для затемнения сознания.

Сознание, полностью обусловленное влечением к чувственным объектам, непременно связано с избирательностью и рефлексией как явлениями сознания.

Явления сознания, всегда присутствующие в *благом сознании чувственного мира*, — это двадцать две дхармы (есть и еще одна, которая актуализируется ситуативно). К ним относятся десять фундаментальных явлений сознания, десять фундаментальных благих явлений сознания, избирательность, рефлексия и факультативно проявляющаяся дхарма «сожаление».

Итак, в чувственном мире с благим состоянием сознания связаны двадцать два явления сознания. Это чувствование, мотивация, концептуализация, желание, контакт, различающее постижение, памятование, решимость, йогическое сосредоточение, вера, прилежание, гибкость (расслабление), невозмутимость, скромность, пристойность, два корня благого, ненасилие, энергия, избирательность, рефлексия и сожаление.

Сожаление (*каукритья*) может быть и благим, и неблагим. Как благое оно есть раскаяние по поводу несовершенного блага (упущенной возможности благого поступка) или совершенного зла. Неблагое сожаление — беспокойство и тревога, возникшие после совершения благого поступка (например, некто поднес монаху пищу и сожалеет об этом) или в связи с упущенной возможностью содеять нечто неблагое (мог украсть, а не сделал этого).

При неблагом-загрязненном состоянии сознания актуализируются двадцать дхарм: десять фундаментальных явлений сознания, шесть фундаментальных аффектов (невежество, нерадивость, лень, неверие, апатия и возбужденность), две фундаментальные неблагие дхармы (наглость и бесстыдство), а также избирательность и рефлексия.

Неблагое сознание, отличное от ограниченного, опосредовано ложными воззрениями. Таких воззре-

ний пять: вера в реальность субстанциального «Я», приверженность к безосновательным идеям вечности либо уничтожимости «Я», собственно ложное воззрение (аффективный нигилизм, отвергающий различие между добром и злом, благим и неблагим действием и прокламирующий неверие в реальность кармического следствия), приверженность еретическим (небуддийским) доктринам, или идеям, ведущим к расколу сангхи, и привязанность к ложным (небуддийским) обетам и ритуалам.

Неблагое сознание, связанное с ложными воззрениями, сопровождается теми же двадцатью дхармами — явлениями сознания, что и неблагое-ограниченное.

Однако возникает вопрос, почему речь идет только о двадцати явлениях сознания, если ложные воззрения — это категория, объединяющая пять видов.

Воззрения — это частный случай различающего постижения как фундаментального явления сознания. К воззрениям относятся и так называемые мирские воззрения, свойственные «обычным людям» — тем, кто практикует уничтожение аффектов мирским методом и не осуществил еще практику видения Истин, и воззрения обучающихся Дхарме, и воззрения архатов (тех, кто более не обучается).

Васубандху уделяет внимание разъяснению неблагих состояний сознания, связанных с аффектами. Если неблагое сознание связано с одной из четырех аффективных дхарм, говорит он, — со страстным влечением, ненавистью, самомнением или сомнением, то в таком состоянии сознания присутствуют перечисленные выше двадцать дхарм и тот аффект, который вызывает данное состояние сознания.

То же самое справедливо и применительно к четырем малым фундаментальным аффектам — гневу,

неприязни, лживости и зависти, а также неблагому сожалению.

Таким образом, при неблагом-ограниченном состоянии сознания актуализируются двадцать дхарм. Неблагое состояние сознания, связанное с аффектами, имеет два подвида: связанный с ложными воззрениями, при котором актуализируются также двадцать дхарм, и связанный с другими аффектами, при котором актуализируется двадцать одна дхарма.

При неопределенном сознании, затемненном ложными воззрениями, актуализируются восемнадцать дхарм — явлений сознания: десять фундаментальных явлений сознания, шесть фундаментальных аффектов, избирательность и рефлексия.

Неопределенное-незагрязненное сознание сопровождается только двенадцатью дхармами: десятью фундаментальными явлениями сознания, избирательностью и рефлексией. «Западные» учителя (те, кто проповедовал «западнее Кашмира») считали, однако, что сожаление — нейтральная дхарма и она должна быть включена в данный список.

Известно, что благое, неблагое и неопределенное состояния сознания бывают опосредованы сновидностью (*миддха*), т. е. просоночным состоянием, или сном как общим торможением сознания, иногда настигающим подвижника во время практики йогического сосредоточения. В этом случае в каждый из перечней явлений сознания, сопровождающих соответственно благое, неблагое и неопределенное состояния, следует включить и эту дхарму.

На этом завершается рассмотрение неизменной взаимосвязи дхарм — явлений сознания с состояниями сознания, присущими чувственному миру.

На различных ступенях йогического сосредоточения происходит процесс отключения ряда явлений сознания. Так, в первой дхьяне отсутствуют сожаление и сновидность, если эти дхармы неблагие. Кроме того, здесь нет ненависти, гнева и других аффектов, но могут иметь место хитрость, самодовольство, обман, которые в своем распространении ограничены неведением. Здесь нет бесстыдства и наглости. Все остальные явления сознания в первой дхьяне те же, что и в чувственном мире.

В промежуточной дхьяне отсутствуют явления сознания, исключенные в предыдущей, но, кроме того, еще и избирательность. Во второй и последующих дхьянах отсутствуют все явления сознания, исключенные до этого, а также рефлексия, хитрость и обман.

Большое внимание в традиции постканонической Абхидхармы уделялось определению двух «черных» дхарм, проявляющихся в загрязненном сознании с особой силой, — бесстыдству и наглости.

Бесстыдство (*ахрикъя*), согласно традиционной трактовке вайбхашиками, — это неуважение, отсутствие скромности и почтительности по отношению к достойным личностям — учителю, наставнику и др.

Асанга предлагает иное определение: «Что такое бесстыдство? Это отсутствие стыда перед собой по поводу того, что достойно осуждения. Оно [бесстыдство] связано с алчностью, враждой, невежеством. Его функция — быть опорой для всех фундаментальных и малых аффектов» (L'AS, p. 9). Иными словами, бесстыдство — это, попросту говоря, нравственное помешательство, жизнь при отсутствии страха оскандалиться, без уважения к добродетелям как таковым и к тем, кто ими обладает.

Бесстыдство является дхармой, противоположной скромности. Согласно толкованию Яшомитры, это такое явление сознания, которое ответственно за попустительство дурным помыслам, неосмотрительность и проявление агрессии.

Наглость (*атрапа*) — принципиальная неспособность «видеть страх» (Васубандху), т. е. вообразить всю сумму нежелательных последствий действий, заслуживающих осуждения. Абхидхармисты проводили тонкое аналитическое различие между бесстыдством и наглостью.

Бесстыдство — это неприятие нравственной нормы, а наглость — неприятие ее социальной значимости.

Другие учителя, отмечает Васубандху, несколько иначе анализировали присутствие в индивидуальной сантане дхарм бесстыдства и наглости. Если некто не испытывает стыда перед самим собой за совершенные греховные действия, то, говорили они, в его индивидуальном потоке имеет место дхарма «бесстыдство». А если он, творя безнравственные деяния, не ведает стыда перед людьми, то в его индивидуальном потоке присутствует наглость.

Наглость и бесстыдство в традиции постканонической Абхидхармы расценивались как сугубые враги подвижничества, ибо они до крайней степени усиливали корни неблагого — алчность, вражду и невежество.

Анализ неблагих явлений сознания, препятствующих подвижничеству, Васубандху завершает рассмотрением самомнения (*мана*) и самодовольства (*мада*). Первое из них — это умственное самоупоение, опирающееся на веру в реальность субстанциального «Я» и обусловленное представлением о личной исключительности. Ничего иного, кроме не-

почтительности и страдания, самомнение не порождает. Второе опирается на страстную привязанность индивида к собственным свойствам и влечет за собой неизбежное самоистощение сознания.

• Любовь, почитание, избирательность и рефлексия

Среди явлений сознания, возникающих одновременно с ним, абхидхармисты выделяли любовь и почитание как чрезвычайно важные для развития индивидуальности подвижника.

Любовь (*према*), питаемая йогином к учителям, наставникам, светочам буддийских добродетелей – достойным монахам, говорит Васубандху, по своей природе есть вера, ибо такая любовь не загрязнена притоком аффектов. Если же речь идет о страстном влечении или о привязанности к родным и близким, то такая любовь, загрязненная аффектами, не тождественна вере.

Но, подчеркивает автор «Энциклопедии Абхидхармы», не следует полагать, что вера всегда сопровождается любовью. Так, вера в первую и вторую Благородные Истины не есть любовь, поскольку невозможно любить страдание и сансару.

И вера, и любовь актуализируются лишь по отношению к третьей и четвертой Благородным Истинам – к прекращению страдания и Пути.

Все прочие явления сознания и дхармы, не связанные с сознанием, не есть ни любовь, ни вера.

Иными словами, любовь в буддийской психологической теории – это явление сознания, свободное от притока аффектов. Любовь как реальная сущность есть фундаментальная благая дхарма «вера».

Согласно Асанге, вера — это глубокая убежденность, ясность сознания и стремление к тому, что реально. Она обладает безусловной ценностью; функция веры — служить опорой для неослабевающего интереса (L'AS, p. 6). Вера, будучи фундаментальным благим состоянием сознания, есть убежденность в принципиальной возможности победы над страданием — в возможности Просветления.

Почитание и любовь различаются по объекту проявления. Любовь, актуализирующаяся по отношению к «обычным людям», загрязнена притоком аффектов. Объекты такой любви-привязанности — сын, жена, соученик, сосед по монашеской келье и т. п. Такая любовь не сопровождается почитанием.

Почитание вне любви имеет своим объектом *чужих наставников.*

И *любовь, и почитание* актуализируются по отношению к собственному наставнику. Другие объекты не связаны ни с любовью, ни с почитанием.

Наряду с вышеизложенным Васубандху приводит и *иное определение веры и любви: вера есть* возвышенное почитание добродетелей, а любовь — это привязанность к добродетелям и добродетельным людям, предшествующая возникновению веры.

Почитание, согласно Васубандху, — чувство пристойности, скромность, порождающая почтительное отношение ко всем достойным почитания.

Любовь и почитание присущи чувственному миру и миру форм. В мире не-форм любовь и почитание по отношению к учителям и наставникам не актуализируются, но как фундаментальные благие явления сознания присутствуют вера и скромность.

Васубандху говорит и о таких важных для йогического сосредоточения явлениях сознания, как избирательность и рефлексия. Избирательность — это

так называемое грубое свойство сознания, поскольку избирательность обеспечивает первичную направленность сознания на объект, выхватывание объекта из всего остального. Рефлексия — тонкость сознания, ибо благодаря ей осуществляется ментальное оперирование объектом, его содержательными характеристиками.

Вайбхашики полагали, что избирательность и рефлексия не проявляются одновременно, хотя связаны с каждым состоянием сознания. Сознание и явления сознания называются грубыми и соответственно слабыми, подчеркивали они, когда дхарма «избирательность» актуализируется в каждый момент развертывания сознания и активно функционирует. Тонкими и соответственно сильными и сознание, и явления сознания бывают тогда, когда они связаны с актуализацией дхармы «рефлексия» и ее активностью.

Применительно к практике йогического сосредоточения Васубандху говорит об актуализации в первой дхьяне (когда она не подвержена притоку аффектов) пяти дхарм: избирательности, рефлексии, радости, блаженства и сосредоточения сознания в одной точке.

Рассмотрение явлений сознания завершается сопоставительным анализом понятий «сознание», «разум» и «восприятие».

Васубандху указывает на то, что сознание (*читта*), манас и восприятие (*виджняна*, т. е. различающее знание и только в этом смысле восприятие) обозначают одно и то же. Они имеют один и тот же объект. Яшомитра поясняет: «...то, что есть сознание, есть то же самое, что и разум, и то же самое, что и восприятие» (SAKV, p. 140).

Но в таком случае возникает естественный вопрос, зачем нужны три различных термина для обо-

значения того, что в реальности есть нечто единое. Эти обозначения указывают на три различные функции этого единого. Сознание обозначает аккумулирующую, накапливающую ментальную функцию, отвечающую за благую либо неблагую направленность деятельности, а соответственно и кармы.

Разум — инструмент познания, так как любая из шести разновидностей актуального восприятия, становясь прошлым опытом, ответственна за генерализацию данных органов чувств и координацию когнитивных структур.

Восприятие — «то, что различает». Во-первых, виджняна, поясняет Яшомитра, — это распознавание ментального объекта как того, что представлено сознанию посредством различающей деятельности манаса, который обобщает чувственные данные и конструирует объект в его целостности. Во-вторых, виджняна — это шесть видов различающего знания: зрительное, слуховое, обонятельное, вкусовое, осязательное и обобщающее (концептуализирующее).

Другая точка зрения на проблему указывает на наполненность сознания такими дхармами, которые, если можно так выразиться, заряжены благой и неблагой валентностью, кармически определенны. Сознание есть разум, поскольку оно выступает в функции опоры своих последующих состояний. А поскольку сознание, в свою очередь, опирается на органы чувств (в их познавательной активности) и чувственные данные, оно есть восприятие, т. е. различающее знание.

Аналогичным способом Васубандху анализирует сознание и явления сознания. Эти термины также обозначают одно и то же. Во-первых, у сознания и явлений сознания одна и та же опора — органы чувств и манас в их функциональной активности, т. е. шесть внутренних источников сознания.

Во-вторых, и сознание, и явления сознания — одно и то же «по причине присутствия объекта», т. е. семи классов сознания (зрительного, слухового, вкусового, обонятельного, осязательного, интеллектуального, различающего знания и манаса).

В-третьих, сознание и явления сознания обладают оформленным содержанием. Внешний объект, будучи воспринят или находясь в акте восприятия, распознается в аспекте цвета-формы как желтое либо синее и т. п., в аспекте чувствительности как приятный, неприятный или нейтральный, в аспекте понятий как концептуализация сущностных свойств и т. д. Яшомитра поясняет, что сознание схватывает объект в его общей форме как воспринимаемое нечто, а явления сознания схватывают тот же самый объект в его особенностях — как то, что может быть испытано как приятное и т. д., как то, что может быть проанализировано и т. д. (SAKV, p. 142).

В-четвертых, сознание и явления сознания тождественны во времени и конкретной сущности. В каждый момент актуализируется только одно состояние сознания и опосредующие его явления сознания. «Реальная сущность» — это соответствующая дхарма, т. е. элемент психической жизни ее потока, который ответствен за схватывание адекватного ему фрагмента реальности. Таким образом, в один момент времени актуализируется только одна (а не две и более) дхарма сознания, только одна дхарма чувствительности, только одна дхарма концептуализации и т. д. Любое состояние сознания комбинируется с моментальными единичными явлениями сознания.

Глава 2

«Все возникает в силу причин и условий»

• Дхармы, не связанные с сознанием

Одна из наиболее важных проблем буддийской психологической теории состояла в объяснении феномена уничтожения аффектов, имевшего место в подвижнических практиках. Суть этого феномена заключалась в изъятии аффектов из набора, образующего сантану — индивидуальный поток психосоматической жизни. Но каков механизм этого процесса?

На этот вопрос была призвана ответить концепция «дхарм, не связанных с сознанием» (*читта-висампраюкта*). К классу таких дхарм были отнесены те элементы сантаны, которые, не будучи материальными, не есть явления сознания. Это прежде всего *санскары* — факторы, формирующие индивидуальный поток, и «вся совокупность имен и прочего» (Васубандху), т.е. лингвистический фактор. В связи с последним необходимо отметить, что язык как средство интерсубъективной коммуникации теоретиками постканонической Абхидхармы никоим образом не причислялся к явлениям сознания. Соответственно этому в классификации по пяти группам причинно обусловленных дхарм не связанные с сознанием дхармы входили в две из них —

группу формирующих факторов (*санскара-скандха*) и группу понятий (*санджня-скандха*).

В связи с проблемой объяснения феномена уничтожения аффектов автор «Энциклопедии Абхидхармы» называет только те из санскар, которые обслуживают этот феномен, и «совокупность имен». Список таких санскар включает в себя фактор удержания дхарм в индивидуальном потоке — «обладание» и фактор, ответственный за невключенность в сантану каких-либо других дхарм, — «необладание», а также дхармы, стабилизирующие некоторые разновидности йогического сосредоточения, обеспечивающие непрерывность существования. Кроме того, в этом списке присутствуют и четыре всеобщих свойства причинно обусловленных дхарм — возникновение, длительность, разрушение и непостоянство.

Особенно детальному анализу Васубандху подвергает именно факторы «обладание» и «необладание», поскольку они играют ключевую роль в структурировании сантаны. Религиозно-доктринальная ценность их анализа становится очевидной, если помнить негативное определение Нирваны — «разъединение с неблагими дхармами».

Обладание (*прапти*) Васубандху определяет как обретение того, чего не было прежде и что было утрачено, и владение обретенным, а необладание — как противоположность обладанию (АК I, II. 36, с. 468). Фактор обладания обусловливает принадлежность данных конкретных состояний к этой, а не к другой сантане, т. е. фиксирует целостность индивидуального потока дхарм. Он также исключает заимствование дхарм: индивиды не могут заимствовать друг у друга элементы сантаны и пользоваться чужими психическими способностями. В этом контексте уместен пример, приведенный Васубандху в первом разделе «Эн-

циклопедии Абхидхармы»: видеть можно только посредством своего, а не чужого глаза.

Неодушевленные предметы и трупы также не способны обретать чьи-либо причинно обусловленные дхармы — этому препятствует фактор «обладание», свойственный только живым существам, а не мертвой материи.

Какова же закономерность обладания или необладания тремя причинно не обусловленными, абсолютными дхармами? Обладание и необладание, говорит Васубандху, относятся только к «двум прекращениям», но не к *акаше* (пространству психического опыта) — третьей абсолютной дхарме. Два прекращения — это прекращение посредством знания и прекращение за недостаточностью условий. Последним из них обладают все Благородные личности и «обычные люди», за исключением «тех, кто опутан всеми оковами», и «тех, кто находится в начальном моменте пути видения». Прекращение за недостаточностью условий — абсолютное препятствие для актуализации еще не возникших (т. е. будущих) дхарм. Оно и становится наличным в практике сверхмирского йогического сосредоточения. Для разъяснения этого в первом разделе «Энциклопедии Абхидхармы» Васубандху использует такую аналогию: если зрение и разум сосредоточены на одном объекте, то все остальное не воспринимается, а значит, не возникают соответствующие дхармы (АК I, I. 6, с. 196).

«Тот, кто опутан всеми оковами», — это «обычный человек», который, практикуя мирское йогическое созерцание, еще не уничтожил какую-либо одну категорию аффектов чувственного мира. А «тот, кто находится в начальном моменте пути видения», — это буддийский йогин, вошедший в

первый момент принятия Истины страдания. У него с необходимостью еще присутствуют все аффекты, которые следует уничтожить с помощью видения Истины пути.

Акаша, третья абсолютная дхарма, не соотносится с факторами обладания и необладания. Это становится понятным, если иметь в виду, что Нирвана определяется как два прекращения и пространство психического опыта, полностью свободное от формирующих факторов.

Строгие вайбхашики полагали, что «обладание» — это отдельная дхарма, реальная сущность (элемент сантаны, обладающий бытием). Саутрантики же придерживались взгляда, что в списке дхарм, принятом вайбхашиками, наряду с реально существующими дхармами имеются и номинальные сущности, необходимые для полноты теоретического описания. К таким номинальным сущностям они относили обладание и необладание.

Саутрантики отрицали реальную сущность не только обладания и необладания, но и всех других дхарм, относящихся к классу не связанных с сознанием. Согласно их взгляду на данную проблему, такие дхармы не обладают своебытием, собственной природой, а следовательно, не могут рассматриваться как реальные сущности. Свою позицию последователи ранней школы аргументировали также ссылкой на канон — дхармы этого класса не упоминаются в текстах Сутра-питаки.

Свое рассуждение они подкрепляли анализом двух типов возникновения дхарм: обретения по факту рождения и возникновения благодаря подвижничеству. Цель анализа состояла в том, чтобы заменить несуществующую, по их мнению, дхарму «обладание» идеей «семян» аффектов. «Семя» (*бид-*

жа) в данном случае — это, согласно саутрантикам, предрасположенность психики живого существа к аффективным реакциям.

Семя, утверждали они, есть имя-и-форма, т. е. пять групп причинно обусловленных дхарм, которые в обыденном (нетерминологическом) смысле называются *пудгала* — индивид, личность. Имя-и-форма могут быть трансформированы либо непосредственно, либо «постепенно, в процессе специфического развития непрерывного потока». Это — изменение непрерывной последовательности развертывания дхарм, суть которого состоит в ежемоментном возобновлении непрерывного потока в иной форме, нежели та, которая имела место в предшествующий момент.

Непрерывная последовательность как таковая есть функция санскар в прошлом, настоящем и будущем, осуществляемая в зависимости от причин и условий. Кульминационный пункт развития-изменения — это момент, приносящий немедленный результат. Таковым выступает актуализация именно той не связанной с сознанием дхармы-санскары, которая благоприятствует Просветлению. Она или препятствует «прилипанию» аффектов к сознанию, будучи необретением (*апрапти*), или включает в состав индивидуального потока какое-либо культивируемое йогином благое явление сознания. В последнем случае эта дхарма-санскара и есть обладание.

Васубандху, излагая представления вайбхашиков об обладании, указывает, что оно может быть прошлым, настоящим и будущим. Обладание, которое возникло и прошло, он называет прошлым. Оно либо предшествовало актуализации прошлых дхарм, либо сохранилось после их дезактуализации как остаточное явление, либо возникало совместно с ними в прошлом. Обладание может быть будущим — в том

случае, когда набор дхарм наличествует, но еще не объединен этим фактором. В такой ситуации обладание становится результатом актуализации данного набора, но это происходит не одновременно, а после того как дхармы, входящие в данный набор, погибают. И наконец, обладание может быть настоящим — возникающим в наборе актуальных дхарм, но не исчезающим вместе с их дезактуализацией.

Представления о прошлом, будущем и настоящем обладании были призваны объяснить, каким образом происходит пополнение сантаны новыми элементами, т. е. как именно формируется благая либо неблагая установка сознания на уровне структуры индивидуального потока дхарм.

Для будущих и настоящих дхарм каждое обладание, говорит Васубандху, также разделяется на три вида: благое, неблагое и неопределенное в соответствии с качеством обретаемых дхарм — благих, неблагих или кармически неопределенных.

Обладание также дифференцируется по трем сферам существования: обладание дхармами чувственного мира, дхармами мира форм и дхармами мира не-форм. Эти три вида обладания получают соответственные наименования: обладание дхармами чувственного мира, мира форм и мира не-форм.

Что же касается обладания дхармами, не относящимися ни к одной из сфер существования, то оно квалифицируется как сверхмирское, т. е. обретаемое вне миров. Это обладание чистыми (без притока аффектов) дхармами. Их четыре: три абсолютные (акаша и два прекращения) и одна причинно обусловленная (Истина пути). Обладание ими может быть четырех видов: три разновидности обладания, различаемые в соответствии со сферами существования, и чистое. Суть этого тезиса состоит в том, что фактор

обладания дхармами без притока аффектов (дхармами, не относящимися к сферам существования) — это дхарма, которая бывает и чистой, и мирской.

Чистое обладание относится исключительно к Истине пути. В трех сферах существования возникает обладание дхармой «прекращение за недостаточностью условий», а в мире форм и мире не-форм — обладание дхармой «прекращение посредством знания» и чистое обладание.

Обладание «дхармами обучающихся» свидетельствует о формировании индивидуальности буддийского подвижника, т. е. йогина, осуществившего практику видения Истин.

Обладание «дхармами тех, кто более не нуждается в обучении», — это обладание дхармами, соответствующими индивидуальности архата.

Но есть еще одна категория дхарм — «дхармы тех, кто не является ни обучающимся, ни необучающимся». Такие дхармы характеризуются как благие, неблагие и кармически неопределенные для «обычного человека», кармически неопределенные, но аффективно окрашенные для обучающихся Дхарме и кармически нейтральные для необучающихся, т. е. архатов, а также причинно не обусловленные. Иными словами, это дхармы, которые, будучи включенными в индивидуальный набор, не соответствуют ни индивидуальности шраваки, ни индивидуальности архата.

Обладание такими дхармами бывает трех видов. Это, во-первых, обладание теми дхармами с притоком аффектов, которые характеризуют «ни обучение, ни необучение», а также обладание абсолютными дхармами «прекращение за недостаточностью условий» и «прекращение посредством знания» у «обычного человека».

Обладание этими последними, когда оно достигается на пути обучения, называется «обладанием дхармами обучения». Оно же именуется «обладанием дхармами необучения», когда возникает в практике архатов (т. е. на пути необучения).

Обладание дхармами, которые устраняются посредством видения Благородных Истин и посредством йогического сосредоточения, называется соответственно «обладанием, устраняемым посредством видения» и «обладанием, устраняемым посредством дхьяны». Неустраняемые — это дхармы без притока аффектов. Так, обладание «прекращением посредством знания», достигнутое на Благородном пути, не подвержено притоку аффектов и поэтому неустранимо. То же самое относится и к обладанию дхармой «Истина пути».

Необладание, подчеркивает автор «Энциклопедии Абхидхармы», всегда незагрязненное и кармически неопределенное. По трем модусам времени (прошлое, будущее и настоящее) этот фактор различается следующим образом. Для прошлого и будущего (т. е. прошлых и будущих дхарм) необладание бывает трех видов: прошлое, настоящее и будущее. Необладание дхармой, которая актуальна в настоящий момент, не может быть одновременным этой дхарме, что понятно без разъяснений.

Необладание дхармами, обретаемыми в чувственном мире, мире форм и мире не-форм, — трех видов. В зависимости от того, к какому из этих миров принадлежит индивид, характеризуемый дхармой необладания, оно может относиться либо к чувственному миру, либо к миру форм, либо к миру не-форм. Аналогично рассматривается и необладание дхармами без притока аффектов — чистыми дхармами. Но само это обладание никогда не может быть чистым.

Разъясняя эти положения, Васубандху анализирует дхарму «необладание» применительно к вопросу о преодолении свойства «быть обычным человеком». Согласно позиции, зафиксированной в канонических трактатах, это свойство есть необретение благородных дхарм. Необретение и необладание тождественны, а это означает, что свойство «быть обычным человеком» не относится к области чистого.

Другие учителя, говорит автор «Энциклопедии Абхидхармы», полагают, что свойство «быть обычным человеком» есть необладание первым моментом пути видения Благородных Истин. Необладание в данном случае выступает препятствием для принятия дхармического знания и связанных с ним дхарм. Принятие не есть знание, но это состояние, устраняющее сомнения, свободное от влияния аффектов на процесс исследования природы реальности. Оно относится к беспрепятственному пути (*анантарья-марга*), на котором йогин обретает первый плод подвижничества — «вступление в поток».

Путь видения реализуется в восьми аспектах интеллектуального принятия дхармического знания каждой из Благородных Истин и в восьми аспектах дхармического знания как такового. Из шестнадцати аспектов четырех Благородных Истин пятнадцать содержательно относятся к пути видения, а шестнадцатый реализуется в момент «последующего знания» и принадлежит к пути созерцания (Й, ЭА, VI. 28, с. 351–352).

Пятнадцать аспектов, соответствующих пятнадцати моментам этой практики, — относительно изолированные состояния сознания. Их взаимодействие состоит в том, что каждое предыдущее состоя-

ние сменяется последующим, отличным от него. А в шестнадцатый момент возникает состояние, которое воспроизводит себя в череде последующих моментов, тем самым образуя непрерывный поток однородных состояний сознания.

Свойство «быть обычным человеком» преодолевается, как утверждали вайбхашики, в первый момент практики видения, так как именно тогда устраняется необладание принятием дхармического знания.

Саутрантики определяли это свойство как непрерывный поток состояний сознания, в котором благородные дхармы не возникают. В отличие от строгих вайбхашиков они не опирались на представление об обладании и необладании как о реальных сущностях, в своем определении данного свойства ограничиваясь идеей возникновения дхарм в индивидуальном потоке.

Согласно вайбхашикам, дхарма «необладание» устраняется или благодаря актуализации обладания, или посредством перехода сознания йогина на другую ступень существования. Так, необладание дхармой «Истина пути» уничтожается обретением этой дхармы: когда чистая дхарма «Истина пути» актуализируется в индивидуальном наборе дхарм, необладание исключается из этого набора. Относительно второго способа устранения необладания Яшомитра поясняет, что он реализуется в мирском йогическом созерцании. Когда «обычный человек», оставляя чувственный мир, последовательно входит в четыре дхьяны мира форм, он устраняет необладание дхармами без притока аффектов. Но в мирской практике, подчеркивает Яшомитра, свойство «быть обычным человеком» никогда не разрушается (SAKV, p. 155).

• Бессознательное сосредоточение и сосредоточение, останавливающее поток сознания

Практики мирского йогического сосредоточения, свойственные подвижничеству «обычных людей», теоретиками постканонической Абхидхармы рассматривались как чреватые ошибками в интерпретации конечной цели религиозного подвига. Стремясь прийти к победе над сансарой и связывая это с прекращением развертывания причинно обусловленных состояний сознания, «обычные люди» попадают в ловушку, которая ожидает их в четвертой дхьяне — на третьем уровне йогического сосредоточения. Достижение уровня четвертой дхьяны характеризуется актуализацией так называемого бессознательного сосредоточения. Оно-то и принимается «обычными людьми», практикующими мирской путь, за освобождение от круговорота рождений, хотя на деле является лишь фрагментом все той же сансары.

В буддийской космологической схеме четвертая дхьяна соответствует четвертой ступени существования сознания в мире форм, которая, в свою очередь, подразделяется на восемь уровней — местопребываний богов Безоблачных, Обладающих преизбытком добродетели, Наделенных всевозрастающим плодом, Не самых Великих, Безмятежных, Прекрасных, Ясновидящих и Высших. Последние пять уровней именуются Чистыми местопребываниями (АК II, III. 2, с. 181).

Соответственно этому бессознательное сосредоточение возникает при восхождении сознания йогина — «обычного человека» — на уровень богов, Наделенных всевозрастающим плодом. Разумеется, пребывание на нем никоим образом не могло со-

ответствовать реальному состоянию освобождения, поскольку приводило к обретению нового рождения в сансаре, а не ко вступлению в Нирвану.

Вайбхашики рассматривали бессознательное сосредоточение как отдельную дхарму, т. е. реальную сущность, возникающую в сантане йогина при его восхождении на космический уровень Великого плода, где обитают божественные бессознательные существа. Они, как и все другие обитатели сансары, смертны, т. е. подвержены страданию. Смерть настигает их при исчерпании энергии бессознательного сосредоточения, поскольку пребывание на уровне Великого плода не дает возможности накопить новую энергию для продления прежнего состояния. В момент смерти сознание возвращается к этим божественным существам, и они умирают в состоянии ни-неприятного-ни-приятного чувствования.

Новое рождение в местопребываниях богов Великого плода обретают те йогины, которые практикуют бессознательное сосредоточение, ибо именно там созревает кармическое следствие этой мирской практики. По завершении существования в сфере бессознательных божеств мира форм они опять возвращаются в чувственный мир, ибо карма тех, кто рождается в среде богов, Наделенных всевозрастающим плодом, изживается в чувственном мире.

Бессознательное сосредоточение (*асанджнисамапатти*) — это состояние, при котором отсутствуют сознание и явления сознания. Поскольку бессознательное сосредоточение реализуется в четвертой дхьяне, сознание йогина концентрируется в одной точке, т. е. возникает состояние, именуемое *экаграта*й. Именно вследствие этого и наступает прекращение развертывания сознания, а не потому, что йогин уничтожил все аффекты и заблокировал карму.

Бессознательное сосредоточение — это кармически неопределенная дхарма, так как она есть плод созревания, т. е. следствие прошлой деятельности, несвободной от притока аффектов. Как деятельность бессознательное сосредоточение исключительно благое, поскольку следствием его созревания выступают пять групп, соответствующих индивидуальности богов, наделенных всевозрастающим плодом.

Кармическое следствие практики бессознательного сосредоточения, говорит Васубандху, есть то, чему надлежит сделаться содержанием опыта именно ближайшего нового рождения. Если йогин, практикующий бессознательное сосредоточение, спонтанно его утрачивает, он, как полагали вайбхашики, обязательно снова входит в это состояние и затем, после исчерпания жизни, рождается в сфере Великого плода. Такая закономерность препятствует осуществлению подлинной цели религиозного подвига — обретению абсолютного блага освобождения.

Эту цель абхидхармисты называли «конечной необходимостью», поскольку она непременно будет реализована при условии принятия дхармического знания Истины страдания. Состояние принятия, утверждали они, обращает поток сознания к Нирване, которая есть абсолютное, истинное благо. К бессознательному сосредоточению стремятся лишь «обычные люди», а не Благородные личности, ибо Благородным известно отличие бессознательного сосредоточения от Нирваны.

Однако практика бессознательного сосредоточения, подчеркивает автор «Энциклопедии Абхидхармы», не влечет за собой возникновения дхармы будущее обладание бессознательным сосредоточением. Так происходит потому, что эта практика требует от йогина предварительных сознательных уси-

лий, причем весьма и весьма значительных. Она не может осуществляться самопроизвольно, лишь благодаря действию формирующих факторов. Дхарма обладания бессознательным сосредоточением возникает одновременно с вхождением в это состояние и исчезает вместе с ним.

Каким же образом должна осуществляться правильная (сверхмирская) практика, останавливающая деятельность сознания и явлений сознания? Васубандху называет ее «сосредоточением остановки» (*ниродхасамапатти*) и указывает, что ее целью является достижение полнейшего внутреннего спокойствия (*шантавихара*). Вхождению в данное состояние предшествует возникающая у йогина идея полного успокоения сознания. Эта идея свойственна лишь подвижнику, который практикует сверхмирское созерцание. Такой просвещенный йогин отнюдь не полагает, что бессознательное сосредоточение — это выход из круговорота рождений, победа над сансарой.

Сосредоточение остановки возникает не в мире форм, а на вершине существования, на том высшем уровне мира не-форм, где нет восприятия-концептуализации и невосприятия-неконцептуализации. Этот уровень растворения сознания в самом себе характеризуется полным прекращением познавательной деятельности, и потому это состояние, являющееся пределом развертывания сознания, называется «вершиной существования».

Сосредоточение остановки не бывает загрязненным аффектами или кармически неопределенным, оно всегда благое. Его практика либо вообще не порождает кармического следствия, либо дает такое следствие, реализуемое в ближайшем или отдаленных новых рождениях. Последнее происходит тогда,

когда между существованием в чувственном мире, сопровождающимся практикой сосредоточения остановки, и новым рождением в мире не-форм, выступающим кармическим следствием этой практики, вклинивается рождение в мире форм (SAKV, p. 161).

Сосредоточение остановки возникает только у Благородных личностей, ибо практиковать его отваживаются лишь те йогины, которые стремятся к вступлению в Нирвану в данном, а не в другом рождении. Однако это состояние не может быть достигнуто лишь благодаря отрешенности от мирского, так как оно требует приложения усилий. Обладание, т. е. формирующий фактор, ответственный за возникновение дхармы «остановка сознания», не бывает прошлым или будущим, ибо такое сосредоточение обеспечивается энергией сознания.

Но Бхагаван Будда обрел это состояние без усилия — Мудрец из рода Шакьев достиг остановки сознания одновременно с возникновением знания уничтожения страдания. Эта особенность, характерная именно для подвижнической практики Будд, отличает Истинно просветленных от Пратьекабудд, шраваков и всех прочих живых существ. Для Будд нет ничего, что требовало бы приложения усилий. Пребывая в состоянии полной отрешенности, они способны по собственной воле обретать совокупность всех совершенств.

Входя в сосредоточение, останавливающее деятельность сознания, Бхагаван Будда достиг полного освобождения от препятствий-аффектов, свойственных чувственному миру, и тех аффективных несовершенств, которые, будучи свойственны миру форм и миру не-форм, препятствуют сверхмирскому йогическому сосредоточению. И это освобождение насту-

пило у Бхагавана одновременно с возникновением знания об уничтожении страдания. Такой способностью обладают все Будды.

«Западные» учителя развивали несколько иную точку зрения на этот вопрос. Отметим, что к категории «западные» обычно причислялись гандхарские сарвастивадины, саутрантики и теоретики Абхидхармы из страны Индху (совр. Синд). Васубандху, излагая их воззрения, именует этих учителей *бахирдешаками* — «иноземными», подразумевая под этим определением, что они проповедуют на западе, т. е. за пределами Кашмира. Среди них была распространена точка зрения, что *бодхисаттвы* (т. е. те, кому предстоит сделаться Буддами) овладевают сосредоточением остановки еще на стадии обучения, т. е. прежде чем обретут статус Будд. Основой для такого суждения выступал трактат «Нетрипада», созданный стхавирой Упагуптой. В этом трактате, в частности, излагается последовательность вступления в статус Татхагаты: вхождение в сосредоточение остановки, а затем обретение знания уничтожения страдания.

Кашмирские вайбхашики, однако, настаивали на том, что у Мудреца из рода Шакьев сосредоточение остановки возникло благодаря Просветлению, но не прежде того, т. е. не ранее, нежели актуализировалось знание уничтожения страдания. Согласно их воззрениям, Бодхисаттва достигает Просветления за тридцать четыре момента сознания. Шестнадцать моментов необходимы ему для последовательного интуитивного постижения реальности — практики, именуемой *абхисамаей*. Она и есть видение Истин, ибо это неизвращенное постижение реальности, тем самым направленное на вступление в Нирвану. Восемнадцать моментов необходимы Бод-

хисаттве для отрешения от аффективных несовершенств, свойственных вершине существования, где весьма ослаблено проявление сознания. Уничтожение девяти категорий этих аффективных несовершенств осуществляется благодаря девяти моментам беспрепятственного пути и девяти моментам пути освобождения. Восемнадцатый момент и есть знание уничтожения страдания.

Таким образом, суммарных тридцати четырех моментов Бодхисаттве вполне достаточно, поскольку у него не существует аффектов предшествующих сфер существования. В этот промежуток времени (между постижением Истин и восемнадцатым моментом оставления вершины существования) у Бодхисаттвы не возникает качественно иного состояния сознания. Тем не менее, утверждали кашмирские вайбхашики, нельзя согласиться с тем, что сосредоточение остановки наступает у него прежде, чем возникает знание уничтожения страдания. До того как Бодхисаттва осуществит интуитивное постижение реальности, он все еще остается «обычным человеком» и, будучи таковым, посредством мирского пути отрешается от аффектов всех сфер, кроме вершины существования.

Восемнадцать моментов образуют ту последовательность, которая исключает появление инопри-родных (мирских, загрязненных) состояний сознания, например желания войти в сосредоточение остановки. Таким образом, Бодхисаттва, пребывая на стадии обучения, т. е. еще не достигнув архатства, не входит в состояние сосредоточения остановки в промежутке между интуитивным постижением реальности и восемнадцатым моментом оставления вершины существования.

Иноземные учителя полагают, что Бодхисаттва не меняет своего намерения уничтожить аффекты,

потому что он достигает поставленной цели в продолжение одного «сидения», т. е. не прерывая состояния йогического сосредоточения. Его намерение, выраженное формулой «я не прерву свою асану до тех пор, пока не достигну уничтожения аффектов», означает строгую нацеленность на обретение Просветления. Осуществляется это намерение в процессе непрерывного пребывания в четвертой дхьяне, признаки которой — неколебимость и глубина проникновения.

И бессознательное сосредоточение, и сосредоточение остановки сознания, говорит автор «Энциклопедии Абхидхармы», несмотря на множество различий, сходны в том, что оба могут быть реализованы и в практике йогинов, рожденных в чувственном мире, и существами мира форм. Учителя, отрицающие возможность бессознательного сосредоточения у существ мира форм, вступают в противоречие с каноническим трактатом «Джнянапрастхана».

Сосредоточение остановки первоначально возникает у людей, а уже затем в мире форм — у тех, кто утратил способность к этому сосредоточению, прежде пребывая в человеческой форме рождения. Опираясь на положения «Удаи-сутры», Васубандху разъясняет возможность утраты сосредоточения остановки. Вопрос о возможности такой утраты возникает в связи с разночтениями в канонических текстах. В одних из них говорится, что сосредоточение остановки относится к вершине существования, в других — что оно может практиковаться теми, кто рождается в мире форм в божественном теле, сотворенном из разума.

Васубандху выявляет шесть различий между бессознательным сосредоточением и сосредоточением остановки:

эти типы сосредоточения различаются ступенями существования: бессознательное сосредоточение связано с четвертой дхьяной, а сосредоточение остановки — с вершиной существования;

бессознательное сосредоточение, ошибочно принимаемое за высшую цель религиозного подвига, практикуется ради обретения освобождения, а сосредоточение остановки — в целях успокоения сознания;

бессознательное сосредоточение практикуют «обычные люди», а сосредоточение остановки — Благородные личности;

кармический плод бессознательного сосредоточения приводит к повторным рождениям в сансаре, а сосредоточение остановки есть шаг ко вступлению в Нирвану;

следствие бессознательного сосредоточения с необходимостью созревает в ближайшем новом рождении для любого, кто его практикует, а следствие сосредоточения остановки с необходимостью созревает лишь у *анагамина* (йогина, обретшего плод «невозвращение в чувственный мир») и не созревает у архата;

бессознательное сосредоточение впервые возникает и у «обычных людей», и у божественных существ мира форм, а сосредоточение остановки возникает впервые только у Благородных личностей.

Хотя и бессознательное сосредоточение, и сосредоточение остановки прекращают деятельность сознания и явлений сознания, посредством этих практик достигается прекращение не одних и тех же явлений сознания.

Каким образом происходит восстановление деятельности сознания после практики сосредоточения остановки? Вайбхашики полагали, что прошлое ре-

альное существование сознания в активном состоянии выступает условием его возвращения. По выходе из состояния сосредоточения сознание возникает как бы из тела, но не благодаря материи, а в силу актуализации психических способностей, связанных с органами чувств. Утверждая это, вайбхашики воспроизводили позицию древних учителей-стхавиравадинов: сознание и тело, наделенное органами чувств, выполняют друг для друга роль активизирующего деятельность семени.

Но как возможна сосредоточенность при отсутствии сознания? Известно, говорит Васубандху, что сосредоточение *остановки не может быть ничем на*рушено и соответственно ничто не может повредить тому, кто его практикует. Пребывающий в нем йогин не может быть ни сожжен огнем, ни утоплен в воде, ни унесен ветром, ни зарезан, ни убит иным способом. А это свидетельствует о том, что великие элементы, образующие телесный субстрат йогина (т. е. тело, наделенное органами чувств), приведены в неколебимое равновесие. Именно это неколебимое равновесие препятствует развертыванию сознания и явлений сознания, т. е. обеспечивает сосредоточение остановки.

Вайбхашики утверждали, что бессознательное сосредоточение и сосредоточение остановки — это реальные сущности, т. е. дхармы, обладающие бытием. Оба эти сосредоточения есть состояния, которые препятствуют развертыванию активного сознания, его актуализации.

В противовес этому саутрантики заявляли, что препятствием для активности сознания выступает то состояние, благодаря которому достигается сосредоточение остановки. В таком состоянии не возникает никакой новой реальной дхармы, т. е. реаль-

ной сущности, а лишь имеет место блокада деятельности сознания, причем временная. Аналогично саутрантиками рассматривалось и бессознательное сосредоточение — как временный разрыв в функционировании сознания, но не как реальная причинно обусловленная дхарма.

• Причины и следствия

Концепция дхарм, не связанных с сознанием, требовала глубокого исследования причин и условий, благодаря которым происходит развертывание сантаны. И такая направленность исследования была вполне оправдана как с точки зрения задач теоретического истолкования канонического наследия, так и в аспекте разъяснения основ религиозного подвижничества — ведь «страдает» (т. е. непрерывно воспроизводит себя в круговороте рождений) именно все причинно обусловленное.

В традиции постканонической Абхидхармы было принято говорить о шести разновидностях причин. Их список, созданный на основе канонических источников, включал в себя общую, сосуществующую (или взаимную), однородную, связующую, универсальную причины и причину созревания кармического следствия. Следует подчеркнуть, что в качестве этих причин рассматривались только дхармы, поскольку анализу подвергалась именно психика. Тем не менее учение о шести причинах вполне могло применяться и для интеллектуального оперирования с объектами внешнего мира.

Автор «Энциклопедии Абхидхармы» излагает определения каждой из шести разновидностей причин, тем самым раскрывая проблему непрерывности

психической жизни индивида и причинно-следственные процессы, актуализирующиеся в подвижнических практиках.

Общая причина возникновения каждой из причинно обусловленных дхарм, образующих индивидуальный поток психосоматической жизни, — это все дхармы, исключая ту конкретную, которая и возникает. «Все дхармы» выступают общей причиной не в том смысле, что их наличие есть некий инструмент возникновения, а только в том, что они не препятствуют актуализации любой другой причинно обусловленной дхармы. Иными словами, если какая-либо дхарма должна возникнуть в индивидуальном потоке в силу причин и условий, то никакие другие причинно обусловленные элементы этого потока не способны препятствовать ее возникновению. То, что не препятствует актуализации, определяется как общая, т. е. неспецифическая, причина возникновения.

Сосуществующая причина — это дхармы, являющиеся взаимными следствиями друг друга. Данная разновидность причинности была призвана объяснить, почему все причинно обусловленные дхармы пребывают в состоянии взаимного опосредования, как, например, сознание и явления сознания или четыре великих элемента и производная материя.

Любая дхарма, отмечает Васубандху, которая выступает в функции сосуществующей причины, именуется «сосуществующей». Однако не все сосуществующие дхармы есть одновременно и сосуществующие причины. Это объясняется различием следствий — созревания кармы и так называемого естественного вытекания. При наличии сосуществующих дхарм прослеживается определенная закономерность: если возникает одна из них, то актуализируются и все остальные, объединенные взаимо-

обусловливанием, а при отсутствии какой-либо одной не актуализируются и все прочие.

Сосуществующие дхармы, являющиеся причинами актуализации или неактуализации друг друга, образуют устойчивые «пучки». Сосуществование дхарм в подобных «пучках» не обязательно провоцируется только одной сосуществующей, или взаимной, причиной, но наличие такой причины обнаруживается всегда.

Однородная причина проявляет себя в причинно-следственной связи между однородными дхармами. Это означает, что каждый предшествующий элемент индивидуального потока выступает причиной точно такого же элемента, актуализирующегося непосредственно в следующий момент. Однородная причина объясняет, почему «кванты» психического (т. е. актуальная связь одной дхармы с одним моментом времени) при условии их качественной однородности предстают как развернутое во времени — непрерывное — состояние. В качестве поясняющего примера Васубандху ссылается на непрерывность эмбрионального развития, при котором каждое последующее состояние плода есть причинно-следственная реализация его предыдущего состояния.

Однако возникает вопрос об определении пределов однородности — все ли сходные между собой дхармы выступают в функции однородной причины? Нет, не все, говорит Васубандху, а только те, которые относятся к одному и тому же виду и к одной и той же сфере существования сознания.

Теоретики постканонической Абхидхармы выделяли пять категорий дхарм — в зависимости от практического способа их устранения из индивидуального потока. Те аффекты, которые в практике видения Благородных Истин подлежат уничтоже-

нию, есть однородная причина дхарм, устраняющихся из сантаны именно таким, а не иным способом. Аналогично тому и аффекты, от которых йогин избавляется посредством практики сосредоточения сознания, являются однородной причиной дхарм, устраняемых с помощью этой практики.

Относительно дхарм, принадлежащих к определенным сферам существования, действует правило строгой гомогенности. Так, аффекты чувственного мира могут выступать однородной причиной только при возникновении аффектов данной, а не другой сферы. То же самое характерно и для дхарм, возникающих на четырех ступенях существования мира форм и четырех уровнях саморастворения сознания мира не-форм.

Однородная причинно-следственная связь между дхармами необратима во времени: будущие дхармы никогда не выступают однородной причиной прошлых дхарм.

Дхармы, соответствующие Истине пути, по своей природе не принадлежат ни к одной из сфер существования, ибо они не подвержены притоку аффектов. Именно поэтому такие дхармы есть однородная причина тех дхарм, посредством которых реализуется Путь. Но однородной причиной равных и более высоких дхарм являются не только те из них, которые образуют Истину пути. В качестве такой однородной причины, говорит Васубандху, могут выступать и мирские дхармы, обретаемые йогином благодаря усилию. Они возникают в процессе слушания Учения, размышления над услышанным и в практике йогического сосредоточения. Дхармы, актуализирующиеся в индивидуальном потоке благодаря усилию, — это абхидхарма в относительном смысле, т. е. несвободная от притока аффектов муд-

рость. Соответствующие ей мирские дхармы служат однородной причиной равных себе или более высоких дхарм, но никогда — более низких.

Так, дхармы, порождаемые слушанием Учения и относящиеся к чувственному миру, — однородная причина тех, которые йогин обретает благодаря слушанию и размышлению, но не практике сосредоточения сознания, ибо таковые не актуализируются в чувственном мире.

Дхармы, порождаемые слушанием Учения и относящиеся к миру форм, — однородная причина тех, которые возникают в процессе слушания и в практике четырех дхьян, но не дхарм, актуализирующихся в размышлении, так как в мире форм (в дхьянах) нет места рациональной мысли.

Дхармы, порождаемые йогическим сосредоточением, могут служить однородной причиной только тех дхарм, которые актуализируются в этой практике.

Дхармы, порождаемые растворением сознания в самом себе на каждом из четырех уровней мира неформ, — однородная причина точно таких же дхарм и ничего иного.

Поскольку интенсивность проявления любых причинно обусловленных дхарм ранжирована по девяти категориям (слабые-слабые, слабые-средние, слабые-сильные, средние-слабые и т. д.), слабые-средние могут являться однородной причиной восьми категорий, слабые-сильные — семи и далее в соответствии с тем же самым принципом. Эта закономерность известна из подвижнической практики: благие состояния сознания, будучи первоначально слабыми-слабыми, усиливаются при целенаправленном возделывании, но этот прогресс имеет постепенный, а не скачкообразный характер.

Связующая причина обусловливает причинно-следственной связью сознание и явления сознания, обладающие общим субстратом. Под общим субстратом (или опорой) понимается момент времени, необходимый для чувственного восприятия, его осознавания, возникновения соответствующего приятного, нейтрального или неприятного чувствования и прочих явлений сознания. Та же самая интерпретация субстрата справедлива применительно к функционированию любой другой психической способности. То, что есть связующая причина, есть также и причина сосуществующая — сознание и явления сознания взаимообусловлены именно такой причинно-следственной связью.

Универсальная причина — та, действие которой распространяется повсюду. В качестве таковой выступают загрязненные дхармы, «присваиваемые» аффектами. Они, в свою очередь, служат причиной актуализации последующих загрязненных дхарм. Универсальные дхармы определяются так же, как и общая причина всех дхарм с притоком аффектов, — они не препятствуют возникновению загрязненных дхарм. В то же время они не могут служить однородной причиной, поскольку обусловливают возникновение не только однородных аффектов, но и аффектов других категорий.

Причина созревания кармического следствия — это и неблагие дхармы, и благие, но с притоком аффектов, ибо их сущность — принесение плода. По своей природе они обладают свойством порождать кармическое следствие, т. е. удерживают сознание в сансаре. В отличие от них дхармы без притока аффектов неподвластны влечениям, не связаны ни с чувственным миром, ни с миром форм или миром не-форм. Все прочие дхармы подвержены аффек-

тивным влечениям, «их захлестывает жажда» (Васубандху), и связаны они с определенными сферами существования. Именно эти два их свойства выступают условиями созревания кармического следствия. Говоря о созревании кармического следствия, Васубандху отмечает, что есть плод, непохожий на свою причину.

Вайбхашики придерживались той точки зрения, что созревание кармического следствия имеет два аспекта: проявление результата действия и процессуальное его достижение («становление спелым»).

Саутрантики отвергали эту интерпретацию, поскольку рассматривали созревание кармического следствия как некоторый качественный скачок. Созревание, утверждали они, — это следствие, проявленное в структуре индивидуального потока психосоматической жизни. Непохожесть кармического плода на свою причину характерна именно для шестого вида — причины созревания кармического следствия, но не для сосуществующей и связующей причин. Кроме этого отличия, согласно саутрантикам, причина созревания кармического следствия — это единственная из шести видов причин, имеющая конечный результат; пять прочих лишь поддерживают круговорот рождений. А это, в свою очередь, означает, что для саутрантиков первостепенно был важнее тот момент, который знаменует собой качественный скачок — реализацию созревшего кармического следствия.

Созревание результата того действия, которое длится один момент, охватывает множество моментов, причем в этом процессе непосредственно предшествующее обусловливает и притягивает каждый следующий момент.

Универсальная и однородная причины могут быть прошлыми и настоящими. Сосуществующая и

связующая причины, а также причина созревания кармического следствия действуют во всех трех модусах времени. Не обусловлена временем и общая причина, не препятствующая возникновению дхарм.

Переходя к анализу следствия, Васубандху указывает, что в качестве такового выступают причинно обусловленные дхармы и абсолютная дхарма «прекращение посредством знания». Но поскольку в канонических источниках прекращение посредством знания квалифицировалось как плод, возникает вопрос, не означает ли это, что абсолютные дхармы, к которым и относится прекращение посредством знания, включены в причинно-следственную цепь. Отвечая на него, автор «Энциклопедии Абхидхармы» прежде всего заостряет внимание на том, что у абсолютных дхарм отсутствует свойство выступать в функции какой-либо из шести видов причин. Не выступают они и в качестве следствий.

Прекращение посредством знания, т. е. разъединение с неблагими дхармами, говорит он, есть плод Пути, но плод особый. Реализация Пути приводит к возникновению не связанной с сознанием дхармы «обладание», которая включает в состав индивидуального потока прекращение посредством знания. В этом смысле Путь не причина разъединения с неблагими дхармами.

Само же это разъединение является таким следствием Пути, которое подобно конечной точке путешествия, совершаемого в повозке. Не было бы повозки как причины достижения, путник не добрался бы до цели своего путешествия. Причинно не обусловленные, абсолютные дхармы не зависимы от формы времени и не способны ни присваивать плод, ни отдавать его. Соответственно они не могут быть ни следствиями, ни условиями возникновения чего-либо.

Вайбхашики, определяя прекращение посредством знания как разъединение с неблагими дхармами, утверждали, что это — реальная сущность, познание природы которой доступно лишь Благородным личностям, вступившим в Нирвану.

Позиция же саутрантиков заключалась в том, что все абсолютное (акаша и два прекращения) не следует рассматривать по аналогии с дхармами, входящими в группу понятий и группу сознания. Так, акаша, в интерпретации саутрантиков, — лишь пустое пространство, «отсутствие осязаемого». Прекращение посредством знания — блокада уже имеющихся аффективных предрасположенностей и невозникновение новых. Прекращение за недостаточностью условий — это блокада аффективных предрасположенностей или невозникновение дхарм вследствие неполноты факторов, предрасполагающих к их актуализации.

В связи с этим важнейшим различием во взглядах вайбхашиков и саутрантиков Васубандху ссылается на обширную догматическую дискуссию, основная проблема которой состоит в толковании определения Нирваны как невозникновения страдания. Что такое это невозникновение — отсутствие как негация или реальная сущность, прекращающая поток причинно обусловленных дхарм? Абсолютные дхармы — те, которые не обладают предметной реальностью. Согласно воззрениям вайбхашиков, к дхармам, обладающим предметной реальностью, относятся только те, что подчиняются закону причинности. Таким образом, «не обладать предметной реальностью» отнюдь не означает «не быть реальными». Необладание предметной реальностью — это всего лишь синоним необусловленности, синоним абсолютного, ибо во внешнем предметном мире все обусловлено.

Какие же виды следствий соответствуют каждой из шести причин, действующих в индивидуальном потоке?

Созревание кармического следствия — это плод последней, шестой, причины, которая может быть благой (т. е. благими дхармами с притоком аффектов), а может быть и неблагой. Но следствие всегда кармически неопределенное — иными словами, такой плод всегда отличен от породившей его причины.

Плод первой, общей, причины — господствующий, так как он проявляет себя в тотальном обусловливании любой вновь возникающей дхармы. (Отметим, что в теории кармы господствующий плод прошлых действий характеризует внешнюю среду, которая окружает индивида в новом рождении, — благоприятную при благой карме, неблагоприятную — при неблагой.) Плод общей причины является доминирующим еще и потому, что он никогда не препятствует формированию благой установки сознания.

Однородная и универсальная причины порождают естественно вытекающие следствия — некоторый автоматически обретаемый результат, подобный своим причинам. Этот вид следствия именовался в канонических источниках «человеческой деятельностью», ибо действие той или иной дхармы подобно деятельности человека. (В теории кармы естественно вытекающий плод обусловливал продолжительность жизни в новом рождении.)

Плод созревания — это неопределенная дхарма, принадлежащая живому существу, но возникшая из определенного, т. е. благого либо неблагого, действия. (В теории кармы этот плод обусловливает форму рождения, которая по своему качеству может быть благой либо неблагой, но относительно даль-

нейшей кармической перспективы — только неопределенной.) В практике буддийских подвижников плодом созревания может выступать, например, то состояние сознания, которое творит магические объекты, — оно кармически неопределенно, хотя и порождено определенным благим действием — сосредоточением сознания. Однако возникновение сознания, творящего магические объекты, не есть плод созревания, ибо созревание обязательно отделено во времени и принадлежит к той же самой сфере, что и действие, выступающее его причиной.

Естественно вытекающее следствие, подчеркивает Васубандху, сходно со своей причиной. Плод однородной причины возникает благодаря действию универсальной причины. Здесь допустимо говорить о четырех альтернативах: однородная причина может не выступать в функции универсальной причины; универсальная причина не обязательно обладает свойством однородного причинения; универсальная причина одновременно выступает как однородная причина; возможен и такой случай, когда дхарма — ни универсальная, ни однородная причина: так, благие дхармы никогда не служат причиной возникновения неблагих дхарм.

Учение о причинах (*хету*), условиях (*пратьяя*) и следствиях — плодах (*пхала*) было призвано объяснить взаимоотношения между дхармами — одномоментные и последовательные, разворачивающиеся во времени. Если дхармы — элементарные состояния, актуализирующиеся в минимальную единицу времени (момент), они должны быть определенным образом сорганизованы в сантане, конституируемой материальными дхармами, сознанием и явлениями сознания и дхармами, не связанными с сознанием. А кроме того, должна существовать закономер-

ность, объясняющая, в силу чего подвижнические практики, будучи деятельностью причинно обусловленных дхарм, приводят к исчерпанию причин и условий, удерживающих сознание в круговороте рождений.

Шесть причинно-следственных отношений, в которые вступают элементы индивидуального потока психосоматической жизни, есть не что иное, как сами дхармы, а их последовательность, или взаимообусловливающий характер, известна из опыта Благородных личностей, познавших реальность как она есть, и прежде всего — из основополагающего опыта Бхагавана Будды.

Дхарма, выступающая в функции следствия (плода), — это такой элемент потока, который актуализируется лишь в связи с какой-либо другой дхармой одномоментно или последовательно («если есть то, есть и это» или «если было то, возникло это»). Таким образом, общая причина, не препятствующая возникновению любой другой дхармы, кроме уже возникшей, обнаруживает не только органическую связь всех дхарм, входящих в одну и ту же сантану, но и принципиальную связь каждой возникшей дхармы с тем моментом, в течение которого она реализуется. Все дхармы не служат препятствием для какой-либо одной дхармы, актуализирующейся в данный момент, но сама для себя она есть препятствие. А из этого следует, что в один и тот же момент не могут возникнуть две или несколько одинаковых дхарм.

Что означает тот факт, что все дхармы не препятствуют возникновению любой другой дхармы? В составе потока есть те, что пребывают с этой возникающей дхармой в активной последовательной связи, и те, что с необходимостью актуализируются вместе с ней, но в то же время в обоих случаях они

не препятствуют ее возникновению. Именно поэтому «не существует [ни одной] дхармы, которая была бы порождена лишь единственной причиной, поскольку каждая дхарма неизменно связана по меньшей мере с двумя причинами — общей и сосуществующей» (АК I, II. 61, с. 528).

На фоне действия общей причины разворачиваются и остальные пять типов причинно-следственных отношений. Так, в отношении неизбежного сосуществования пребывают четыре великих элемента — земля, вода, огонь и ветер, обусловливающие возникновение и функционирование телесного субстрата, наделенного психическими способностями. В таком же отношении состоят и четыре общих признака — те не связанные с сознанием дхармы, которые характеризуют все причинно обусловленное в сантане. Неизбежно сосуществуют сознание и явления сознания.

Отношения однородного причинения, подробно рассмотренного выше, особенно важны в аспекте подвижнических практик. Однородность оценивается по шкале «благое-неблагое-неопределенное», так как в перспективе реализации Пути каждая из трех видов однородности обусловливает в своей сфере существования возникновение соответствующих дхарм.

Среди отношений однородного причинения теоретики постканонической Абхидхармы особенно выделяли универсальную причину, ответственную за приток аффектов, т. е. загрязнение сантаны. Именно универсальная причина загрязнения подлежала устранению в подвижнических практиках.

Созревание кармического следствия выражается в появлении неоднородных дхарм в сантане. Этот вид причинно-следственных связей ответствен за

свойство благих и неблагих дхарм порождать дхармы нейтральные, неопределенные.

Знание реальности, обретаемое йогином благодаря практике видения Истин, указывает Васубандху, не может рассматриваться как причина разъединения с неблагими дхармами. Знание тождественно чистому сознанию архата — оно подобно солнцу, при свете которого человеческий глаз более уже не способен видеть звезды. Будучи причиной невозникновения дхарм с притоком аффектов, знание реальности, однако, никогда не может выступать причиной абсолютной дхармы «прекращение посредством знания». Первые чистые дхармы рождаются в практике видения Истин благодаря общей, сосуществующей и связующей причине.

• Обусловленность сознания

Учение о причинно-следственной обусловленности индивидуального потока дхарм, продвигающегося из прошлого в будущее, от одного рождения к другому, в системе постканонической Абхидхармы играло двоякую роль. Во-первых, оно объясняло фундаментальную космологическую характеристику круговорота рождений — в каждом рождении сознание неизменно соотнесено с какой-либо конкретной космической сферой. А во-вторых, это учение, являясь неотъемлемой составляющей буддийской психологической теории, объясняло последовательность обретения религиозного опыта на пути к Нирване.

Васубандху вводит представление о четырех типах условий: причинном условии, непосредственном условии, условии как объекте и доминирующем условии.

Причинное условие — это действие пяти причин, исключая общую. Оно образовано теми дхармами, которые в той или иной совокупности выполняют активную причиняющую функцию, т. е. своим совокупным действием обусловливают возникновение.

Непосредственное условие — это дхармы сознания и явлений сознания в их космологически упорядоченном действии. Так, в чувственном мире из сознания и сопровождающих его явлений сознания возникает только один вид сознания, свойственный именно этой, а не другой космической сфере. Нельзя одновременно пребывать и в сознании чувственного мира, и в сознании мира форм. Здесь следует иметь в виду, подчеркивает Васубандху, что только полный набор дхарм служит непосредственным условием возникновения следующего за ним полного набора. Иными словами, непосредственное условие определяет собой неизменную последовательность возникновения сознания и явлений сознания.

Последнее, моментальное, состояние сознания архата при вступлении в Нирвану не относится к типу непосредственных условий, ибо вслед за ним не возникает никакого акта осознавания.

Но если непосредственное условие — это дхармы, образующие определенное состояние сознания, то не являются ли они тем же самым состоянием сознания, которое непосредственно следует за предыдущим?

Васубандху отмечает, что возможны четыре варианта: (1) то состояние сознания, которое возникает у йогина при выходе из бессознательного сосредоточения, а также второй и последующие моменты этого сосредоточения выступают непосредственными условиями сознания; (2) возникновение и другие об-

щие свойства первого момента бессознательного сосредоточения, а также все явления сознания, характерные для того состояния, в котором сознание как таковое присутствует, следуют непосредственно за сознанием, не относясь к типу непосредственных условий; (3) первый момент сосредоточения и все состояния, в которых присутствует сознание, имеют своим тождественным и непосредственным условием предшествующее состояние сознания; (4) возникновение и прочие общие свойства второго и последующих моментов сосредоточения, а также сознание при выходе из сосредоточения не следуют ни за каким состоянием сознания, ибо ни с каким состоянием сознания они не связаны.

Условие как объект — это все дхармы (причинно обусловленные и абсолютные), хотя их функционирование в этом качестве имеет свои особенности. Объектное обусловливание вовсе не обязательно предполагает акт осознавания объекта. Например, цвет-форма — это дхарма, которая пребывает объектом зрительного восприятия и осознания даже в том случае, когда индивид, наделенный зрительной способностью, ее не осознает. Отметим, что речь здесь идет только о ментальном объекте (*алямбана*), а не об объекте внешнем (*васту*). Все то, что в принципе может быть осознано, имеет свойство объектно обусловливать сознание.

Сознание и явления сознания с необходимостью обусловлены тремя факторами: источником сознания, содержанием акта осознавания (в этом смысле содержание — это всегда реальная сущность) и моментом осуществления акта осознавания. Точно так же сознание и явления сознания обусловлены своей опорой — например, зрительное сознание неизбежно обусловлено той психической способностью, на дея-

тельность которой опирается это сознание, т. е. зрением. Относительно протекания процесса осознавания, отмечает Васубандху, прошлый, настоящий и будущий моменты сознания также всегда обусловлены своей опорой.

Доминирующее условие — это обусловливающее действие общей причины: «Каждая дхарма имеет доминирующим условием все причинно обусловленные дхармы, кроме себя самой» (АК I, II. 62, с. 533).

Однако, как подчеркивает автор «Энциклопедии Абхидхармы», есть дхармы, которые не могут быть отнесены ни к одному из четырех видов условий. Так, никакая дхарма не может быть рассмотрена в качестве условия себя самой. Кроме того, абсолютная дхарма не выступает условием другой абсолютной дхармы, ибо обе они — причинно не обусловленные. Дхарма причинно обусловленная также не может служить условием дхармы абсолютной. Таким образом, действие условий распространяется не на все дхармы, и прежде всего оно не распространяется на Нирвану.

На какие формы времени распространяется действие условий? Причинное условие, объединяющее пять видов причин (кроме общей), действует либо во временно́й последовательности, либо одновременно со своим следствием.

Две причины — сосуществующая и связующая — действуют на актуальную дхарму, именуемую в канонических источниках «погибающей». (Такое наименование подчеркивает моментальность актуализации дхарм и свойственную им тенденцию к исчезновению.) Действие обеих распространяется также на их плод, т. е. на дхарму, возникающую одновременно с ними.

Три причины — однородная, универсальная и причина созревания кармического следствия — дей-

ствуют на будущую дхарму, именуемую возникающей. (Это наименование указывает на присутствие тенденции к ее возникновению.)

Два других условия — непосредственное условие и условие как объект — действуют в порядке, обратном тому, который выявлен применительно к развертыванию причинного условия. Так, непосредственное условие действует на возникающую дхарму, поскольку те дхармы, которые образуют непосредственное условие, как бы уступают место будущей дхарме, обусловленной их предшествующим существованием.

Условие как объект действует на погибающую, настоящую дхарму, поскольку именно дхармы, образующие условие как объект, осознаются актуальным сознанием (и явлениями сознания). А это означает, что дхармы выступают объектом осознавания в настоящем, а не в прошлом или будущем сознании.

Что касается доминирующего условия, то его действие распространяется на дхармы во всех формах времени.

Определив условия в темпоральном аспекте их действия, Васубандху анализирует вопрос, какими же из них порождается та или иная дхарма.

Сознание и явления сознания возникают под влиянием всех четырех видов условий. Так, действие причинного условия выражается в том, что сознание и явления сознания возникают благодаря участию пяти причин. Непосредственное условие их возникновения — это неразрывно (без временно́го интервала) предшествующие сознание и явления сознания. Условия как объект — это пять видов чувственных объектов, обусловливающих возникновение пяти соответствующих видов чувственного сознания, и все дхармы как объект ментального сознания. А доми-

нирующее условие обнаруживает свое действие в том, что оно, не будучи препятствием для возникновения всех других дхарм, препятствует порождению двух и более дхарм сознания и явлений сознания, относящихся к одному и тому же виду.

Два типа сосредоточения — сосредоточение остановки и бессознательное сосредоточение, — будучи дхармами, не связанными с сознанием, возникают благодаря действию трех видов условий. Поскольку обе они не есть ни сознание, ни явления сознания, у них не может быть объекта осознавания. Соответственно на них не распространяется действие условия как объекта. Причинное условие возникновения этих дхарм обнаруживается в действии двух причин — сосуществующей и однородной. Сосуществующая причина — это дхармы общих свойств всего причинно обусловленного (возникновения и т. д.). Однородная причина — в данном случае это ранее возникшие благие дхармы, относящиеся к тому же уровню, что и каждое из этих двух сосредоточений. Непосредственное условие — состояние сознания при вхождении в сосредоточение и сопровождающие его явления сознания. Доминирующее условие действует так же, как и в выше рассмотренном случае.

Что касается всех других дхарм — не связанных с сознанием и материальных, то они возникают при посредстве двух условий — причинного и доминирующего.

В связи с рассмотрением причинной обусловленности возникновения элементов индивидуального потока Васубандху опровергает креационистское учение, развивавшееся в брахманистских религиозно-философских системах. Это опровержение автором «Энциклопедии Абхидхармы» оформлено как

ученый спор с компетентным брахманом, защищающим тезис о сотворенности мира.

Все существующее, говорит Васубандху, порождено условиями, и в мире нет ничего, что имело бы своей причиной Бога-творца — Ишвару, абсолютное сознание — Пурушу, первоматерию — Прадхану или что-либо еще, что можно умозрительно выдвинуть на роль причины, творящей вселенную.

Если допустить, что возникновение вселенной имеет только одну причину — Бога-творца, оно было бы одномоментным актом. Однако общеизвестно, что это не одномоментный акт, а последовательный процесс.

Оппонент, не опровергая этого положения, выдвигает контртезис, определяющий последовательный процесс возникновения вселенной как желание Ишвары, упорядочивающее во времени космогонические события.

Но Васубандху вскрывает логическую ущербность данного определения как минимум в двух отношениях. Во-первых, коль скоро возникновение вселенной с необходимостью сочетает в себе акты созидания и разрушения, то их качественное различие свидетельствует и о различии желаний Ишвары созидать одно и разрушать другое, и это не позволяет счесть эти желания единой причиной. Во-вторых, чтобы Ишвару можно было признать первопричиной сотворения мира, эти качественно различные желания должны существовать одновременно и быть тождественными Ишваре.

Если же допустить, что желания Ишвары не одновременны и в них учтены другие причины, то возникает логическая ошибка дурной бесконечности, чреватая непрерывным выявлением все новых и новых дополнительных причин.

Если же предположить, что цепь причин непрерывна, то утрачивается сама идея Бога-творца, ибо становится очевидным, что все возникает в силу причин и условий, а не благодаря акту божественного зодчества.

Бесплодна для доказательства сотворенности мира и попытка выдвижения гипотезы об одновременности желаний Ишвары и неодновременности актов вселенского зодчества, т. е. о последовательном характере осуществления этих одновременно возникших желаний. Абсурдность такой гипотезы очевидна. Следовательно, Ишвара не творец Вселенной, ибо невозможно доказать, что он — единственная причина процессов возникновения и разрушения, характерных для растянутой во времени космогонии.

Васубандху разбивает и телеологический аргумент брахманского креационизма, опровергая тезис о том, что Божественный Зодчий творит вселенную ради своего удовлетворения. Ишвара, если он бог, должен изначально пребывать удовлетворенным. Если же для обретения удовлетворения ему требуется сотворить вселенную, т. е. предпринять огромное усилие, то он не хозяин собственного удовлетворения и нет смысла именовать его господином вселенной.

А кроме того, если Ишвара обретает удовлетворение, сотворив живые существа, подвергающиеся неисчислимым страданиям в адской форме рождения, то такое божество едва ли достойно называться благим.

Таким образом, Ишвара не может рассматриваться ни как причина возникновения вселенной, ни как бог — удовлетворенный и всеблагой. А соответственно и вера в него — всего лишь аффект, причем беспредметный.

Единственной причины мира не существует, подводит итог Васубандху. Лишь собственные действия приводят живые существа к новому рождению в той или иной космической сфере. Несчастные, не обладающие просветленным разумом, они «пожинают плоды своей деятельности, ошибочно полагая [их причиной] высшего Ишвару» (АК I, II. 64, с. 536).

Но если нет ни Божественного Зодчего, ни акта творения вселенной, то необходимо объяснить причинное условие возникновения производной материи из великих элементов.

Великие элементы, говорит автор «Энциклопедии Абхидхармы», выступают однородной и сосуществующей причинами актуализации других великих элементов. Они являются причиной производных форм материи в пяти отношениях: порождении, опоре, сохранении состояния, поддержке и развитии, если под производными формами материи понимать телесность живых существ.

Так, земля, вода, огонь и ветер (воздух) порождают производную материю, и она, однажды возникнув, зависит от них как от своей опоры. Ее существование поддерживается великими элементами, и они же обусловливают сохранение качественной определенности различных ее форм, т. е. несут ответственность за «сохранение состояния».

Кроме того, производные формы материи предстают друг для друга в функции сосуществующей причины, однородной причины и причины созревания кармического следствия. При этом продолжает действовать общая причина, что проявляется в беспрепятственном протекании прочих причинно-следственных процессов.

В качестве сосуществующей причины телесная и вербальная деятельность есть производная форма

материи, возникающая вслед за сознанием. Все возникшие ранее производные формы материи выступают в качестве однородной причины по отношению к своим тождественным проявлениям. Телесная и вербальная деятельность рассматривается и как причина созревания кармического следствия — возникновения тех психических способностей, которые обусловлены созреванием.

Что же касается великих элементов, то производные формы материи служат причиной их созревания только в том отношении, в каком телесная и вербальная деятельность живых существ обусловливает форму нового рождения.

Такой подход к вопросу о возникновении производной материи полностью исключал идею божественного творения.

Последняя проблема, связанная с рассмотрением условий, касается сознания и явлений сознания как непосредственно предшествующего условия возникновения тех или иных состояний сознания. Васубандху анализирует двенадцать типов сознания и формирует общее правило, определяющее эту типологию.

Базовые состояния сознания, говорит он, соотнесены с тремя космическими сферами: чувственным миром, миром форм и миром не-форм. В первой из них возникают четыре таких состояния: благое, неблагое, затемненное-неопределенное и незатемненное-неопределенное. В мире форм и мире не-форм неблагое состояние сознания, как известно, отсутствует, а соответственно для них характерно возникновение только трех типов сознания: благого, затемненно-неопределенного и незатемненно-неопределенного.

Таким образом, в соответствии с этой закономерностью обнаруживаются десять типов сознания,

соотнесенных с космическими сферами. Следует подчеркнуть, что это именно десять различных типов. Так, например, благое состояние чувственного мира не тождественно благому состоянию сознания ни в мире форм, ни в мире не-форм.

Однако существуют еще два типа чистого сознания, категорически не свойственные ни одной из космических сфер. Они возникают только благодаря сверхмирской подвижнической практике. Это два типа сознания — состояния сознания того, кто обучается Дхарме, и состояния сознания архата.

Чистое сознание — это сознание без притока аффектов (*анасрава*). Процесс обучения, т. е. религиозный подвиг, подразумевает возделывание добродетелей (*шила*), созерцания (*самадхи*) и мудрости (*праджня*). Асанга характеризует обучающегося Дхарме как йогина, который, пребывая в человеческой форме существования, обрел с помощью пути видения Истин благородство (свойство, характеризующее именно буддийского подвижника), но еще связан некоторыми аффективными путами (L'AS, p. 158). Архат же полностью свободен от аффектов, и в этом отношении его чистое сознание отлично от чистого сознания обучающегося. Таковы двенадцать типов сознания.

Эти типы сознания, отмечает Васубандху, могут быть проанализированы и более дробно. Во-первых, благое сознание подразделяется на два подтипа — то, которое обретено в подвижнических практиках, и благое-врожденное. Первое из них есть результат целенаправленного усилия. Яшомитра поясняет, что такое благое сознание возникает благодаря слушанию Учения, размышлению и йогическому сосредоточению (SAKV, p. 242). Благое-врожденное — это такое состояние сознания, которое возникает при

рождении. Обладание этим типом благого сознания актуализируется уже в первый момент промежуточного существования, отделяющего смерть от нового рождения.

Во-вторых, в чувственном мире незатемненно-неопределенный тип сознания подразделяется на четыре подтипа: сознание, порожденное созреванием кармического следствия; связанное с положением тела; обусловленное профессиональными навыками; способное создавать магические творения.

Согласно Яшомитре, незатемненно-неопределенное состояние сознания, связанное с положением тела, возникает при движении, стоянии на месте, сидении и лежании (SAKV, p. 242). Оно же рождается при использовании профессиональных навыков — таких искусств и ремесел, как стрельба из лука, наездничество, гончарное дело, резьба по дереву, камню, кости и т. д. Следует отметить, что к профессиональным навыкам, связанным с возникновением незатемненно-неопределенного состояния сознания, было принято относить искусство удерживаться в положении «стоя на голове слона» (или на спине лошади). Из этого можно сделать вывод о несовместимости аффективных загрязнений сознания с сохранением физического равновесия и исполнением профессиональных обязанностей, требующих повышенной сосредоточенности внимания.

Незатемненно-неопределенное состояние сознания сопутствует и актам магического творения, когда обладатель сверхъестественных способностей создает (материализует) видимые объекты, пребывая в специфическом йогическом сосредоточении сознания.

В мире форм могут актуализироваться только три вида незатемненно-неопределенных состояний

сознания, поскольку в этой космической сфере нет места профессиональной деятельности. Оно возникает как порожденное созреванием кармического следствия или связанное с положением тела, а также при актах магического творения.

Что же касается мира не-форм, в котором нет ни хождения, ни лежания, ни профессиональных навыков, ни магического творения, то в нем не актуализируются соответствующие состояния сознания.

В последовательности смены состояний сознания значительная роль, как полагали теоретики постканонической Абхидхармы, принадлежит вниманию. Анализируя в этой связи дхарму «внимание», Васубандху указывает на три акта внимания. Во-первых, это внимание, направленное на сущностный признак. Оно позволяет формулировать суждения типа «сущностный признак материи — проявление». Во-вторых, это внимание, направленное на общее свойство и связанное с шестнадцатью аспектами Благородных Истин. Оно позволяет продуцировать суждения о непостоянстве и т. д. И в-третьих, это внимание, связанное с решимостью. Оно доминирует в практике созерцания «отвратительных» объектов, безграничных форм, отсутствия форм, двух состояний свободы, сфер абсолютного господства и всецелости.

Непосредственно после реализации трех разновидностей внимания осуществляется Благородный путь, и наоборот: вследствие пути возникают три вида внимания. Васубандху иллюстрирует эту закономерность цитатой из канонической сутры: «...он возделывает памятование как элемент пути Просветления, сопровождающее созерцание отталкивающих объектов» (АК I, II. 72, с. 548). Разъясняя эту цитату, автор «Энциклопедии Абхидхармы» гово-

рит: «...только подчинив сознание посредством созерцания отталкивающих объектов, йогин реализует путь непосредственно после возникновения внимания относительно общего свойства» (там же).

В чувственном мире не возникают акты внимания, характерные для йогического сосредоточения. Однако в этой космической сфере также возможны три разновидности внимания, но иные по своему происхождению. Это — внимание, актуализирующееся при слушании Учения, при размышлении об услышанном и дхарма «внимание», обретаемая при рождении.

В мире форм внимание различается как возникающее при слушании, при йогическом сосредоточении и обретаемое при рождении. Здесь невозможна актуализация того внимания, которое специфично для размышления, ибо, когда индивиды мира форм начинают размышлять, в тот же самый момент у них возникает состояние сосредоточения.

В мире не-форм возможны только два вида внимания: характерное для состояния созерцания и обретаемое при рождении.

Таким образом, Благородный путь реализуется при посредстве пяти разновидностей внимания, исключая те три вида, которые обретены при рождении. Это объясняется необходимостью приложения усилий для осуществления пути, ибо врожденное внимание ввиду своей слабости непригодно для реализации этой цели.

Концепция условий применительно к подвижническим практикам фиксирует вполне определенную закономерность следования одного состояния сознания за другим. Когда йогин посредством истинного воззрения восстанавливает должную силу корней благого (состояний не-алчности, не-вражды,

не-невежества), он обретает те благие состояния сознания, которые характерны для обеих этих сфер. При вступлении подвижника на путь строгой дисциплины у него рождается сознание обучающегося Дхарме, а когда йогин достигает архатства — состояние сознания, характерное для тех, кому нечему более обучаться.

Итак, обретение тех состояний сознания, которых не было прежде, становится возможным благодаря таким условиям, как новое рождение, йогическое сосредоточение, отрешенность, уничтожение аффектов и подвижническое взращивание корней благого, осуществляемое Благородными личностями.

Глава 3
Практики постепенного пути

• От «вступления в поток» к «возвращению еще один раз»

Высшие методы буддийской йоги, как уже говорилось на страницах настоящей книги, определяются в канонических источниках как путь сверхмирского сосредоточения (*локоттара-бхавана-марга*), или «постепенный путь». Этими методами мог руководствоваться только Благородный — йогин, благодаря практике видения Истин расставшийся со свойством быть «обычным человеком». Данное свойство указывало на нулевую степень продвинутости в направлении Нирваны, если говорить именно о религиозном подвижничестве. «Обычный человек» в таком смысле — йогин, дерзнувший посвятить себя подвигу духовного делания, но еще не обретший первого его плода — «вступления в поток». Ему подобает эпитет «неблагородный», и этот эпитет сохраняется за йогином, покуда он не войдет в статус обучающегося Дхарме.

Однако в более широком смысле к категории «обычный человек» относились и люди, опьяненные сансарой, и аскеты-небуддисты, и добродетельные члены сангхи, не дерзающие подвизаться.

Среди аскетов-небуддистов оказывалось немало тех, кто практиковал йогическое созерцание, опира-

ясь на методы, принятые в различных брахманистских школах, а затем принимал Учение Будды и вступал в сангху. Такие йогины были, как правило, опытными подвижниками, с помощью практик созерцания уничтожившими значительную часть аффективных загрязнений сознания. Но их методы не базировались на предварительном познании четырех Благородных Истин — интуитивном постижении реальности (*абхисамая*). Тем самым результаты их практики оставались в пределах сансары, не будучи способными привести к прекращению круговорота рождений, к окончательной победе над страданием.

Йогическое созерцание, в своей основе не опиравшееся на абхисамаю, хотя и позволяло избавиться от многих аффектов, отнюдь не устраняло привязанности к пребыванию в благих измененных состояниях сознания, по своим уровням характерных для мира форм и мира не-форм. Практика такого созерцания соответственно приводила подвижника не к выходу из круговорота рождений, а лишь к обретению рождения в мире форм или мире не-форм. В силу этого в буддийских канонических источниках и постканонической традиции этот путь йогического созерцания назывался «мирским» (*лаукика-бхавана-марга*), т. е. путем обретения благих мирских дхарм.

Мирской путь созерцания в своем пределе мог привести йогина к отвержению аффектов чувственного мира, мира форм и мира не-форм, но «вершина существования» (*бхаваграа*) все же привязывала его к сансаре.

Интуитивное постижение реальности открывало йогину дхармическое знание страдания, его причин, ответственных за возникновение новых рождений, возможности исчерпания этих причин и пути, веду-

щего к полной победе над сансарой. В этом стремительном процессе, длящемся пятнадцать моментов, подвижник познавал общие свойства Благородных Истин и обретал чистую, свободную от аффективных загрязнений мудрость, различающую эти свойства. Он становился Благородной личностью.

Последовательно практикуя видение Истин относительно каждого из аффектов сильной и средней степени интенсивности из числа тех, которые могут быть уничтожены при помощи данного метода, йогин в шестнадцатый момент обретал статус «вступившего в поток», обучающегося Дхарме.

Подвижники, ранее практиковавшие мирские методы созерцания, но осознавшие безрезультатность их применения с целью обретения полного освобождения, должны были обратиться к абхисамае, и только после этого они становились пригодными для занятий высшими методами буддийской йоги — сверхмирским йогическим сосредоточением сознания.

Определение «сверхмирской путь», характеризующее буддийское подвижничество в целом, указывает на цель этого подвижничества — полное освобождение от перспективы нового рождения в каком-либо из трех миров, включая вершину существования. Практика видения Благородных Истин есть сверхмирское подвижничество, ибо только Истины противостоят болоту сансары, непроходимой трясине, силой аффектов и кармы удерживающей в себе сознание. Благородные Истины не от мира сего (если пользоваться христианской образностью) — сами по себе они не провоцируют притока аффектов и содействуют нейтрализации кармы. Они — полная противоположность алчности, вражде и невежеству, укореняющим сознание в сансаре.

Узрев собственный поток психосоматической жизни (собственную сантану) с позиций Истин, йогин постигает фундаментальные свойства развертывания его собственного сознания не только в чувственном мире, но и в иных сферах существования — в мире форм и мире не-форм. Обе эти сферы, в которых страдание не переживается ни как мучение, ни как неудовлетворенность, уже не представляются подвижнику благостными, поскольку они — часть сансары и ничто иное.

Практика видения, таким образом, наделяет подвижника пониманием реальности, позволяющим сосредоточиться на «увиденном», т. е. перейти к сверхмирскому методу йогического созерцания.

Итак, первая стадия буддийского подвижничества — это практика видения Истин, завершающаяся уничтожением наиболее грубых по своим проявлениям аффектов и достижением первого плода религиозной жизни — «вступления в поток». Далее йогин, именуемый теперь «Благородным», «обучающимся Дхарме», начинает практиковать вторую стадию подвижничества — йогическое созерцание, сосредоточение сознания на «увиденном». Именно на второй стадии происходит постепенное освобождение сознания от всех прочих аффективных загрязнений.

Обучающийся Дхарме обычно преодолевает три этапа. Первый из них связан с обретением второго плода религиозной жизни, называемого «возвращение еще один раз». Данное наименование указывает, что достижение следующего, более высокого, результата предполагает повторное рождение в чувственном мире.

Второй этап — переход от статуса «возвращающегося еще один раз» к статусу *анагамина*, т. е. «невозвращающегося». Анагамину для обретения архат-

ства — высшего плода практик — не требуется нового рождения в чувственном мире.

Таким образом, обычная последовательность религиозных статусов предполагает вступление в поток, возвращение еще один раз, невозвращение, освобождение (архатство). Но в том случае, если «обычный человек» практикует мирские техники йогического сосредоточения сознания, указанная последовательность нарушается, так как статус возвращающегося еще один раз может быть достигнут и с помощью мирских методов. Однако это не означает автоматического превращения йогина в обучающегося Дхарме. Если подвижник стремится к Нирване, ему предстоит *вступить в поток*.

После завершения практики видения Благородных Истин, говорит Васубандху, йогин, действующий в соответствии с принятой в канонической традиции последовательностью практик, оказывается свободным от наиболее мощных по своей интенсивности аффективных загрязнений сознания. Скоротечный по времени и мягкий по своему характеру метод видения, длящийся пятнадцать моментов, позволяет йогину на практике постичь то, о чем он знал прежде благодаря слушанию наставлений — канонических текстов, оглашаемых Учителем, и собственному аналитическому размышлению о глубинном смысле Слова Будды. Последнее указывает на значимость того рационального познания Учения, которое осуществляется на уровне абхидхармистского дискурса.

Постижение Истин на практике означает реальное устранение тех грубых аффективных препятствий, которые мешают йогину видеть реальность, т. е. различать причинно обусловленные дхармы в собственной сантане, непрерывной последовательности

моментальных элементарных состояний, идущей из прошлого в будущее (к новым рождениям). В шестнадцатый момент практики интуитивного постижения реальности уже не остается ничего, что не было бы «увидено» до этого, и йогин переходит к сосредоточению сознания на «увиденном» — к сверхмирскому созерцанию, уничтожающему тонкие, менее интенсивные по своим проявлениям аффективные загрязнения сознания.

Метод сосредоточения на «увиденном», т. е. метод сверхмирского йогического созерцания, определяется как «постепенный путь», сильный по своему характеру и весьма продолжительный по времени. Следует подчеркнуть, что полномасштабная практика этого метода отнюдь не укладывается в пределы одной жизни.

Практикуя видение Истин, йогин в шестнадцатый момент становится пребывающим с плодом «вступления в поток». Пребывание с плодом — это новое качество сознания, но для дальнейшего продвижения к Нирване подвижнику предстоит приложить значительно бóльшие усилия, без которых невозможна практика постепенного пути.

Результативность применения сверхмирского йогического сосредоточения базируется на закономерности уничтожения аффектов, общей и для чувственного мира, и для мира форм, и для мира не-форм. Согласно этой закономерности, вскрытой Бхагаваном Буддой, светлые дхармы благих явлений сознания, которые рождаются в процессе религиозной практики, даже будучи весьма слабыми по своим первичным проявлениям, всегда более сильны, нежели самые интенсивные черные дхармы (аффективные загрязнения сознания). Именно поэтому для устранения грубых аффектов оказывается достаточно применения мягкого метода — Благородного пути видения Истин.

Сильный путь — метод йогического сосредоточения на «увиденном» — увеличивает степень интенсивности благих явлений сознания, одновременно уничтожая остаточные слабые аффективные предрасположенности. Последние пропитывают сознание, подобно тому как пропитывает одежду тончайшая пыль, глубоко въевшаяся в ее ткань. Слабые аффективные предрасположенности, трудно отделяющиеся от сознания, устраняются лишь с помощью сильного метода, подобно предрассветным сумеркам, исчезающим лишь при полном восходе солнца.

Практика йогического сосредоточения на «увиденном» связана с восхождением сознания по ступеням (*бхуми*) существования — четырем уровням сосредоточения сознания в мире форм (четырем дхьянам) и четырем уровням растворения сознания в самом себе (*самапатти*) мира не-форм. И так происходит вплоть до вершины существования включительно — предельного состояния йогического созерцательного опыта.

Постепенный путь, будучи логическим продолжением Благородного пути видения, по своей сути является не мирским, а сверхмирским методом, так как он противостоит девяти аффективным несовершенствам (*доша*), присущим состояниям сознания на каждой ступени мира форм и на каждом уровне мира не-форм. Тезис о противостоянии метода сверхмирского йогического сосредоточения дефектам состояний сознания мира форм и мира неформ означает следующее. Во-первых, этот метод обладает способностью устранения девяти несовершенств, а во-вторых, он результативен в возделывании сильных по своей интенсивности неаффективных (чистых) явлений сознания, которые способствуют полному освобождению от пут сансары.

Многие категории аффектов, отмечает Васубандху, могут быть нейтрализованы благодаря мирскому пути йогического созерцания. Но лишь сосредоточение на «увиденном» в практике Благородного пути позволяет культивировать чистые явления сознания, по своей сущности противостоящие миру и необходимые для вступления в Нирвану.

На каждом уровне йогического созерцания — и в дхьянах мира форм, и в самапатти мира не-форм — обнаруживаются девять категорий аффективных несовершенств. Эти дефекты, в свою очередь, подразделяются на сильные-сильные, сильные-средние и сильные-слабые; на средние, дифференцирующиеся по такой же тройственной шкале интенсивности; на слабые, образующие три аналогичных подвида.

Противостоящие им благие качества по своей интенсивности проявляются в обратном порядке. Сначала они слабые, нарастающие постепенно как слабые-слабые, слабые-средние, слабые-сильные. Затем — средние (средние-слабые, средние-средние, средние-сильные), а по мере достижения высоких стадий духовного прогресса — сильные (сильные-слабые, сильные-средние, сильные-сильные). Иными словами, благие качества так же, как и дефекты, образуют шкалу по девяти категориям интенсивности. Эта шкала разворачивается по нарастающей, поскольку благие качества проявляются все более мощно благодаря наращиванию усилий йогина, направленных на уничтожение аффективных несовершенств и культивирование чистых состояний сознания.

Сверхмирское йогическое сосредоточение, являясь сильным методом, может практиковаться только после того, как с помощью мягкого метода уничтожены грубые аффекты. Именно так происходит совершенствование психики, потому что чистые со-

стояния сознания несовместимы с существованием сильных аффектов. Сосредоточение на «увиденном» по определению оказывается недоступным йогину, практикующему мирское созерцание, ведь невозможно сосредоточиться на том, что не было «увидено». А значит, и практиковать этот метод нельзя до той поры, покуда не пройден путь видения Благородных Истин.

И это, вообще говоря, очевидно: сильные благие качества возникают как аспекты устранения аффективных препятствий, т. е. аспекты так называемого беспрепятственного пути, и благодаря направленному возделыванию чистых явлений сознания — практике пути освобождения.

Данный процесс Васубандху метафорически уподоблял исцелению телесных недугов. Для устранения болезненных симптомов, говорит он, достаточно приема лекарственных средств. Но чтобы полностью искоренить расстройство в деятельности организма, необходимо в течение длительного времени соблюдать лечебный режим, а во избежание рецидивов практиковать здоровый образ жизни.

Вступившим в поток, подчеркивает автор «Энциклопедии Абхидхармы», подвижник остается до момента вхождения в Нирвану. С этим плодом подвижничества он пребывает до устранения той последней категории аффектов, которой полагается быть уничтоженной с помощью йогического созерцания.

Согласно Слову Будды, зафиксированному в канонических сутрах, вступивший в поток — тот, кому предстоят максимум семь новых рождений. Данный тезис не представлялся самоочевидным последователям Бхагавана, и среди абхидхармистов возникали споры относительно его понимания. Поток, о котором говорится в сутрах, разъясняет Васу-

бандху, есть Путь продвижения к Нирване. Соответственно этому определению йогин, обретший первый плод подвижничества и имеющий намерение обрести прочие плоды религиозной жизни, именуется «вступившим в поток». Практикуя пятнадцать моментов видения Благородных Истин, он в шестнадцатый момент — момент «последующего знания относительно Пути» — обретает четыре пути (т. е. четыре процессуальных результата, прокладывающих трассу возможности дальнейшей практики). Это путь претендента на второй плод подвижничества; путь, обеспечивающий достижение этого плода; путь видения; путь сосредоточения на «увиденном».

Шестнадцатый момент выступает для подвижника моментом интуитивного постижения потока в целом. Согласно Слову Будды, именно йогину, достигшему в своей практике этого прогресса, предстоят семь новых рождений среди богов и среди людей (Й, ЭА, VI. 34, с. 417).

Ортодоксальные (строгие) вайбхашики трактовали вопрос о семи рождениях следующим образом: вступившему в поток предстоят семь новых существований среди людей и семь промежуточных существований, не считая настоящего рождения, а также семь существований среди богов. Из такой интерпретации вытекал вывод, что вступивший в поток может обрести до восьмидесяти восьми новых рождений. Но поскольку в каждой форме существования их число не превышает семи, утверждали последователи данной школы, принято считать, что ему предстоят максимум семь рождений.

Последователи школы Кашьяпия комментировали тезис о семи рождениях иначе: вступивший в поток рождается семь раз среди богов и семь раз среди людей.

Таким образом, каноническое положение о предстоящих вступившему в поток семи рождениях не имело однозначного истолкования, принимаемого всеми без исключения буддийскими школами.

Васубандху лишь отмечает этот плюрализм мнений, вовсе не стремясь устранить его с помощью какого-либо окончательного решения вопроса. Однако автор «Энциклопедии Абхидхармы» подчеркивает важную закономерность: тот подвижник, который вступил в поток, пребывая в человеческой форме существования, достигнет Нирваны в человеческом же рождении, а обретший первый плод подвижничества среди богов вступит в Нирвану в божественной форме существования.

Восьмое новое рождение никогда не имеет места у вступившего в поток именно потому, полагали абхидхармисты, что непрерывная последовательность дхарм практикующего йогина достигает полной зрелости максимум в течение семи рождений.

В основе данного утверждения лежит эмпирическое знание о закономерности осуществления практик Пути. В качестве примера, очевидно поясняющего суть эмпирического знания о процессе созревания индивидуального потока дхарм, Васубандху указывает на длительность протекания хорошо известного в Южной Азии заболевания — четырехдневной лихорадки. Из опыта известно, что она длится не более четырех суток, и не было случая, чтобы кто-то болел ею на пятые сутки. Другая аналогия, на которую ссылается автор «Энциклопедии Абхидхармы», — смерть от змеиного яда, наступающая, когда укушенный проходит максимум семь шагов.

Из приведенных примеров следует вывод: закономерность обретения вступившим в поток не более семи рождений является эмпирическим фактом, из-

вестным из практики подвижничества столь же хорошо, сколь хорошо известны в житейской практике сроки протекания четырехдневной лихорадки или наступления смерти от змеиного яда.

Не ограничиваясь апелляцией к эмпирическому знанию, Васубандху дает объяснение и на теоретическом уровне. Эта закономерность обусловлена процессом освобождения от семи видов пут: двух видов аффективных препятствий, привязывающих к низким состояниям существования, и пяти — привязывающих к более высоким сферам бытия. К низким состояниям существования, подчеркивает он, приковывают такие аффекты, как страстное влечение к чувственным объектам и злоба.

Но почему одна только практика пути видения, задавали вопрос ученики, не может привести йогина ко вступлению в полную Нирвану? Ответ на него, указывает Васубандху, кроется в проблеме кармы. Мягкий метод видения Истин не способен блокировать силу кармических действий, следствия которых с необходимостью должны проявиться в последующих существованиях. Поэтому и оказывается необходимым сильный постепенный путь, рассчитанный не на одно рождение.

Возникает и другой вопрос: возможно ли достичь архатства помимо членства в сангхе и в те периоды существования человечества, когда Будды не приходят в мир? Васубандху отвечал на него утвердительно. Архатство может быть обретено и при указанных условиях. В случае, если последнее рождение вступившего в поток приходится на времена, когда не ведется проповедь Дхармы, он вступает в Нирвану, пребывая в статусе домохозяина (т. е. женатого мирянина). Однако, обретя архатство, такой подвижник в соответствии с религиозной нор-

мой обретает и все признаки монашеского статуса, т. е. практикует подобающее монаху нравственное поведение и берет на себя дело ведения проповеди.

Некоторые буддийские теоретики полагали иначе. По их мнению, подвижники, достигшие архатства во времена, когда не ведется проповедь Дхармы, уходят в отшельничество, а вовсе не занимаются проповеднической деятельностью.

В канонических сутрах утверждается невозможность возникновения дурных форм рождения у тех, кто вступил в поток. Абхидхармисты активно обсуждали причины неподверженности вступившего в поток дурным формам существования. Философствуя, они стремились понять, почему практика видения Истин предохраняет адептов от рождений в кромешных узилищах, в животной форме или в форме голодных духов (*претов*).

Васубандху предлагает такое объяснение. Во-первых, вступивший в поток соблюдает монашеские обеты и, избавившись от грубых аффектов, не совершает действий, приводящих к дурным рождениям. Во-вторых, если в отдельных прошлых жизнях им были совершены подобные действия, то после вступления в поток в его индивидуальности уже не осталось тех свойств, которые с необходимостью обеспечивают созревание дурных кармических следствий. Это делает невозможным возникновение дурных форм существования.

Индивидуальный набор дхарм вступившего в поток, говорит Васубандху, пророс «мощными корнями благого вследствие чистоты помыслов и усилий» (Й, ЭА, VI. 34, с. 418).

Как поясняет Яшомитра, комментируя «Энциклопедию Абхидхармы», под «чистотой усилий» следует понимать соблюдение нравственных предписа-

ний (*шила*), которые дороги Благородным, а под «чистотой помыслов» — совершенную веру в буддийское учение (SAKV, p. 554).

Васубандху в этой связи дает негативное определение вступившего в поток: тот, кто совершает действия, следствия которых созревают в дурных формах существования, не является вступившим в поток, ибо он не готов к принятию дхармического знания реальности и не обладает чистым путем. Это определение иллюстрируется строфами из канона: «Глупец и при малом прегрешении падает вниз, но мудрый, совершив [в прошлом] пусть и великий грех, избегает несчастья. Так, и малый кусок [железа] тонет в воде, но даже большой, перекованный в кувшин, держится на поверхности».

Согласно канонической трактовке, вступивший в поток кладет конец страданию, т. е. его пребывание в круговороте рождений близится к исчерпанию. Васубандху так разъясняет метафору «конец страдания»: конец страдания есть Нирвана, вхождение в которую становится возможным благодаря поэтапному устранению препятствий. Уничтожая аффекты на пути видения и вознамерившись продолжить это на постепенном пути, подвижник одно за другим сносит такие препятствия, как сносятся постройки при желании хозяина участка освободить его.

Итак, йогин, пребывающий с первым плодом подвижничества, рождается самое большее семь раз, если он все еще не избавился от тех аффектов, которые устраняются благодаря практике йогического созерцания. Говоря это, Васубандху подчеркивает, что здесь подразумевается подвижник, нейтрализовавший пять категорий аффектов — сильные-сильные, сильные-средние, сильные-слабые, средние-сильные, средние-средние.

Если же йогин искоренил только три или четыре категории аффективных загрязнений сознания, то ему предстоит два или три раза родиться в нескольких семействах. Подвижник, достигший данной стадии духовного прогресса, в абхидхармистской классификации именуется «тем, кому предстоит родиться в нескольких семействах».

Асанга в трактате «Абхидхармасамуччая» так поясняет данное определение: йогин, устранивший три или четыре категории аффектов, кладет конец страданию (т. е. вступает в поток) лишь после того, как переходит в цепи новых рождений из семейства в семейство среди богов и людей. Обычно такой подвижник обладает средними психическими способностями и его внутреннее видение характеризуется средней силой.

Но вступивший в поток никогда не рождается в нескольких семействах, если он устранил пятую категорию аффектов — средние-средние, ибо при ее нейтрализации с необходимостью устраняется и шестая — средние-слабые. Такой йогин в канонических текстах называется «возвращающимся еще один раз» (*экавичика*), поскольку впереди у него только одно рождение.

Те, чьи умеренные способности и успехи в практике обязательно предполагают новые рождения в нескольких семействах, делятся на два типа. К первому относятся йогины, обладающие перспективой рождения в нескольких семействах богов. Они достигают полной Нирваны среди богов того или иного класса после двух или трех рождений в божественных семействах. Яшомитра в этой связи поясняет: «Например, узрев Благородные Истины во время пребывания среди богов [класса] Тридцати Трех, он [йогин] достигает полного освобождения среди бо-

гов этого [класса] или других; среди [богов класса] Четырех Великих Правителей или [богов класса] Ямa» (SAKV, p. 556–557).

Второй тип включает в себя йогинов, которым предстоит вступить в Нирвану после двух или трех рождений в человеческой форме существования на том или ином континенте.

Подвижник, устранивший аффективные препятствия до пятой категории интенсивности включительно, является претендентом на второй плод, т. е. соискателем «возвращения еще один раз». А это, в свою очередь, означает, что йогин, пребывающий с плодом «вступления в поток», становится претендентом на обретение второго плода только после искоренения аффектов средней-средней степени интенсивности. Обладателем этого плода он делается сразу после устранения шестой категории аффектов (средние-слабые).

В трактате «Абхидхармахридая» учитель Дхармашри указывает: те, кто возвращается в чувственный мир еще один раз, разрушив три сильные и три средние категории аффектов, рождаются один раз среди богов, а затем достигают полного освобождения, еще раз придя в мир людей и затем оставив его (Ahr., p. 76).

Рождение среди богов, предшествующее последнему существованию в чувственном мире, поясняет Васубандху, является необходимым, потому что устранение девятой — слабой-слабой — категории аффектов достигается только благодаря выходу за пределы чувственного мира. У такого успешного йогина, которому предстоит лишь одно человеческое рождение, крайне слабы проявления страсти, ненависти и невежества.

Обладатель второго плода подвижничества, устранивший седьмую и восьмую категории аффектов

как часть аффективного несовершенства состояний йогического созерцания, рождается еще один раз. Согласно каноническому определению, он есть «тот, кто имеет впереди только одно рождение» и является претендентом на обретение третьего плода. Этой стадии духовного прогресса соответствуют три критерия. Во-первых, устранение аффективных препятствий семи или восьми категорий интенсивности. Во-вторых, обретение чистых способностей, выступающих противоядием от повторного возникновения устраненных аффектов. В-третьих, только одно предстоящее рождение.

Девятая категория аффектов, однако, служит помехой для обретения последнего, высшего, плода подвижничества в том же рождении, в котором была устранена восьмая категория. Это объясняется необходимостью преодоления сферы существования, где созревают следствия кармических действий, неизбежно сопряженные с естественным вытеканием страстей, т. е. сферы чувственного мира. Аффекты, подобно карме, выступают препятствием для принятия дхармического знания, для возникновения качества анагамина («не возвращающегося в чувственный мир») и качества архата. Только обретение нового рождения за пределами чувственного мира, где созревают кармические следствия и проявляются аффекты, позволяет йогину нейтрализовать и те и другие.

Подвижник, отделенный от осуществления высшей цели религиозной жизни единственным рождением и только одной (девятой) категорией аффектов, остающихся все еще не уничтоженными, в канонических текстах квалифицируется определением «экавичика» (букв. «тот, кто отделен [от цели] одним промежутком»).

Но йогин, посредством мирского пути устранивший те аффекты, уничтожение которых соответствует этапам обретения первого и второго плодов, не может, как подчеркивает Васубандху, сделаться ни тем, кому предстоит родиться в нескольких семействах, ни экавичикой, покуда он не реализует путь, приносящий высший плод, не осуществит практику видения Истин.

Смысл сказанного самоочевиден, поскольку мирской путь, хотя и позволяет избавиться от целого ряда аффективных препятствий, оказывается бесполезным при формировании чистых индрий — психических способностей, свободных от притока аффектов. А не обладая чистыми индриями, которые служат стойким противоядием, предотвращающим повторное возникновение аффективных загрязнений, невозможно осуществить практику, приносящую высший плод.

Автор «Энциклопедии Абхидхармы» рассматривает проблему более детально, сравнивая результативность практикования сверхмирского и мирского методов. Плод «невозвращение в чувственный мир», говорит он, достигается йогином только при условии устранения девятой категории аффектов. Это полностью избавляет сознание от пяти оков, привязывающих к низким состояниям: страстного влечения к чувственным объектам, ложной веры в реальность «Я», приверженности к ложной практике небуддийских обетов и ритуалов, сомнения и злобы.

Подвижник, в обычной последовательности обретающий все плоды практик, завещанных Бхагаваном, продвигается в деле устранения оков, привязывающих к низким состояниям: уничтожая ложную веру в реальность «Я», приверженность к ложной практике обетов и ритуалов и аффект со-

мнения, он становится вступившим в поток. Этот результат достигается посредством практики видения Благородных Истин. В дальнейшем, практикуя сверхмирской путь йогического сосредоточения, он избавляется от оков чувственного влечения и злобы (или неприязни), и это позволяет йогину сделаться анагамином.

Но если йогин, начинающий свое подвижничество с помощью мирского пути созерцания, сначала отбрасывает чувственное влечение и злобу, то, прежде чем войти в статус анагамина, с помощью пути видения Истин ему предстоит освободиться от ложной веры в реальность «Я», приверженности к ложной практике обетов и ритуалов и сомнения. Такая закономерность объясняется необходимостью обретения чистых психических способностей. Они формируются только благодаря практикованию сверхмирского чистого пути, каковым всегда выступает путь видения Благородных Истин.

• «Невозвращающиеся»: разнообразие возможностей вступления в Нирвану

Подвижник, устранивший девятую категорию аффектов, говорит Васубандху, с необходимостью достигает высшей цели религиозной жизни. Но возникает вопрос, каким образом это происходит. В канонических текстах зафиксированы пять возможностей вступления в Нирвану, т. е. пять вариантов обретения архатства. «Невозвращающиеся» могут войти в статус архата в промежуточном состоянии, отделяющем смерть от нового рождения; при рождении; с применением усилия; без усилия; при устремлении ввысь.

Приводя данную каноническую классификацию, автор «Энциклопедии Абхидхармы» указывает, что она была положена в основу выделения пяти типов анагаминов, достигающих освобождения в мире форм.

Первый из них — это анагамин, вступающий в Нирвану в промежуточном существовании, пребывая между смертью и новым рождением.

Учитель Асанга среди анагаминов данного типа различал три разновидности. Одни йогины, говорил он, входя в промежуточное существование, уже устранили оковы нового рождения, но еще не отбросили оковы становления. А поэтому, актуализировав Путь, ведущий к Нирване, они освобождаются от оков становления именно в промежуточном существовании и новое рождение им уже не требуется. Другие, войдя в промежуточное существование, актуализируют Путь в ожидании нового рождения. Но таковое не возникает, ибо Путь приводит их к окончательному освобождению от страдания. Третьи, в промежуточном существовании продвигаясь к новому рождению, противятся его обретению и принимают решение актуализировать Путь. Тем самым они кладут конец страданию и вступают в Нирвану, не рождаясь (L'AS, p. 155).

Эта введенная Асангой классификация свидетельствует об уверенности буддийских учителей, что для невозвращающихся во время пребывания между смертью и новым рождением также оказывается возможным практикование Пути и оно приводит их в Нирвану.

Второй тип анагаминов — достигающие Нирвану при рождении. Это те, говорит Васубандху, кто вследствие ревностно и естественно практикуемого Пути вскоре после рождения обретает полное освобождение. При этом пять групп дхарм, образующих

психосоматическую индивидуальность йогина, продолжают сохраняться, а следовательно, он вступает в прижизненную Нирвану.

В «Вибхаше» такая зафиксированная в текстах канона ситуация разъясняется следующим образом: «Если у архата — человека, полностью избавившегося от всех пороков, — жизнь продолжается, непрерывный поток великих элементов и производной материи не пресекается и поток сознания, имеющий своим субстратом тело, наделенное органами чувств, продолжает функционировать, то разрушение оков, осуществленное этим архатом, получает наименование Нирваны, обретенной при данной жизни» (L'AK, VI. 37, p. 211, примеч. 3).

Многие ученики недоумевали: что подразумевается под ревностным, естественно практикуемым Путем?

Васубандху так характеризует эту практику естественно развертывающегося йогического созерцания: она начинается спонтанно и мощно сразу же после рождения анагамина, относящегося к данному типу, и бывает наделена неослабевающей энергией. Такой Путь, подчеркивает автор «Энциклопедии Абхидхармы», осуществляется без приложения усилий и без необходимости осознанной активности.

Третий тип анагаминов включает в себя освобождающихся посредством усилия, т. е. вступающих в Нирвану благодаря активной формирующей деятельности сознания. Подвижник с применением усилия, т. е. отнюдь не спонтанно, актуализирует Путь, ведущий к полному исчерпанию страдания, и обретает освобождение, ни на минуту не ослабляя своих стараний. Практика такого йогина ревностна — она проникнута неослабевающей энергией. Коль скоро

она осуществляется с применением усилия, такое свойство, как спонтанность, в ней отсутствует.

Четвертый тип — это анагамины, без усилий достигающие Нирваны уже в этой жизни или в момент своей кончины. Практика йогического сосредоточения протекает у подвижников этого типа абсолютно спонтанно и в силу этого не нуждается в ревностности.

Из вышеназванных четырех типов невозвращающихся, как отмечает Васубандху, второй характеризуется наиболее спонтанной и энергичной практикой йогического сосредоточения. Аффективные предрасположенности анагаминов данного типа крайне слабы, именно потому такие йогины вступают в Нирвану при рождении.

Пятый тип включает в себя анагаминов, «устремленных ввысь». Это определение указывает на отличительную черту их практики, состоящую в продвижении вверх по ступеням существования — дхьянам. А это означает, что такие йогины входят в Нирвану, пребывая не в той космической сфере, где были рождены.

Устремленные ввысь, в свою очередь, подразделяются на две разновидности в зависимости от способа их практики и того уровня существования, к которому они устремлены. Способы йогического сосредоточения, практикуемые ими, в канонических текстах называются «смешанными» и «несмешанными». Смешанная практика представляет собой комбинируемую по своему содержанию дхьяну, а несмешанная — это дхьяна некомбинированная. Высшей целью устремленности ввысь является достижение освобождения на небе Акаништха либо на вершине существования.

Йогин, комбинирующий содержание дхьяны, достигнув в своем устремлении неба Акаништха, именно там обретает полное освобождение.

Невозвращающиеся, устремленные ввысь, подразделяются в зависимости от содержательных особенностей своей практики на перепрыгивающих, перепрыгивающих половину [ступеней], ушедших отовсюду. Эти три разновидности устремленных ввысь анагаминов не отмечены в канонических сочинениях. Они рассматриваются только в «Энциклопедии Абхидхармы». Упоминания о подобных прыгунах, полупрыгунах и ушедших не обнаруживаются ни у Асанги, ни у Дхармашри.

Перепрыгивающим Васубандху называет такого анагамина, который, «смешав в этом мире [все] дхьяны и вкусив аромат лишь первой из них, рождается среди богов [класса] Сонмища Брахмы вследствие утраты трех [более высоких дхьян]» (Й, ЭА, VI. 38, с. 425). Смешав на данном уровне мира форм четвертую дхьяну благодаря прежней практике йогического созерцания и закончив свое существование в этой божественной сфере, он, как говорит автор «Энциклопедии Абхидхармы», затем рождается среди богов неба Акаништха.

Особенность практики такого йогина заключается в следующем. Осуществляя созерцание, он в своем йогическом сосредоточении не погружается ни в одно из состояний, соответствующих каждому из четырнадцати ярусов промежуточных небес, которые отделяют первое небо мира форм от последнего. В силу этой особенности он получает наименование «перепрыгивающий», или «прыгун».

Перепрыгивающий половину [ступеней] — тот, кто по завершении своего существования в сфере богов Сонмища Брахмы обретает новое рождение среди богов пяти Чистых местопребываний и именно в этом рождении достигает неба Акаништха, перепрыгивая с одной ступени существования сознания на другую.

Но Благородный — йогин, одолевший путь видения Истин и избравший стезю достижения архатства, — подчеркивает Васубандху, никогда не рождается среди богов класса Великих Брахманов. Этот космический ярус есть место, населенное носителями ложных воззрений — йогинами брахманистских направлений. Там господствует только одна на ложных основаниях почитаемая ими божественная персона — Великий Брахма. Обитатели этой небесной сферы пребывают в сетях заблуждения, удерживающих их в круговороте рождений. Они почитают Брахму как творца всего сущего и фанатично веруют в сотворенность вселенной и реальность акта божественного зодчества, хотя предметы их почитания и веры абсолютно ложны.

Любой Благородный, подчеркивает автор «Энциклопедии Абхидхармы», выше по своей духовной продвинутости, нежели Великий Брахма, поскольку является последователем Истинного Учения. Сонмище Брахмы объединяет в себе последователей еретических учений, опирающихся на ложную веру в сакральность Вед и реальность «Я», и приверженцев практики брахманских обетов и ритуалов.

Именно такая характеристика, даваемая Васубандху брахманам — подвижникам и аскетам, показывает всю напряженность полемики между буддизмом и ортодоксальными направлениями религиозно-философской мысли раннесредневековой Индии.

Ушедший отовсюду — это анагамин, который, пройдя все прочие ярусы мира форм, вступает на небо Акаништха, покинув Сонмище Брахмы и пройдя через сферы жрецов Брахмы и другие, включая четвертое Чистое местопребывание, именуемое *Сударшана* и населенное Ясновидящими богами.

Невозвращающийся в космической сфере своего предыдущего рождения никогда не рождается по-

вторно, и это становится возможным только благодаря особым достижениям в практике созерцания. Достигнутый духовный прогресс освобождает анагамина от привязанности сознания к былым местопребываниям, и он не возвращается ни туда, где родился, ни в низлежащие сферы.

Устремленный ввысь, направляющийся к вершине существования, не комбинирует дхьяны. Он устремлен к тому высшему сосредоточению сознания, в котором не существует различения между сознанием и полным отсутствием оного. Поэтому он и практикует абсолютное успокоение сознания (*шаматха*). Он всецело посвятил себя йогическому сосредоточению — в отличие от анагамина, устремленного к небу Акаништха и приверженного практике видения, т. е. мудрости.

Васубандху отмечает, что устремленный ввысь способен вступить в Нирвану еще до того, как окажется на небе Акаништха или погрузится в состояние саморастворения сознания, характерное для вершины существования. Это свидетельствует о том, что свойство конечной целью иметь продвижение ввысь, на небо Акаништха или к вершине существования, подразумевает возможность нового рождения после их достижения.

Итак, изложенная выше пятичленная типология анагаминов характеризует практику вступления в Нирвану в мире форм.

Но существует и иное множество невозвращающихся — тех, кто достигает освобождения в мире не-форм. Оно представлено в «Энциклопедии Абхидхармы» с помощью четырехчленной типологии, указывающей на различия между анагаминами по способу вхождения в полную Нирвану в данной космической сфере. Всем им свойственна отрешен-

ность от влечения к миру форм, и в силу этого, завершив там свое прежнее существование, они рождаются среди индивидов мира не-форм.

Четыре типа таких подвижников — это достигающие Нирваны при рождении; с применением усилий; без усилия; устремленные ввысь. Но, подчеркивает Васубандху, указанная типология может рассматриваться и как один класс, ибо в канонических текстах дифференциация устремленных ввысь отсутствует.

От пяти типов анагаминов, принадлежащих к миру форм, и анагаминов, идущих к миру не-форм и образующих в совокупности своих четырех разновидностей единый — шестой — тип, отличен тот невозвращающийся, кто входит в Нирвану уже в этом настоящем рождении. Он представляет собой седьмой тип анагаминов — обретающих полное освобождение в данном существовании.

Далее автор «Энциклопедии Абхидхармы» рассматривает вопрос об упоминающихся в канонических сутрах девяти типах анагаминов, принадлежащих к миру форм. Он предлагает свое собственное разъяснение того, каким образом можно выделить именно девять таких типов.

Существуют, говорит Васубандху, три базовых типа невозвращающихся, принадлежащих к миру форм. Одни анагамины достигают полного освобождения в промежуточном существовании — между смертью и новым рождением. Другие — в момент рождения. Третьи — будучи устремленными ввысь.

Каждый из этих трех типов может быть вторично расклассифицирован также по трем типам на основе анализа примеров обретения полного освобождения, приведенных самим Бхагаваном Буддой и запечатленных в текстах сутр. Васубандху показывает, по каким критериям могут строиться такие вторичные

классификации. Так, анагамины, принадлежащие к базовому типу вступающих в Нирвану в промежуточном существовании, могут прийти к полному освобождению либо быстро, либо не очень быстро, либо им потребуется долгое время. Из этой вторичной классификации становится понятен ее критерий — время, необходимое анагамину для достижения полного освобождения.

Вторичная классификация вступающих в Нирвану при рождении построена на основании критерия характера их практики — степени самопроизвольности и энергичности йогического сосредоточения, ведущего к полному освобождению. Одни входят в Нирвану как бы по инерции. Их йогическое сосредоточение спонтанно и максимально энергично, и в момент рождения такие анагамины уже пребывают в Нирване.

Другим требуется усилие, поскольку самопроизвольного йогического сосредоточения у них не возникает. Но такое усилие сознания, подкрепленное мощной энергией, вводит в Нирвану также в момент рождения.

Третьим нет нужды прилагать усилия — их йогическое сосредоточение имеет самопроизвольный характер. Но энергии у них не слишком много, и поэтому таким анагаминам для обретения полного освобождения требуется время. Однако и они принадлежат к базовому типу вступающих в Нирвану при рождении, ибо эти Благородные личности достигают состояния полного освобождения, уже будучи рожденными.

Устремленные ввысь различаются по трем вторичным типам в зависимости от содержания и особенностей их йогического созерцания. Это, по словам Васубандху, перепрыгивающие, перепрыгивающие половину [ступеней] и ушедшие отовсюду.

Наряду с вышеизложенным объяснением девяти типов анагаминов, принадлежащих к миру форм, автор «Энциклопедии Абхидхармы» предлагает и иное. Он указывает на общее для всех трех базовых типов основание вторичной классификации — степень быстроты, с которой достигается полное освобождение. Вступление в Нирвану в промежуточном существовании, при рождении, при устремлении ввысь может произойти быстро, не очень быстро, в течение долгого времени.

Васубандху проводит и системно-аналитическое рассмотрение различий между девятью типами анагаминов, построенное в зависимости от их деятельности, аффектов и психических способностей (индрий).

Три типа анагаминов могут быть выявлены по их различиям в отношении накопления кармических следствий. У одних кармические следствия исчерпываются при рождении, у других — после рождения, а у третьих — только в отдаленном будущем, т. е. в последующих рождениях.

В связи с вопросом о выделении этих трех типов анагаминов необходимо напомнить, что, согласно буддийскому учению о карме, накопление кармического следствия происходит ввиду обдуманности и завершенности действия, отсутствия как сожаления о содеянном, так и попыток заблокировать карму. А кроме того, и ввиду так называемого сопровождения действия (т. е. дхарм, актуализировавшихся в момент осознанного деяния) и созревания следствия.

Далее три типа анагаминов выявляются на основе различения степени активности аффектов. Соответственно этому правомерно говорить о слабом, среднем и сильном типах. А еще три — на основе степени развития у йогинов психических способ-

ностей, которые бывают высокоразвитыми, средними или слабыми.

Каждый анагамин может быть отнесен к какому-либо одному из указанных девяти типов. Таким образом, аналитическая девятичленная типология предстает в качестве своеобразной диагностической таблицы, аккумулирующей в себе канонические представления о различных способах вступления в Нирвану и характеристиках йогинов, достигающих полного освобождения в мире форм.

В канонических текстах, отмечает Васубандху, говорится о формах существования (*гати*) достойных личностей. Это требует отдельного разъяснения, так как термин *гати* в своем строгом значении применяется только к живым существам чувственного мира, каковыми в полном смысле невозвращающиеся уже не являются. Обретение плода «невозвращение в чувственный мир» не предполагает повторного рождения в этой космической сфере.

Яшомитра интерпретировал термин *гати* применительно к формам существования обучающегося Дхарме как совокупное обозначение настоящего рождения (*утпатти*) и будущего (*сампарая*).

В «Сутре о формах существования», говорит Васубандху, названы семь форм: три, при которых полное освобождение достигается в промежуточном существовании, три — при рождении, а также устремленные ввысь (без внутреннего различения их разновидностей).

Но почему же достойным личностям подобают именно семь форм существования? Только те, говорит Васубандху, кто обладает этими формами существования как перспективой обретения полного освобождения, ведут достойный образ жизни, совершая лишь благие деяния. Они чужды неблагому и

недостойному — не отнимают чужой жизни, не берут того, что не было им дано добровольно, не лгут, не употребляют опьяняющих веществ, отвращены от нецеломудрия. Для обретших эти формы существования нет движения вспять. Но к прочим обучающимся Дхарме, подчеркивает Васубандху, последнее не относится.

В канонической литературе достойная личность интерпретируется как «обучающийся, наделенный истинным воззрением». Как же в свете вышесказанного понимать это определение?

Свойство быть достойной личностью, говорит Васубандху, спорадически проявляется и у обучающихся Дхарме, не достигших еще статуса анагамина. Это бывает в том случае, если они освободились от аффектов, устраняемых благодаря практике видения Истин, и от части аффективных несовершенств, устраняемых посредством сверхмирского йогического созерцания. Свойство быть достойной личностью возникает благодаря обретению самоконтроля, противостоящего совершению пяти прегрешений — тех, что отвергаются буддийскими обетами. И поэтому время от времени оно может актуализироваться у каждого, кто обучается Дхарме.

Но только у невозвращающихся это свойство присутствует постоянно и в своих проявлениях не зависит ни от условий, ни от обстоятельств.

Подлинные достойные личности обладают религиозной дисциплиной, ставящей барьер безнравственности, благодаря чему они не совершают прегрешений. Достойные личности освободились от всех категорий аффектов, подлежащих уничтожению посредством практики видения Истин, и от девяти категорий аффективных несовершенств, устраняемых посредством сверхмирского йогического сосредоточения.

Благородный, имеющий переходный тип рождения в чувственном мире, не рождается в других космических сферах. Переходный тип рождения означает, что йогин обретает плод «невозвращение» в промежуточном существовании и, родившись в статусе анагамина, достигает полного освобождения в данной жизни. Яшомитра указывает причину этого — присущее такому подвижнику острое отвращение к безграничному страданию в чувственном мире (SAKV, p. 564).

Но если имеет место переходный тип рождения в мире форм, то йогин в статусе анагамина иногда вступает в сферы мира не-форм, где действует как устремленный ввысь, в своей практике восходящий к вершине существования.

В «Сутре о формах существования» приводится спровоцировавший последующие философские дискуссии сюжет, связанный с практикой Шакры (буддийского аналога бога Индры) — небожителя мира форм. Как повествует сутра, Шакра утверждал, что, если по его смерти в данном существовании и последующем рождении среди людей он, обретя статус архата, не достигнет полной Нирваны (из-за утраты архатства в конце человеческого существования), он будет рожден среди богов неба Акаништха. Бхагаван Будда, услышав это суждение, ничего не возразил Шакре, хотя тот говорил явную несуразицу.

Согласно мнению вайбхашиков, такие нелепые слова Шакры объясняются незнанием Абхидхармы. А Бхагаван, не отвергая их, желал своим молчанием ободрить и порадовать освобождающегося от оков. Отсутствие возражения со стороны Бхагавана вовсе не выказывает его согласия с мнением Шакры.

Если же рассуждать строго с позиций абхидхармистской теории, добавляли они, то Шакра являлся

вступившим в поток, достигнув этого первого плода подвижничества в божественной форме существования. Он правомерно предвидел свое рождение в мире людей и достижение там архатства — Шакре предстояло сделаться анагамином, имеющим переходный тип рождения. Следовательно, его утверждение о грядущем существовании на небе Акаништха является безусловно ошибочным, и Бхагавану Будде эта ошибка очевидна. Но своим молчанием (неопровержением слов Шакры) Учитель одобряет намерение небожителя отвергнуть страдание чувственного мира и не оспаривает в его рассуждениях логическую нелепость, чтобы не огорчать Шакру.

При переходном типе рождения в мире людей анагамин, как и Благородный, рожденный в более высокой сфере существования, сохраняет свои чистые психические способности (чистые индрии) и не подвержен деградации ни в каком отношении. Эта закономерность обусловлена двумя причинами. Во-первых, благодаря пребыванию йогина сначала в одной форме существования, а затем в другой его психические способности достигают состояния высшей зрелости. А во-вторых, тело, наделенное такими совершенными психическими способностями, не может быть повреждено и наиболее подходит для реализации Пути. Это свидетельствует об обладании индивидуальностью, максимально пригодной к осуществлению высшей цели религиозной жизни.

Те же, кто обрел лишь два плода подвижничества — вступление в поток и возвращение еще один раз, — не способны достичь состояния полного освобождения в промежуточном состоянии. В аспекте развития своих психических способностей они не готовы к полной реализации Пути, а их аффектив-

ные предрасположенности еще не подверглись предельному ослаблению.

Согласно вайбхашикам, такие подвижники стоят перед необходимостью устранения неблагих дхарм чувственного мира и неопределенных дхарм мира форм и мира не-форм. Вступившему в поток еще только предстоит обретение трех плодов практики, а возвращающемуся еще один раз — двух, и оба они должны преодолеть каждую из трех сфер существования. Разумеется, реализовать все это в промежутке между смертью и новым рождением такие подвижники не способны.

• Практика комбинирования дхьяны и принципы диагностической типологии невозвращающихся

Какова практика тех устремленных ввысь, кто намерен прийти к небу Акаништха? Отвечая на этот вопрос, Васубандху разъясняет принципы смешения (комбинирования) дхьян.

Сначала, говорит он, происходит смешение четвертой дхьяны — состояния йогического сосредоточения высшей ступени мира форм. Васубандху отмечает, что практика четвертой дхьяны представляет собой наиболее эффективный способ сосредоточения сознания, поскольку это высший из так называемых легких путей.

Вообще говоря, йогическое сосредоточение на четырех ступенях мира форм абхидхармистами определялось как практика легкая, осуществляемая не без приятности. Она не требует от подвижника приложения усилий, поскольку на четырех ступенях мира форм сознание поддерживается радостью, счас-

тьем, ясным спокойствием. Концентрация внимания не ослабевает, и у йогина не ускользает памятование о том, что должно быть сделано и делается в каждый момент. Кроме того, здесь сохраняется уравновешенная невозмутимость и свободная от притока аффектов память. Все эти свойства дхьян наиболее сильно проявляются именно на четвертой ступени мира форм.

Комбинирование четвертой дхьяны происходит следующим образом. Архат или анагамин вступает в четвертую дхьяну, практикуя чистое сосредоточение, при котором сознание течет свободно. Затем, утратив состояния йогического сосредоточения, он снова входит в четвертую дхьяну, но не чистую, а загрязненную притоком аффектов и связанную с непрерывным, т. е. несвободным, течением состояний сознания.

После этого подвижник снова входит в чистую дхьяну. И так он продолжает действовать, в процессе комбинирования постепенно уменьшая число моментальных состояний сознания. Это делается до тех пор, пока смешение дхьяны не будет ограничено двумя чистыми моментами сознания, а затем — двумя загрязненными, снова сменяющимися двумя чистыми состояниями сосредоточения сознания. В этом и состоит начальная стадия практики комбинирования дхьяны.

Иными словами, смешение, или комбинирование, представляет собой сочетание одной чистой дхьяны с двумя загрязненными, чередование одного или нескольких моментов загрязненной дхьяны с двумя моментами (или последовательностями моментов) чистой дхьяны.

Завершение практики комбинирования дхьяны характеризуется актуализацией непосредственно по-

сле чистого момента сосредоточения только одного загрязненного момента, а затем — снова чистого. Два первых момента подобны беспрепятственному пути — практике, направленной на устранение аффективных препятствий. А третий — пути освобождения, ибо он абсолютно свободен от притока аффектов.

Смешение четвертой дхьяны является сильной практикой, благодаря которой подвижник делается способным осуществить и практику смешения остальных трех дхьян.

Практика комбинирования дхьяны достигает своего совершенства лишь в том случае, если йогин полностью овладевает техникой вхождения на желаемое время в чистую, нечистую и чистую дхьяны, образующие непрерывную последовательность.

Впервые йогин обращается к практике смешения дхьяны, пребывая в чувственном мире. Эта практика, однако, может осуществляться, как полагали абхидхармисты, не в любом месте земли, а лишь на трех континентах — в Джамбудвипе, Пурвавидехе и Западной Годании. А на севере, где простирается континент Уттаракуру, буддийское подвижничество вообще не практикуется, ибо люди там не принимают религиозных обетов и не знают Дхармы.

Смешение одного загрязненного с двумя чистыми моментами, т. е. абсолютно совершенная практика комбинирования дхьяны, указывает Васубандху, невозможно ни для кого из подвижников, кроме Будды. Учитывая это обстоятельство, следует признать данную практику состоявшейся, завершенной в случае, когда йогин последовательно входит в три состояния йогического сосредоточения, непрерывность которых он может продлевать по своему желанию.

С какой целью Благородные прибегают к практике смешения дхьяны? Васубандху говорит о трех таких целях: для обретения нового рождения в Чистых местопребываниях, для достижения счастливого состояния и из страха перед аффектами.

Анагамины, обладающие высокоразвитыми способностями, комбинируют дхьяну, желая обрести новое рождение на четвертой ступени мира форм, причем на каком-либо из пяти ее верхних ярусов — в Чистых местопребываниях богов Не самых великих, Безмятежных, Прекрасных, Ясновидящих и Высших.

Другой целью комбинирования дхьяны для таких анагаминов может выступать стремление обрести счастливое состояние в настоящей жизни, т. е. блага архатства.

Анагамины со слаборазвитыми способностями прибегают к практике комбинирования дхьяны, будучи мотивированы страхом перед аффективными несовершенствами четвертой дхьяны. Она, согласно буддийской теории йоги, в своем аффективном несовершенстве обусловлена жаждой (*тришной*) испытывания чистого мирского блага, что чревато утратой плода «невозвращение в чувственный мир». Практика смешения загрязненной аффектами и чистой дхьян уничтожает эту жажду.

Что же касается архатов, то к комбинированию дхьяны они прибегают с целью обретения счастливого состояния в данной жизни. Подобным образом действуют те из них, кто обладает высокоразвитыми психическими способностями. А архаты, чьи способности развиты слабо, — из страха перед аффектами и из опасения утраты обретенного статуса.

Практика комбинирования дхьяны бывает пяти видов, в силу чего она может привести йогина к

пяти вариантам рождения в Чистых местопребываниях. Данная практика, говорит Васубандху, различается как слабая, средняя, сильная, более сильная и самая сильная.

Первый вид — слабая практика комбинирования дхьяны — протекает следующим образом: актуализируются три состояния сознания — незагрязненное, загрязненное и снова незагрязненное. Йогин, обращающийся к ней, едва способен сохранять сосредоточение более чем на трех состояниях сознания, поскольку его сила концентрации сознания весьма и весьма невелика и не позволяет ему количественно расширить последовательность этих состояний.

При втором виде практики смешения дхьяны йогин способен выстроить последовательность из шести состояний: незагрязненное-загрязненное-незагрязненное, а затем вновь незагрязненное-загрязненное-незагрязненное.

Этот же принцип чередования состояний йогического сосредоточения действует и при остальных видах практики комбинирования дхьяны. Но при третьем возникает последовательность из девяти состояний сознания, при четвертом — из двенадцати, при пятом — из пятнадцати.

Результатом практики каждого из указанных видов смешения дхьяны выступает новое рождение на соответствующем ярусе пяти Чистых местопребываний. Ярус, на котором будет обретено новое рождение, определяется силой того загрязненного сознания, которое актуализировалось в процессе практики. При слабой практике смешения дхьяны оно будет максимально сильным и новое рождение произойдет на уровне Не самых великих богов, т. е. в первом из пяти Чистых местопребываний. Средняя по своей силе практика ведет к рождению

среди Безмятежных богов, сильная — среди Прекрасных, более сильная — среди Ясновидящих, а самая сильная — среди Высших, т. е. на небе Акаништха.

Учитель Шрилата придерживался, однако, иной точки зрения. Он полагал, что пять видов рождения в Чистых местопребываниях обусловлены преобладанием одной из пяти психических способностей — веры, энергии, памятования, йогического сосредоточения и различающего постижения, которые входят в состав чистых индрий.

Анагамин, актуализировавший в своей сантане абсолютную дхарму «прекращение потока сознания», называется, согласно канонической традиции, «достигающим прекращения». К какому бы из типов достойных личностей он ни относился, при достижении им того состояния йогического сосредоточения, которое приводит к остановке сознания, такой анагамин именуется «видящий телом». Это определение, как полагали вайбхашики, указывает, что при отсутствии остановки сознания акт видения возникает при непосредственной опоре на тело.

Однако Васубандху выдвигает иное объяснение, которое, по его разумению, более соответствует Слову Будды. Согласно этому объяснению, анагамин, выходя из состояния прекращения потока сознания, обретает полностью осознаваемый телесный покой. Таковой, будучи достигнут впервые, способствует возникновению у невозвращающегося характерного суждения: «Поистине, сосредоточение остановки [сознания] — это покой, поистине, сосредоточение остановки [сознания] подобно Нирване!» (Й, ЭА, VI. 43, с. 434). Именно в этом смысле он воспринимает, «видит» непосредственно телом ту дхарму, которая подобна Нирване. Восприятие

в данном случае — это непосредственное обнаружение телесного покоя и знание, сопровождающее этот покой.

Покой обозначается принципиально важным в буддийском дискурсе термином *ниродха* (букв. «прекращение»). Процесс развертывания сознания прекращается за недостаточностью условий, т. е. в специфическом состоянии йогического сосредоточения, называемом «остановкой потока сознания». Обретение покоя непосредственно воспринимается во время сосредоточения, и это акт восприятия полного телесного расслабления, соответствующего ниродхе.

При выходе из состояния сосредоточения сознание актуализируется и регистрирует тот факт, что покой был обретен, когда сознание, будучи остановленным, не функционировало.

Итак, «видящий телом», в состоянии нефункционирования сознания обретя особый телесный покой, осознает его в момент выхода из йогического сосредоточения. Именно поэтому дхарма «прекращение за недостаточностью условий» воспринимается йогином как подобная Нирване.

Согласно каноническим текстам, существуют восемнадцать классов обучающихся Дхарме и девять классов тех, кто более не нуждается в обучении, но среди первых не упомянут «видящий телом». Как поясняет Васубандху, для этого нет оснований. Классификация обучающихся базируется на трех чистых наставлениях: относительно высшей нравственности, относительно мышления и относительно мудрости. Они изложены соответственно в Виная-питаке, Сутра-питаке и Абхидхарма-питаке как свойства Благородного пути. Плоды этих наставлений обнаруживаются в процессе обучения, когда йогин достигает разъединения с неблагими дхармами. Но практика

сосредоточения, называемого «остановкой потока сознания», не является ни обучением, ни его плодом. В силу этого анагамин, практикующий такое сосредоточение, не упоминается среди обучающихся в качестве отдельного типа.

Вышеизложенная каноническая классификация анагаминов характеризуется Васубандху как сугубо обобщенная. Он подчеркивает, что при составлении максимально дробной аналитической типологии обнаруживаются тысячи типов невозвращающихся. Для иллюстрации им производится детальный анализ, выявляющий значительно более тонкую степень типизации.

Так, анагамины, достигающие полного освобождения в промежуточном существовании, подразделяются на три типа в зависимости от ступеней йогического сосредоточения; на шесть типов — в зависимости от силы психических способностей — малой, средней, большой; на четыре типа — в зависимости от принадлежности к духовному семейству (*готре*); на шестнадцать типов — в зависимости от тех местопребываний, к новому рождению в которых устремляются йогины, находясь в промежуточном существовании; на тридцать шесть типов — на основании отрешенности подвижника от соответствующей ступени существования.

Относительно последнего подразделения Васубандху дает дополнительное пояснение. Анагамин, обретающий полное освобождение в промежуточном существовании, может быть заблокирован либо всеми оковами в мире форм, либо же свободен от одной, двух и более оков — вплоть до восьми категорий аффективных препятствий в первой дхьяне. То же самое может иметь место и в трех остальных дхьянах. В зависимости от количества отброшенных

оков можно выделить четыре группы анагаминов, каждая из которых будет включать в себя девять типов невозвращающихся. В совокупности их насчитывается тридцать шесть типов.

Сюда же относится и тип анагамина, устранившего девятую категорию аффективных препятствий четвертой дхьяны, но заблокированного всеми оковами мира не-форм. Однако этот тип исключен из рассмотрения, поскольку такие анагамины именуются «идущими к миру форм». Выше этого мира (т. е. в мире не-форм) промежуточное существование невозможно.

Васубандху указывает, что аналитическая процедура типизации невозвращающихся, построенная на различении их по местопребываниям, семействам, отрешенности от аффектов и силе психических способностей, в итоге приводит к весьма разветвленной типологии. Она включает в себя 2592 типа анагаминов, достигающих полного освобождения в промежуточном существовании.

Он подробно комментирует эту процедуру. В каждом местопребывании, говорит Васубандху, обнаруживаются шесть семейств. Любое из них состоит из девяти типов Благородных личностей, начиная с заблокированных всеми оковами и заканчивая освободившимися от восьмой категории аффективных препятствий. Итого — пятьдесят четыре типа. Умножая это число на число соответствующих местопребываний (шестнадцать), мы получаем 864 типа.

Процедура типизации предполагает последующую дифференциацию внутри каждого из этих типов на основании различения трех градаций психических способностей — слабых, средних и сильных. Это и приводит к образованию 2592 типов.

Принцип равномерности типизации, характерный для абхидхармистского подхода, предполагает

выравнивание типологии по дхьянам — с тем чтобы в каждой из четырех дхьян присутствовало не более девяти типов. Такое выравнивание учитывает существование именно девяти категорий аффективных несовершенств, подлежащих устранению на каждой ступени созерцания.

Выравнивание осуществляется следующим образом. Анагамины, освободившиеся от девяти категорий аффектов более низкой ступени йогического сосредоточения, включаются в тип, рассматриваемый как «связанные всеми оковами», на следующей, более высокой ступени. В результате такой процедуры исключается рассмотрение тех, кто отрешился от какой-либо из четырех ступеней мира форм в качестве отдельного типа, ассоциированного с этой ступенью.

Аналогично строится аналитическая процедура типизации применительно к остальным четырем базовым типам анагаминов, заканчивая устремленными ввысь. В совокупности это дает 12 960 типов невозвращающихся, идущих к рождению в мире форм. Точно такая же процедура применяется для типизации анагаминов, направляющихся в мир не-форм.

Типологию анагаминов, построенную с учетом многих оснований и направленную на максимально тонкое аналитическое различение между типами, отнюдь не следует расценивать как схоластическую интеллектуальную забаву абхидхармистских теоретиков. Она предназначалась для максимально отчетливого выявления духовного прогресса, достигаемого каждым конкретным религиозным подвижником.

Данная типология была и остается хорошо известной монастырским наставникам. Они пользуются ею как своеобразной диагностической схемой в своей повседневной работе с продвинутым монашеством, обучающимся Дхарме.

• В преддверии архатства: практика алмазоподобного сосредоточения

Претендентом на архатство йогин становится на стадии уничтожения аффективных препятствий, свойственных ступеням мира форм и уровням саморастворения сознания, характерным для мира не-форм,— вплоть до восьмой категории аффективных препятствий на вершине существования.

Практикуя беспрепятственный путь — путь принятия последующего дхармического знания о страдании в мире форм и мире не-форм,— йогин устраняет также девятую категорию аффектов вершины существования. При этом он по-прежнему остается претендентом на статус архата.

Эта практика называется «сосредоточением, подобным алмазу». Как алмазное острие способно рассечь любой максимально твердый материал, такое сосредоточение отсекает слабейшие аффективные предрасположенности, прочно въевшиеся в сознание и в силу этого не уничтоженные с помощью менее мощных средств.

О сосредоточении, подобном алмазу, в канонической и постканонической традициях было принято говорить как о практике самого сильного из беспрепятственных путей, нейтрализующего все без исключения аффекты. Но на том этапе, когда йогин делается способным овладеть этим путем и приступает к его практикованию, большинство аффективных загрязнений сознания оказывается уже уничтоженным.

Учитель Дхармашри в своей «Абхидхармахридае» так характеризует эту практику: «...сосредоточение, подобное алмазу, называется последним состоянием сознания того, кто находится в процессе обуче-

ния. Это девятый непосредственный, или беспрепятственный, путь в момент отвержения желаний сферы ни-восприятия-ни-невосприятия. В нем раз и навсегда уничтожены все аффективные предрасположенности. Поскольку все благородные деяния завершены, это [состояние] называется сосредоточением, подобным алмазу. После него у того, кто больше не нуждается в обучении, возникает первое знание [соответствующее этому статусу] — знание прекращения [страдания]» (Ahr., p. 78).

Приведенное определение является предельно обобщенной характеристикой данной практики и ее результата. В действительности, как отмечает Васубандху, существует большое разнообразие алмазоподобных сосредоточений. Такое сосредоточение сознания, вообще говоря, может быть развито по отношению к любому типу знания четырех Благородных Истин.

Но алмазоподобные сосредоточения, ведущие к обретению архатства, возникают лишь у йогина, пребывающего в статусе анагамина, так как благодаря своей предшествующей практике он уже заложил все необходимые основания, чтобы войти в высший подвижнический круг.

У высокопродвинутого йогина могут развиться, во-первых, восемь алмазоподобных сосредоточений, которые по своему содержанию связаны с каждым из четырех аспектов последующего знания о страдании и возникновении страдания. Объектами этого четырехаспектного знания соответственно выступают страдание и возникновение, свойственные вершине бытия.

Четыре аспекта последующего знания о страдании — это «невечное», «чуждое удовлетворенности» («неудовлетворительное»), «пустое» (*шунья* –

лишенное субстанциального «Я» и каких-либо его предикаций, могущих рассматриваться как «мое») и «безличное».

Четыре аспекта последующего знания о возникновении страдания — это причина (т. е. фактор, приводящий к новому рождению в сансаре), порождение, обусловленность и следствие.

Во-вторых, йогин практикует восемь алмазоподобных сосредоточений, связанных с каждым из четырех аспектов дхармического знания о прекращении страдания и Пути. Как поясняет Яшомитра, дхармическое знание Истины прекращения страдания и Истины пути в практике йогического сосредоточения противостоит трем сферам существования, выступая их противоположностью (SAKV, p. 569).

В-третьих, четыре алмазоподобных сосредоточения связаны с каждым из четырех аспектов последующего знания о прекращении страдания и имеют своим объектом прекращение страдания в первой, второй, третьей и четвертой дхьянах мира форм. Аналогичным образом анализируются и алмазоподобные сосредоточения мира не-форм, заканчиваясь четырьмя сосредоточениями, имеющими своим объектом прекращение страдания на вершине существования.

В-четвертых, четыре алмазоподобных сосредоточения сознания связаны с четырьмя аспектами последующего знания о Пути. Их только четыре, ибо, в отличие от последующего знания о прекращении страдания, различающегося в зависимости от ступеней сосредоточения, объект этого сосредоточения универсален.

На основании указанных аналитических определений выделяются виды и количества практикуемых алмазоподобных сосредоточений. Так, на эта-

пе практики, именуемой «невхождением» в фундаментальную дхьяну, существуют пятьдесят два вида алмазоподобных сосредоточений, отличающихся друг от друга аспектами обретаемого знания и своими объектами. Как поясняет Яшомитра, первые два алмазоподобных сосредоточения подразделяются на шестнадцать видов по восьми аспектам знания в первой дхьяне. Это — четыре объекта Истины прекращения страдания, четыре аспекта последующего знания о прекращении страдания и соответствующий аспект последующего знания о Пути, что в совокупности дает девять видов алмазоподобных сосредоточений. В четырех фундаментальных дхьянах их насчитывается тридцать шесть. Таким образом, в сумме они образуют пятьдесят два вида.

Те же самые расчеты, осуществляемые в связи с невхождением, применимы и к другим ступеням сосредоточения, включая четвертую дхьяну.

В мире не-форм — в сферах бесконечности пространства, бесконечности сознания и в сфере «ничто» — отсутствуют дхармическое знание и последующее знание, имеющие своим объектом прекращение страдания на более низкой ступени сосредоточения.

Но там существует последующее знание, объектом которого выступает Путь как средство преодоления низлежащей ступени, поскольку действует взаимная причинность. Истина пути есть однородная причина на каждом из его последовательных этапов: невозвращение вспять (т. е. невступление в фундаментальную дхьяну); промежуточная ступень йогического сосредоточения мира форм (дхьяны); три состояния растворения сознания в самом себе (самапатти) мира не-форм.

Таким образом, применительно к сферам бесконечности пространства, бесконечности сознания и к

сфере «ничто» насчитывается соответственно двадцать восемь, двадцать четыре и двадцать видов алмазоподобных сосредоточений.

Некоторые теоретики Абхидхармы полагали, что последующее знание Пути, как и последующее знание прекращения страдания, имеет своим объектом преодоление каждой ступени по отдельности. Исходя из этого, они выделяли еще двадцать восемь алмазоподобных сосредоточений и в итоге насчитывали восемьдесят видов алмазоподобных сосредоточений, которые опираются на ступень «невхождение». При таком рассмотрении в сферах бесконечности пространства, бесконечности сознания и в сфере «ничто» можно насчитать соответственно сорок, тридцать два и двадцать четыре вида сосредоточений, подобных алмазу.

Васубандху указывает, что аналитическое дробление видов алмазоподобных сосредоточений будет нарастать при различении по духовным семействам, к которым принадлежат йогины, и по степеням развития у них психических способностей.

Когда благодаря алмазоподобному сосредоточению устраняется девятая категория аффектов вершины существования, возникает знание об уничтожении, т. е. знание угасания всех аффективных предрасположенностей. Это — первое знание архата («того, кто более не нуждается в обучении»). Вкупе со вторым обретенным знанием о невозникновении впредь аффективных предрасположенностей (*анутпададжняна*) оно и есть Просветление (*бодхи*).

Непосредственно после алмазоподобного сосредоточения йогин спонтанно переходит к практике пути освобождения. Это состояние сознания возникает из алмазоподобного сосредоточения одновременно с достижением уничтожения аффективности.

Путь освобождения есть обретаемое впервые знание об устраненной аффективности.

Асанга определял «знание прекращения» как достигаемое в результате исчерпания причины — знание того, что карма больше не существует, ибо отсутствуют питающие ее аффекты. Таким образом, именно исчерпание причины и выступает объектом этого знания (L'AS, p. 129).

Знание об уничтожении, как поясняет Яшомитра, впервые возникает вместе с обретением дхармы «разъединение» (*висамйога*) со всеми притоками аффектов (SAKV, p. 573).

«Не нуждающийся более в религиозном обучении» и есть архат, т. е. претендент на статус архата, обретший этот плод. Он не нуждается в обучении, потому что для него самого больше не существует необходимости стремиться к другому плоду подвижничества. Архат практикует путь необучающегося — пребывание сосредоточенного сознания в состоянии освобождения.

Но в социальном отношении на этом его религиозный подвиг отнюдь не завершается. Архатство предполагает деятельную заботу о духовном благе других. Дальнейшее подвижничество архата связано не только с практикой пути необучающегося, но и с проповедью Дхармы, и с подготовкой учеников и преемников. Областью его социорелигиозной компетенции становится попечение о непрерывном воспроизведении традиции Бхагавана Будды ради спасения других живых существ.

Все, кто подвержен страстям, кто барахтается в океане страдания в надежде на бескорыстную помощь Благородного друга, должны почитать такого подвижника, ибо статус архата и его обладатель достойны почитания. Как добрый отец, ради своих де-

тей неусыпными трудами сохраняющий в превосходном состоянии наследственный земельный надел, архат неустанно возделывает для последующих поколений драгоценный материк Учения.

Вышеизложенная характеристика практик, приводящих к обретению архатства, демонстрирует тот факт, что семь типов Благородных личностей, о которых говорилось прежде, нуждаются в религиозном обучении. Их повседневная практика, направленная на исчерпание аффектов, состоит в соблюдении трех наставлений — относительно нравственного поведения, помыслов и мудрости.

По сути эти наставления являются религиозными дисциплинарными предписаниями. Их соблюдение ведет к обретению нравственности — внеаффективной основы достойных действий. Оно безусловно способствует успешной практике сверхмирского йогического сосредоточения и мудрости — различения (исследования) дхарм, включенных в индивидуальный поток (сантану).

«Обычный человек» (*притхагджана*), т. е. духовный практик, не одолевший еще путь видения Благородных Истин, не может быть причислен к обучающимся Дхарме. Его йогическое сосредоточение не направлено на постижение Истин таковыми, каковы они в действительности. Соответственно всегда присутствует риск утраты результатов, достигнутых в этом сосредоточении.

Более того, «обычный человек» рискует утратить даже дисциплину Пратимокши, нарушив возложенные на себя монашеские, послушнические, мирские обеты и пренебрежительно отнесясь к предписаниям. Что уж говорить о сохранении высоких результатов, к которым он приходит, практикуя мирской путь йогического сосредоточения...

Подвижник, успешно завершивший путь видения Истин, также способен утратить некоторые благие дхармы, отмечает Васубандху. Однако Благородный никогда не теряет то, что было обретено благодаря практике трех вышеуказанных дисциплинарных наставлений.

• Архаты и обучающиеся Дхарме

Каковы же дхармы архатов — тех, кто более не нуждается в религиозном обучении? Это, говорит Васубандху, чистые дхармы необучающегося.

Благородный, пребывая даже в состоянии рассеянного сознания — обычного, естественного для всех живых существ, неотступно следует дисциплинарным предписаниям. Руководствуясь внутренней предрасположенностью ко благому, он, подобно рядовому монаху, обходит близлежащие селения, занимаясь сбором подаяния в пользу монастыря, и выполняет иные обязанности того же рода.

Внутренняя предрасположенность к соблюдению дисциплинарных предписаний остается при нем как неотъемлемое свойство, ибо Благородный в любом состоянии и в любой ситуации следует трем наставлениям — относительно нравственного поведения, помыслов и мудрости. Таким образом, вся повседневная жизнь Благородного есть религиозная практика.

Нирвана никогда не может быть дхармой обучающегося, потому что с нёй связаны лишь те, кто более не нуждается в обучении, а также «обычные люди», следующие к высшей цели религиозной жизни мирским путем. «Обычный человек», отмечали теоретики Абхидхармы, может обладать дхармой Нирваны, но только за исключением того случая, когда

он обременен всеми оковами. Другое дело, что навсегда удержать эту дхарму ему не под силу.

Итак, говорит Васубандху, существуют лишь восемь типов Благородных личностей: четыре претендента на обретение плода подвижничества и четыре пребывающих с плодом. Это соответственно йогины, посвятившие себя вступлению в поток; вступившие в поток; претендующие на плод «возвращение еще один раз»; возвращающиеся еще один раз; претендующие на плод «невозвращение» в чувственный мир; анагамины; претенденты на архатство и архаты.

Названные восемь типов представляют собой, подчеркивает автор «Энциклопедии Абхидхармы», номинальную классификацию, так как в действительности обнаруживаются только пять типов Благородных личностей.

Первый объединяет в себе тех, кто находится на пути видения, будучи соискателями плода «вступление в поток». У остальных претендентов — подвижников, стремящихся к плоду «возвращение еще один раз», «невозвращение» и к архатству, — отсутствуют отличия от йогинов, пребывающих с тремя плодами.

Претендент на «возвращение еще один раз» и другие, поясняет Яшомитра, не отличаются от вступившего в поток и прочих (SAKV, p. 574). Таким образом, три последних претендента входят в те же типологические классы, что и три первых, пребывающих с плодом.

Но тот, кто освободился от многих страстей — устранил шесть категорий аффектов, и тот, кто полностью освободился от страстей чувственного мира — устранил девять категорий аффектов, присущих сознанию в этой сфере существования, могут сделаться, практикуя путь видения Благородных Истин, претендентами соответственно на плод «воз-

вращение еще один раз» и плод «невозвращение», хотя до этого они не были вступившими в поток и возвращающимися еще один раз.

Иначе говоря, последовательность практик допускает вариативность, но при этом принципиально важно одно обстоятельство. Устранение аффектов чувственного мира, достигнутое с помощью мирского метода йогического созерцания, должно быть с необходимостью дополнено практикой сверхмирского метода — пути видения Истин.

Обучающийся Дхарме достигает отрешенности от вершины существования, применяя сверхмирской метод, потому что не существует мирского метода, который позволял бы йогину в своем созерцании преодолеть высшую точку психокосма — вершину существования.

Сущность мирского пути устранения аффектов состоит в том, что такая практика не является средством преодоления несовершенств той ступени существования, на которой в данный момент развивается йогическое сосредоточение.

Практика мирского пути не свободна от притока аффектов, характерных для той сферы существования, с которой она связана. А будучи таковой, эта практика не способствует окончательному устранению аффективности сознания.

Только сверхмирской метод йогического сосредоточения выступает абсолютным противоядием от аффектов вершины существования. Эти аффекты не находят подкрепления в сверхмирском созерцании и гибнут.

Отрещение от всех низлежащих сфер психокосма — уровней существования сознания — может происходить с помощью и сверхмирского, и мирского методов йогического сосредоточения.

У Благородного, практикующего мирской метод отрешения от страстей, обретение дхармы «разъединение» с аффектами может быть как мирским, так и сверхмирским.

Если же Благородный следует сверхмирским путем, то и в этом случае, как считали некоторые учителя, обретение дхармы «разъединение» будет либо мирским, либо сверхмирским. Это означает, что формирующая индивидуальный поток дхарма «обретение» может быть с притоком аффектов или без него. Так происходит по той причине, полагали они, что при отказе от сверхмирского пути связь с аффектами у Благородного отсутствует.

Например, у йогина, приходящего к отрешенности посредством Благородного пути, не возникает обретения мирского разъединения с аффектами. В этом случае йогин, отрешенный от сферы «ничто» с помощью Благородного пути, развивает свои психические способности в практике йогического сосредоточения. Вследствие полного отказа от прежнего пути и обретения нового пути (т. е. анагамина с высокоразвитыми способностями) он может и не обладать дхармой «разъединение» с аффектами более высоких уровней мира не-форм. Но если он, обладая таким разъединением, утратит его, то снова окажется связанным с этими аффектами.

Яшомитра отмечает, что Благородный, достигающий отрешенности посредством мирского пути, — это, например, тот вступивший в поток йогин, который практикует успокоение сознания. При такой практике дхарма «обретение разъединения» может быть либо с притоком аффектов, либо чистой.

Но при отсутствии связи с этими аффектами йогин уподобляется или наполовину освобожденному

от вершины существования, или тому, кто рождается в более высокой сфере, нежели та, к которой он принадлежал прежде. Благородная личность при отсутствии мирского разъединения с аффектами не будет с ними связана.

Данное положение Васубандху иллюстрирует на конкретном примере. У освободившегося от половины категорий аффектов вершины существования отсутствует мирская дхарма «обретение разъединения» с этими аффектами, поскольку нет мирского пути их преодоления. Даже в случае утраты сверхмирской дхармы «обретение разъединения» с аффектами вершины существования (что возможно при совершенствовании психических способностей в практике йогического сосредоточения) у такого Благородного не возникает связи с этими аффектами.

Аналогичным образом и у «обычного человека», рожденного в сферах более высоких, нежели первая дхьяна, не возникает связи с аффектами чувственного мира даже в результате утраты дхармы «обладание разъединением» с таковыми.

Итак, Васубандху не соглашается с учителями, полагавшими, будто Благородный, следующий сверхмирским путем, может обретать либо мирское, либо сверхмирское разъединение с аффектами. Практикуя только чистый сверхмирской путь отрешения от страстей, которые устраняются с помощью метода видения Истин, и от страстей вершины существования, уничтожаемых только благодаря чистому йогическому созерцанию, Благородный достигает чистого, а не мирского обладания разъединением с этими страстями.

Отдельно Васубандху рассматривает вопрос, посредством какой ступени йогического сосредоточе-

ния достигается отрешение от соответствующих ступеней существования сознания.

Благодаря состоянию чистого невхождения, подчеркивает автор «Энциклопедии Абхидхармы», имеет место отрешение от всех ступеней вплоть до вершины существования.

Комментируя данное положение, Яшомитра разъясняет: выражение «от всех ступеней» означает отрешение от той ступени, на которой пребывает Благородная личность, а также от предшествующей, более низкой ступени и от более высоких ступеней (SAKV, p. 576).

Невхождение в фундаментальную дхьяну — это состояние йогического сосредоточения в преддверии первой дхьяны, предваряющее созерцание. Чистое (свободное от аффектов) невхождение позволяет йогину продуцировать мысли и осуществлять практики, свободные от влечения, ложной веры в реальность «Я» и других аффектов.

Теория невхождения как метода отрешения от всех ступеней существования сознания базируется на эмпирическом знании о закономерностях практики. Йогин не может войти в одну из четырех дхьян, не освободившись от страстей предыдущей ступени, потому что он, пребывая на ней, не способен избавиться от аффективных препятствий, характерных именно для данной ступени.

Из этой закономерности вытекает необходимость предваряющего (пограничного) сосредоточения, именуемого «невхождением».

Отрешение (*вайрагья*) от ступени существования представляет собой устранение девяти категорий свойственных ей аффектов. Процесс достижения отрешенности включает в себя девять практик беспрепятственного пути и пути освобождения.

Именно это и происходит при отбрасывании страстей чувственного мира, первой дхьяны и прочих ступеней существования.

Йогин, отрешившийся от страстей чувственного мира, продуцирует, пребывая в состоянии невхождения, восемь первых беспрепятственных путей и восемь первых путей освобождения. Но при этом он также создает девятый беспрепятственный путь.

И здесь уместен вопрос, остается ли йогин в состоянии невозвращения, для того чтобы овладеть девятым путем освобождения, или переходит в первую дхьяну.

Автор «Энциклопедии Абхидхармы» утверждает, что при отрешении от трех ступеней путь освобождения возникает из дхьяны или из пограничного сосредоточения сознания.

Разъясняя эту мысль, он говорит о девяти ступенях, на которых происходит новое рождение (*упапатти*), — это чувственный мир, четыре ступени мира форм и четыре уровня мира не-форм. «Победа над тремя ступенями» — это и есть отрешенность от возможности рождения/существования до второй дхьяны включительно. Последний путь освобождения возникает из состояния невхождения или же из первой фундаментальной дхьяны.

Возникновение последнего пути освобождения выше отрешенности от трех ступеней возможно только из фундаментальной дхьяны, ибо психическая способность невозмутимости (*упекша*) сознания характерна для всех этих ступеней. В первой, второй и третьей дхьянах психическая способность невозмутимости не одинакова на фундаментальном и предварительном уровнях. Соответственно не каждый йогин способен войти в фундаментальную дхьяну, ибо совершенство психических способностей труднодостижимо.

В пограничном сосредоточении — невхождении — доминирует именно индрия невозмутимости, а в первой, второй и третьей дхьянах — психические способности блаженства и удовлетворенности. Для создания последнего пути освобождения йогину, пребывающему в фундаментальной дхьяне, необходимо нейтрализовать преобладание этих двух индрий и прийти к такой степени развития невозмутимости, которая обеспечивала бы господство именно данной, а не какой-либо иной психической способности.

Подвижники со слабыми психическими способностями осуществить этого не могут. У них при отрешении от первой, второй и третьей ступеней существования последний путь освобождения возникает, как правило, из состояния чистого невхождения.

С помощью восьми чистых состояний сосредоточения сознания — фундаментальных дхьян, промежуточной дхьяны и трех сосредоточений мира неформ — йогин достигает отрешения от той ступени, на которой пребывает, и от более высоких ступеней существования.

Но таким способом нельзя отрешиться от более низкой ступени, так как отрешение от нее должно состояться прежде.

При этом сверхмирские пути — как беспрепятственные, так и пути освобождения — развертываются в качестве аспектов Благородных Истин. И это вполне закономерно: именно «увиденное» в практике видения Истин и выступает опорой указанных методов.

Пути освобождения воплощают в себе аспекты «покоя» и прочего, а беспрепятственные пути — аспекты «грубости» и прочего. В соответствующей последовательности их объектом выступают более высокие и низлежащие сферы существования. Так,

пути освобождения могут показывать йогину более высокую сферу как полный покой, нечто возвышенное, выход из круговорота рождений.

Пребывая на пути освобождения, подвижник делается способным воспринимать в своем созерцании более высокую ступень существования как покой, а более низкую — как более грубую. Например, применительно к Истине прекращения страдания йогин, практикующий путь освобождения, воспринимает более высокую ступень существования как прекращение, разрушение — ввиду устранения групп дхарм (*скандха*); как покой — ввиду угасания «трех огней»: алчности (или влечения), вражды и невежества; как возвышенное, превосходное — ввиду абсолютного отсутствия страдания; как выход из круговорота рождений — ввиду абсолютного разъединения с любой причиной страдания. Итак, более высокая сфера предстает благой по целому ряду причин.

Репрезентация грубости низлежащей сферы, имеющая место на беспрепятственных путях, реализуется в видении этой сферы наподобие толстой непробиваемой стены. В сознании йогина она связывается с пребыванием в несчастном состоянии. Грубое, будучи продуктом восприятия на беспрепятственном пути, фиксирует свойство более низкой ступени существования сознания. Такое восприятие возникает потому, что эта ступень чужда полному покою и требуется огромное усилие для ее преодоления. Йогину она видится как несчастное состояние, ибо она лишена свойства возвышенности и является препятствием в силу присущих ей аффективных несовершенств.

Йогин обостренно воспринимает свойственное низлежащей ступени существования бессилие тела и мысли, способствующее развертыванию аффектов. Как бывает неимоверно трудно перебраться че-

рез толстую глухую стену, так и преодоление низлежащей ступени — сложнейший этап практики. Поэтому ее восприятие в качестве толстой стены указывает на реально существующее препятствие, разлучающее с возвышенным.

Следует подчеркнуть, что образ стены как метафора разлуки весьма характерен для индийской классической словесности, в частности для лирической поэзии. Вследствие этого, будучи перенесенным в философский текст, данный образ для носителей культуры оказывался наиболее понятной характеристикой тягостности того состояния, которое подлежало устранению.

Аспекты покоя, возвышенного и освобождения, указывает Васубандху, являются прямой противоположностью грубому.

Завершив разъяснение этой частной проблемы, автор «Энциклопедии Абхидхармы» возвращается к рассмотрению практики обретения архатства. Он анализирует вопрос о результатах практики архата, обретшего знание уничтожения страданий.

У того архата, говорит Васубандху, который неколебим в своем подвижничестве, обладает высокоразвитыми (острыми) психическими способностями и неуклонным религиозным рвением, из знания уничтожения страдания рождается знание о будущем невозникновении аффективных препятствий. Этот подвижник причисляется к высшему типу архатов.

Если же йогин не обладает свойством неколебимости, то из знания уничтожения страдания у него повторно рождается точно такое же знание уничтожения. Этим знанием обеспечивается истинное воззрение на реальность, свойственное тому, кто «более не нуждается в религиозном обучении». Поскольку такой архат еще не обладает знанием о будущем

невозникновении аффектов, он может утратить свой статус.

Для адекватного понимания сказанного следует учитывать тот факт, что знание как результат успешной практики, в частности знание о будущем невозникновении аффективных препятствий, представляет собой особое состояние, радикально преображающее личность подвижника. Это — тончайшее различение именно тех преобразований психики, которые достигнуты благодаря практическому освоению Учения Будды. Такое знание стабилизирует обретенный успех и выступает надежным барьером против возрождения аффективных предрасположенностей сознания.

Истинное воззрение того, кто более не нуждается в религиозном обучении, — это видение реальности как она есть и истинное познание ее общих свойств (непостоянства и др.). Оно присуще всем архатам — и обладающим неколебимостью, и не обладающим ею. Но неколебимые не отпадают от обретенного плода подвижничества.

• Плоды монашества

Результаты духовного прогресса, согласно Васубандху, следует рассматривать именно как плоды монашества, а не религиозной практики «обычного человека». И в этой связи вполне уместен вопрос, что такое монашество в понимании теоретиков постканонической традиции.

Монашество в аспекте подвижнических практик в «Энциклопедии Абхидхармы» определяется как чистый путь, не вызывающий притока аффектов. Именно он приводит человека, решившего всецело

посвятить свою жизнь Дхарме, к становлению *шраманой* — аскетом.

Разъясняя значение этого понятия, Васубандху цитирует «Мадхьяма-сутру»: «Он называется шрамана, так как у него или им разного рода греховные и неблагие дхармы полностью успокоены...»

Шраманами в древней Индии, как известно, называли себя все те подвижники, которые искали высшую истину, опираясь на практику созерцания и философские размышления. Бхагаван Будда в последнем своем рождении, как свидетельствует предание, отдал дань шраманству, странствуя вместе с другими искателями духовной истины и знакомясь с достижениями различных подвижников и наставников. Однако, обретя Просветление, он отбросил несовершенные учения, представляющие реальность неполно или извращенно, ибо они не приводили к победе над страданием.

В этом контексте становятся понятными слова Васубандху о неспособности «обычного человека», не практикующего чистый путь монашества, быть шраманой в строгом смысле этого понятия, разъясненном Бхагаваном Буддой. «Обычный человек», оставаясь на мирских путях, никогда не обретет полного умиротворения и адекватного понимания реальности.

Говоря о плодах монашеского образа жизни, автор «Энциклопедии Абхидхармы» указывает, что они бывают причинно обусловленными и необусловленными, т. е. абсолютными. Будучи вполне определенными этапами духовного прогресса, достигаемого благодаря буддийским практикам, эти плоды различаются по четырем видам: вступлению в поток, возвращению еще один раз, невозвращению, архатству. Но при конкретном рассмотрении существа практик, подчеркивает Васубандху, обнаруживаются восемь-

десят девять плодов подвижничества. Основой для их аналитического выявления служат результаты практик — путей освобождения вкупе с разрушениями, т. е. беспрепятственными путями, разрушающими аффективные загрязнения сознания.

Итак, для устранения аффектов посредством практик видения Благородных Истин существуют восемь беспрепятственных путей. Избавление от аффективных несовершенств, свойственных уровням мира форм и мира не-форм, достигается благодаря восьми путям освобождения.

Важно не упустить из виду то обстоятельство, что каждый из указанных путей применяется для избавления от девяти категорий аффектов на девяти ступенях существования — в чувственном мире, в четырех дхьянах мира форм и четырех состояниях саморастворения сознания мира не-форм. В своей совокупности все эти практики приводят к обретению девяти плодов монашеского образа жизни.

При этом именно практикой беспрепятственных путей и определяется специфика монашеского образа жизни как такового, ибо он избирается последователем Бхагавана ради разрушения аффектов.

Пути освобождения представляют собой так называемый естественно вытекающий плод монашества и плод «мужественной деятельности» — практики, в составе метода видения Истин ведущей к обретению сверхмирских дхарм — благородства. А поэтому пути освобождения являются причинно обусловленными плодами монашества.

Только полное уничтожение аффектов девяти ступеней существования выступает абсолютным, причинно не обусловленным плодом чистого монашеского пути.

Но если плодов подвижничества в действительности насчитывается восемьдесят девять, то почему в канонических сутрах говорится только о четырех?

Вайбхашики полагали, что Бхагаван в качестве плодов определил только те состояния на пути устранения аффектов, в которых объединяется действие пяти причин. Это — отказ от прежнего пути (практики, уже принесшей свои результаты); обретение другого пути (т. е. возникновение состояний сознания, соответствующих более сильной практике); присоединение полного исчерпания (консолидация всех дхарм, именуемых «разъединение», с уничтоженными аффектами); обретение восьмеричного знания; постижение шестнадцати аспектов Благородных Истин.

Отказ от прежнего пути осуществляется потому, что йогин, обретая очередной плод подвижничества, уже не имеет нужды практиковать то, что было эффективно на предшествующем этапе, — путь претендента на этот плод.

Следствием достижения каждого плода выступает обретение состояний сознания, свойственных другому, новому пути, ведущему к более высокому результату.

Присоединение полного исчерпания вайбхашики трактовали как следствие обретения дхармы единого обладания всеми видами уничтожения тех аффектов, от которых йогин избавился благодаря уже осуществленным практикам.

Одновременное обретение восьми знаний — это четыре вида дхармического знания и четыре вида последующего знания.

Постижение шестнадцати аспектов Благородных Истин завершает собой перечень пяти причин, слитых воедино в каждом из четырех плодов по-

движничества, о которых говорится в канонических текстах.

В связи с обсуждением плодов монашества возникала еще одна проблема, требующая дополнительного разъяснения. Известно, что такие результаты духовного продвижения, как плод «возвращение еще один раз» и плод «невозвращение», могут быть достигнуты и с помощью мирского пути. Почему же они включены в канонический список результатов монашеского образа жизни?

Плоды монашества, разъясняет Васубандху, могут быть обретены по-разному. «Обычный человек», отягощенный всеми оковами (всеми аффектами), практикуя путь видения Истин, обретает плод «вступление в поток» благодаря уничтожению тех аффективных загрязнений сознания, которые устраняются только с помощью этого чистого сверхмирского метода. Продолжая свою практику, он может уничтожить первые шесть категорий аффектов чувственного мира, прибегнув к чистому сверхмирскому пути йогического сосредоточения на «увиденном». В результате такой практики он обретает плод «возвращение еще один раз», минуя практику мирского йогического сосредоточения.

Йогину не возбраняется действовать иначе. Завершив практику видения Истин и обретя первый плод подвижничества, он волен воспользоваться возможностью устранить первые шесть категорий аффектов чувственного мира с помощью мирского метода йогического сосредоточения. В этом случае он получает плод «возвращение еще один раз» именно посредством мирского пути.

Возможен и вариант практики «обычного человека», приводящий к обретению плода «возвращение еще один раз». В этом случае йогин с помощью

мирского пути созерцания отбрасывает шесть категорий аффектов чувственного мира еще до того, как вступил на путь видения. Когда он обретает этот путь, тогда он становится полноправным обладателем плода «возвращение еще один раз». Этот плод является результатом именно мирского пути, на котором были устранены первые шесть категорий аффектов.

Имея в виду оба варианта практики «обычного человека», в которых сочетаются мирской и сверхмирской методы, Васубандху говорит, что «обычный человек» обретает плод вследствие практик смешанного характера при опоре на чистое (внеаффективное) обладание дхармой «разъединение» с аффектами.

Отвержение «обычным человеком» страстей чувственного мира есть результат не только мирского метода, но обязательно и чистого сверхмирского видения. Это плод каждого из двух путей, а поэтому *«обычный человек» обретает единое разъединение* с аффектами. Последнее означает, что отвержение есть совокупное уничтожение аффектов посредством видения Истин и мирского созерцания.

В канонических сутрах, говорит Васубандху, плод «возвращение еще один раз» определяется как «избавление от трех оков» и ослабление страсти, ненависти и невежества. Яшомитра поясняет, что данный плод есть результат освобождения от ложной веры в реальность «Я», приверженности к ложной (небуддийской) практике обетов и ритуалов и сомнения на фоне ослабления трех корней неблагого. Причем отбрасывание трех оков осуществляется именно благодаря пути видения Истин (SAKV, p. 578).

Плод «невозвращение», который также может быть обретен «обычным человеком», — это избавле-

ние от пяти оков, привязывающих к низким формам существования: трех вышеназванных, а также страсти к чувственным объектам и вражды (злобы). Применительно к процессу его обретения «обычным человеком» рассматриваются два варианта смешанного использования мирского и сверхмирского путей, о чем говорилось выше относительно плода «возвращение еще один раз».

Отвержение подкрепляется чистой дхармой «обладание разъединением» с аффектами. Именно благодаря этому возвращающиеся еще один раз и анагамины не могут умереть в состоянии утраты своего статуса. Даже отпав в данной жизни в силу тех или иных причин от указанных плодов подвижничества, они никогда не уходят из нее прежде, чем восстановят свой статус.

• Психотехнический смысл «трех поворотов колеса Дхармы»

Монашеский образ жизни отождествлялся Васубандху с такими значимыми для традиционной индийской культуры мировоззренческими реалиями, как брахманская чистота — *брахманья* и *чакра* (колесо) Брахмы, нерукотворный символ вселенской власти.

Для адекватного понимания данного положения важно учитывать ту интерпретацию понятия *брахман*, которая была разработана в буддийском дискурсе. Она в корне отличалась от его ортодоксальной трактовки, восходящей к священному ведийскому канону.

В брахманизме как религиозной идеологии и соответственно в социуме, где она господствовала, при-

вилегированное положение жреческого сословия (*варны*) было закреплено древним юридическим кодексом — «Законами Ману» («Ману-смрити»). В нем утверждалось право брахманства считать своей собственностью все существующее в мире. Как подчеркивал легендарный законодатель, брахман всегда ест «свою» пищу вне зависимости от того, кто ему ее поднес, он всегда носит «свою» одежду, даже если получил ее в дар. Все дары и подношения, адресуемые брахманам, изначально являются их имуществом, т. е. рассматриваются как принадлежащие им до всякого акта передачи. Все прочие смертные имеют возможность наслаждаться жизнью и здоровьем, радоваться потомству лишь по благосклонности брахманов, ибо они, осуществляя ритуалы жертвоприношения, служат посредниками между жертвователями и божествами.

Социорелигиозные привилегии брахманов должны были непрерывно обеспечиваться их ритуальной чистотой — брахманьей. Тщательно ее оберегать должны были не только сами брахманы, но и все члены общества.

Сохранению брахманьи служили многочисленные запреты, и их соблюдение требовало от членов высшей варны изрядной самодисциплины и полного отказа от проявлений спонтанности в повседневном поведении. Даже в личной жизни, в стенах своего дома брахман не был волен ослабить самоконтроль и не чувствовал себя свободным. Так, ему не следовало разделять трапезу с собственной супругой и даже запрещалось смотреть, как она ест. Проводить много времени в обществе жены или подолгу беседовать с ней ему тоже не надлежало. Да и сексуальные отношения брахманской четы предписывалось свести к минимуму.

Бóльшая часть жизненного времени члена высшей варны принадлежала изучению священных текстов, литературы, разъясняющей их смысл, и, разумеется, ритуальной деятельности.

Вся грязная домашняя работа, необходимая для жизнеобеспечения брахманских семейств, выполнялась *шудрами* — членами низшей варны. Совершая ее, они способствовали сохранению брахманьи и обретали для себя религиозную пользу — перспективу более высокого нового рождения. Иными словами, служение жречеству и другим дважды рожденным являлось для шудр преимущественной формой религиозной практики.

Отвергнув сакральность Вед и идеологию брахманизма как ложные воззрения, аффективная приверженность к которым лишь укореняет человека в невежестве, буддизм подверг пересмотру и сами понятия брахман и брахманья.

Обеты и ритуалы, призванные контролировать именно поведение, а не сознание, ничего не стоят, ибо, согласно Слову Будды, важна не ритуальная, а нравственная чистота — свобода сознания от аффективных загрязнений. Полностью познать и уничтожить аффекты способен лишь тот, кто следует Истинному Учению, представляющему реальность таковой, какова она есть. Четыре Благородные Истины, преподанные Бхагаваном Буддой, являются именно таковыми. Основанный на Учении Будды, монашеский образ жизни и религиозное подвижничество только и способны привести к обретению истинной, а не ложной брахманьи — высшей чистоты сознания и нравственности, свободной от притока аффектов.

Соответственно этому брахманство рассматривалось в буддизме отнюдь не как прирожденное членство в жреческой варне, наследуемое по кровнород-

ственной линии. Брахманство — состояние чистоты сознания, свободы от алчности, вражды, невежества и всех прочих аффектов, порождаемых этими тремя корнями неблагого. Каждый ревностно обучающийся Дхарме со временем приходит к обретению этого состояния, тождественного архатству, — если не в этой жизни, так в последующих рождениях.

Монашеский путь есть чакра Брахмы — колесо, приводимое в движение тем, кто обладает несравненной религиозной чистотой, т. е. Бхагаваном Буддой. В канонических источниках Учитель нередко именуется *Брахмой,* пребывающим в абсолютном покое и удовлетворении. Но это вовсе не подразумевает отождествления Бхагавана с одним из трех высших божеств брахманистского/индуистского пантеона (два других — Вишну и Шива). Этому мифологическому Брахме (впервые упомянутому в «Законах Ману») в буддийской космологии отводилось всего лишь одно из небес — Брахмалока. Подобно другим небожителям буддийского пантеона, он подчинялся основному закону сансары — закону взаимозависимого возникновения (*пратитья-самутпада*).

Образ Брахмы, связываемый с Бхагаваном Буддой, апеллирует, по-видимому, к весьма архаическому представлению о Брахме как о великой священной силе, господствующей над временем и приводящей в движение его циклический ход. Подобно этой силе, Учитель приводит в движение колесо Дхармы, чтобы вытащить из трясины сансары всех тех, кто в перспективе готов идти чистым монашеским путем, отвергая бессмысленное блуждание сознания в круговороте рождений.

В специальном значении терминологическое клише *Дхармачакра* («колесо Дхармы») подразумевает путь видения Благородных Истин. Образ колеса, свя-

занный с представлением о стремительном движении, символизирует безостановочный духовный прогресс, характерный для подвижников, ревностно взыскующих вступления в Нирвану. Быстротечная и эффективная практика пути видения, приводящая к вступлению в поток, подобна Дхармачакре во всех отношениях, ибо помимо этой практики невозможно достичь полного освобождения от алчности, вражды и невежества.

Образ божественного колеса в канонических источниках связывался и с учением о царской власти, основанной не на силовом принуждении подданных, а на монаршем нравственном наставлении. Такую власть государь получает не из рук жречества и не благодаря отправлению ведийских инаугурационных ритуалов. Эта власть имеет харизматическую природу, и чудесное явление чакры служит ее сакральным знаком.

Описание нерукотворной чакры Васубандху дает в третьем разделе «Энциклопедии Абхидхармы» («Учение о мире») в связи с изложением акта легитимации Чакравартина — Вселенского правителя: «...на востоке является драгоценная чакра с тысячью спиц-лучей, со ступицей и ободом, совершенная во всех отношениях, прекрасная, несотворенная, божественная, вся из золота...» (АК II, III. 95, с. 283). Ее восход на небосклоне, над царским дворцом, указывает на то, что государь, узревший это чудесное явление, и есть Чакравартин, властелин вселенной. Ему предстоит привести в движение десять благих путей человеческой деятельности, обустраивая социум на нравственных основаниях.

Путь видения Истин подобен чакре, говорит Васубандху, не только вследствие быстроты движения к Нирване, осуществляемого на этом пути. Он по-

добен чакре и по обширности завоевания еще не завоеванного знания, и по полноте освоения завоеванного. Как Чакравартин обретает власть в трех мирах, познавая свое славное предназначение, так и подвижник устремляется к вершинам достославного духовного восхождения.

Яшомитра разъясняет уподобление пути видения чакре следующим образом: «Путь здесь уподоблен драгоценному колесу. Подобно тому как оно движется с большой скоростью, так и путь видения [обеспечивает] быстроту движения благодаря пятнадцати моментам сознания, в течение которых происходит интуитивное постижение Истин... Подобно тому как [колесо] оставляет одно место и перемещается на другое, так и [Благородный] оставляет беспрепятственный путь и вступает на путь освобождения. Либо же это [происходит] вследствие оставления одной [уже познанной] Истины и перехода к [постижению] следующей... Подобно тому как [царь] подчиняет себе непокоренные деревни и села и укрепляется в покоренных, так и [Благородный] подавляет в себе с помощью беспрепятственного пути ложные воззрения относительно реальности „Я“ и прочие аффекты в результате их отсечения, а с помощью пути освобождения укрепляется в подчинении их себе в результате возникновения [дхармы] обладания разъединением с аффектами... Подобно тому как [колесо] то поднимается [на возвышенность], то катится вниз, так и [Благородный] — по причине актуализации снова и снова то беспрепятственного пути, то пути освобождения...» (SAKV, p. 578–579).

Согласно бхаданте Гхошаке, одному из видных учителей школы Вайбхашика, Благородный восьмеричный путь также следует уподоблять нерукотворной чакре Вселенского правителя. Такие аспекты

восьмеричного пути, как истинные воззрения, помышления, усилия и памятование, подобны спицам чакры, истинные речь, деятельность и способы жизнеобеспечения — ступице, а истинное йогическое сосредоточение — ободу чакры.

Уподобление пути видения колесу Дхармы основано на Слове Будды. Подчеркивая каноничность этой интерпретации, Васубандху приводит цитату из Агамы: «Колесо Учения приведено в движение, когда у благородного Каундиньи возник путь видения» (Й, ЭА, VI. 54, с. 451).

В абхидхармистском дискурсе напряженно обсуждался вопрос о том, когда же именно Дхармачакра была приведена в движение — произошло ли это в момент Просветления Учителя под древом Бодхи или же в Бенаресе (Варанаси), когда Бхагаван Будда впервые преподал наставление, вошедшее в историю Дхармы как Бенаресская проповедь.

Сангхабхадра, по своим воззрениям принадлежавший к строгой Вайбхашике, полагал, что ошибаются те теоретики Абхидхармы, которые отождествляют Бенаресскую проповедь с колесом Дхармы. Наставление само по себе, утверждал он, есть лишь средство, а не чакра как таковая (L'AK, VI. 54, p. 246, примеч. 2).

Путь видения в канонических источниках интерпретируется как «три поворота колеса» и «двенадцать аспектов». Строгие вайбхашики разъясняли это на примере практики видения Истины страдания. Первый поворот — это познание Истины страдания в качестве того, что прежде не было познано. Второй поворот — долженствование полного ее познания и соответствующие практики, а третий — ее полное познание. На каждом из них возникает совершенное зрение (внутреннее видение), чистое знание, т. е. ве-

дение (состояние, противоположное неведению как аффекту), и разумение. Это и есть двенадцать аспектов при трех поворотах колеса Дхармы, происходящих на пути видения.

Яшомитра комментирует данное разъяснение следующим образом: «Чистая мудрость называется „зрением", поскольку воспринимает объект непосредственно; „знанием" — ибо лишено [аффекта] сомнения; „ведением" — так как ее объект есть истинная реальность; „разумением" — ввиду полной очищенности, [причем] этимологически буддхи (разумение) есть очищенный разум. С другой стороны, для „внешних" [небуддистов] видение Истин [страдания и других] не выступает средством противодействия дурным воззрениям, сомнению и неведению; оно загрязнено аффектами. Чтобы отличить от него [истинное видение], употребляются такие слова, как „зрение" и прочие» (SAKV, p. 580—581).

Согласно «Вибхаше», служившей основой теоретических рассуждений строгих вайбхашиков, зрение — это интеллектуальное принятие дхармического знания, знание — собственно дхармическое знание, ведение — интеллектуальное принятие последующего знания, а разумение — последующее знание.

Подобно Истине страдания, утверждали строгие вайбхашики, следует рассматривать каждую из трех других Благородных Истин. Но поскольку троичность поворота и двенадцатиаспектность каждой из них тождественны, следует говорить именно о трех поворотах и двенадцати аспектах.

В системе рассуждений этой школы под тремя поворотами колеса подразумевалась не только вышеизложенная интерпретация пути видения Истин, но и определенная последовательность практик — путь видения, путь йогического созерцания (сосредоточе-

ния сознания на «увиденном») и путь необучения (практика архатства).

Васубандху не соглашался с такой трактовкой ввиду ее погрешной логики. Если последовательность практик, ведущих в Нирвану, есть три поворота колеса Дхармы, то путь видения, будучи первым членом этой последовательности, не может одновременно интерпретироваться как три поворота и двенадцать аспектов.

По мысли Васубандху, не акт Просветления Учителя, а именно Бенаресская проповедь и есть колесо Дхармы, приведенное в движение Бхагаваном Буддой. Три поворота подразумевают тройственный подход к Истинам, изложенный в наставлении Учителя, а двенадцатиаспектность образуется вследствие того, что каждая из четырех Истин рассматривается в трех аспектах.

Три поворота колеса Дхармы, утверждал автор «Энциклопедии Абхидхармы», — это три ракурса рассмотрения Благородных Истин. Первый из них предполагает изложение содержания Истин: страдание, возникновение, прекращение и путь. Второй — разъяснение Истин в качестве руководства к их практическому постижению: страдание должно быть полностью познано, возникновение — полностью устранено, прекращение — достигнуто, путь — реализован. Третий — осуществление высшей религиозной цели: страдание уже познано и перепознано, возникновение исчерпано, прекращение актуализировалось, а путь из сансары в Нирвану полностью пройден.

В соответствии с данной схемой каждая из четырех Истин, в свою очередь, рассматривается в трех аспектах: с точки зрения ее собственной сущности (т. е. в аспекте теории дхарм); в практическом

аспекте — как уяснение того, что должно быть сделано; в аспекте реализации высшей цели религиозной жизни — как полное осуществление уясненного.

Бхагаван Будда привел Дхармачакру в движение, говорит Васубандху, благодаря проникновению его наставления в сознание тех, кто был в Бенаресе его первыми слушателями, т. е. в результате того, что был понят смысл произнесенной им проповеди. И в этом отношении последующая проповедь, которую, опираясь на Слово Будды, с тех пор непрерывно ведут компетентные наставники (полноправные монахи и архаты — учителя обучающихся Дхарме и хранители традиции Бхагавана), всегда имеет своей первейшей целью проникновение в чужое сознание. Такова истинная цель проповеди, преподаваемой ради извлечения живых существ из трясины страдания, ибо не ритуальные действия и ритуальная чистота ведут к освобождению, а чистота сознания. Проповедники — монахи и архаты — продолжают миссию Бхагавана, достойно действуя в мире на благо других и тем самым обретая религиозную заслугу (*пунья*) для самих себя.

Васубандху дает и иное объяснение того, что́ есть колесо Дхармы. Под Дхармачакрой подразумеваются все Благородные (чистые, сверхмирские) пути — метод видения Истин, метод сосредоточения на «увиденном» и путь архата, завершившего обучение.

Множество людей, нуждающихся в спасительном Слове Будды, слушают наставление, и оно становится содержанием их сознания. Благодаря проповеди, проникшей в сознание, в каждой индивидуальной сантане (т. е. у каждого индивида) рождается путь видения Истин, и тем самым начинает свое вращение колесо Дхармы. Именно возникновение новой

ориентации сознания — отвращение к сансаре и устремленность к свободе — означает, что Дхармачакра приведена в движение.

Таким образом, в отличие от строгих вайбхашиков и всех, кто полагал, будто колесо Учения начало свое движение в момент Просветления Учителя под древом Бодхи, Васубандху считал Бенаресскую проповедь первым импульсом к вращению Дхармачакры. Шакьямуни, утверждал он, подобно Буддам прежних времен, обладал особым свойством — способностью проникновения в чужое сознание. И поэтому Слово Будды (канонические тексты Учения), запечатлевшее в себе это свойство, продолжает выступать истинной опорой проповеди. Реальность представлена в нем неизвращенно, такой, какова она есть, а поэтому проповедь Дхармы пролагает в сознании сверхмирские пути — пути, ведущие прочь из мира, где страдание само по себе неизбывно.

Плоды монашеского образа жизни, разъясняет Васубандху, могут быть обретены, согласно канонической точке зрения, в трех сферах существования — в чувственном мире, мире форм и мире не-форм. Обретение трех плодов — «вступление в поток», «возвращение еще один раз» и «невозвращение» — происходит только в человеческой форме рождения, т. е. в чувственном мире. При рождении в иных сферах существования подвижнику невозможно сделаться обладателем этих духовных результатов. А достижение четвертого плода — архатства — возможно в любой из трех сфер.

Данная закономерность этапов подвижничества объясняется Васубандху следующим образом. Плод «вступление в поток» и плод «возвращение еще один раз» являются последовательными результатами практики йогинов, еще не отрешившихся от аф-

фектов чувственного мира. Именно поэтому сделаться их обладателем возможно только там.

Йогины, уже отрешившиеся от чувственного мира посредством практики мирского пути йогического созерцания и желающие обрести плод «невозвращение», с этой целью должны прибегнуть к практике пути видения Истин. Практикование этого пути происходит лишь в чувственном мире, поскольку ни в мире форм, ни в мире не-форм пути видения не существует. Поэтому обретение плода «невозвращение» также происходит лишь в чувственном мире, в человеческом существовании.

Путь видения Истин невозможен нигде, кроме чувственного мира, поскольку он опирается на практику слушания Учения. А в мире форм и мире не-форм нет ни наставников, оглашающих Слово Будды, ни внемлющих им учеников.

Кроме того, на уровнях саморастворения сознания в мире не-форм низлежащие космические сферы не могут выступать объектом сосредоточения, ведь сознание растворяется в самом себе.

В мире форм практика видения Истин невозможна также в силу особенностей этой космической сферы. Йогины, практикующие мирской путь созерцания и пребывающие в мире форм, не испытывают какого-либо пугливого беспокойства, будучи здесь не подверженными непосредственному переживанию страдания. Не ощущая страдания как такового, они не испытывают потребности устремиться прочь из сансары и по этой причине не могут обрести Благородный, т. е. сверхмирской, путь.

Иными словами, мир форм и мир не-форм — это благоприятные сферы, в которых страдание не заявляет о себе непосредственно как переживание мучения или неудовлетворенности. Соответственно в

них не может быть обретено дхармическое знание страдания и трех других Благородных Истин.

В канонической традиции в связи с данной проблемой было сформулировано базовое положение, которое разъясняло последовательность практик, направленных на обретение третьего плода подвижничества. Согласно этому положению, лишь у пяти типов йогинов (анагаминов) — начиная с тех, кто достигает Нирваны в промежуточном состоянии, и кончая устремленными ввысь — усилие, предпринятое «здесь», т. е. в чувственном мире, в начале практикования Пути, имеет завершение «там», т. е. представляет собой средство достижения Нирваны вне пределов чувственного мира.

Глава 4

К совершенной вере

• Различия между архатами и проблема неокончательного освобождения

Между архатами существуют различия, на которые указывают канонические источники, в частности «Мадхьяма-сутра». Из них известно о существовании шести типов архатов, это: рискующие отпасть от обретенного статуса; обладающие волей к прекращению существования; способные контролировать свои мысли; обладающие свойством неизменной устойчивости; способные к дальнейшему проникновению; неколебимые.

Относительно определения первого типа между теоретиками постканонической традиции существовали некоторые разногласия. Так, учитель Дхармашри определял архата, могущего отпасть от обретенного статуса, следующим образом: «...когда он отпадает [от обретенного статуса], когда он со слабым знанием и слабой энергией [в преследовании цели] характеризуется свойством отпадения, он получает наименование „тот, кто отпадает“» (Ahr., 114, p. 78—79).

Несколько иначе этот тип подвижников определяется Асангой в «Абхидхармасамуччае»: «Кто такой архат, который [характеризуется] свойством ут-

раты или отпадения [от статуса]? Это личность (*пудгала*), *которая, по своей природе обладая слабыми* способностями, с рассеянным или нерассеянным [сознанием], размышляющая или нет, выпадает из состояния блаженства в этой жизни» (L'AS, p. 157).

Яшомитра подчеркивал, что архат этого типа, даже в случае отпадения от плода своей религиозной практики, не утрачивает своего семейства, ибо его семейство является естественным (SAKV, p. 585).

Проблема интерпретации второго типа архатов, объединяющего в себе подвижников, которые обладают волей к прекращению существования, также вызвала дискуссию среди абхидхармистов.

Дхармашри предлагал обозначить данный тип иначе: «желающий положить конец своему существованию». Принадлежащие к нему йогины, отмечает автор «Абхидхармахридаи», обладают слабым знанием и слабой энергией и при этом снова и снова испытывают отвращение к своему телу и мечтают о его разрушении, будучи свободными от аффективной привязанности и к телу, и к самой жизни (Ahr., 114, с. 79).

Асанга определял второй тип архатов так: «Кто такой архат, характеризующийся [волевым] побуждающим импульсом? Это личность, которая, по своей природе обладая слабыми способностями, с рассеянным [сознанием] или нет, утрачивает состояние блаженства в этой жизни, если испытывает побуждение к этому; однако она не утрачивает его, если не испытывает побуждения к этому» (L'AS, с. 157).

Третий тип архатов, включающий в себя подвижников, способных контролировать собственные мысли, определялся Дхармашри как характеризующийся слабым знанием, но большой целенаправленной энергией. Именно благодаря свойственной им

энергетической мощи архаты третьего типа оказываются в силах постоянно контролировать свои помыслы (Ahr., 114, p. 79).

Асанга говорил об этом типе несколько иначе: «Кто такой архат, обладающий охранительной природой? Это личность, которая, имея слабые способности, выпадает из состояния счастливого пребывания в этой жизни в случае рассеяния сознания (т. е. утраты йогического сосредоточения) и не выпадает, если сознание не рассеивается» (L'AS, p. 157).

Четвертый тип — обладающие свойством неизменной устойчивости — объединяет в себе, согласно Дхармашри, тех йогинов, у которых среднее (по своей остроте) знание и средняя энергия. Они не уменьшают и не увеличивают свою ревностность в достижении цели и всегда остаются в ровном состоянии на среднем пути (Ahr., 114, с. 79).

В своем определении Асанга подчеркивал отсутствие у таких архатов тенденции к развитию способностей: «Кто такой архат, который [всегда] устойчив и неколебим? Это личность, которая, по своей природе обладая слабыми способностями, с рассеянным [сознанием] или нерассеянным, не утрачивает свое состояние счастливого пребывания в этой жизни, но и не развивает свои способности» (L'AS, с. 157).

Пятый тип — способные к дальнейшему проникновению — определяется Дхармашри как включающий в себя йогинов, обладающих малой степенью остроты постижения, но большой энергией в преследовании цели. Они «способны к проникновению», потому что безусловно могут достигнуть состояния неколебимости (Ahr., 114, p. 79).

Асанга, отвечая на вопрос, кто такой архат, обладающий свойством проникновения, отмечал характерную для подвижников этого типа тенденцию

к развитию способностей: «Это личность, которая, имея слабые способности, с рассеянным или нерассеянным [сознанием], утрачивает свое состояние счастливого пребывания в этой жизни, но развивает свои способности» (L'AS, p. 158).

Шестой тип — обладающие свойством неколебимости — по мнению Дхармашри, объединяет архатов, располагающих мощным знанием и большой энергией, устремленной к Нирване; они впервые обретают состояние неколебимости благодаря яркой выраженности присущих им свойств (Ahr., 114, p. 79).

Асанга делал акцент на неотпадении таких подвижников от своего статуса: «Это личность, которая, по своей природе имея острые способности, с рассеянным [сознанием] или нет, не выпадает из состояния счастливого пребывания в этой жизни» (L'AS, p. 158).

Применительно к вышеизложенным определениям Асанги следует отметить, что под рассеянным сознанием в них имеется в виду обычное состояние сознания, а под нерассеянным — состояние йогического сосредоточения.

Из дискуссий о различиях между типами архатов следовало, что выпадение из счастливого пребывания в этой жизни, т. е. утрата архатства, интерпретировалось как могущее произойти во время пребывания подвижника и в йогическом сосредоточении, и в неизмененном, рассеянном состоянии сознания.

Приведенные определения шести типов архатов показывают явные преимущества подвижников, причисляемых к последнему типу. Неколебимый архат наделен острыми психическими способностями и не выпадает в этой жизни из состояния счастливого пребывания.

Йогины, принадлежащие к остальным пяти типам, т. е. не обладающие свойством неколебимости, отмечает Васубандху, в своей практике следовали путем веры, не имея ярко выраженного интеллектуализма. Их освобождение не является окончательным — только время от времени таким подвижникам удается войти в состояние Нирваны.

Будучи блаженством, состоянием счастливого пребывания в этой жизни, оно для них очень желанно, и поэтому временно освобожденные архаты стремятся оберегать сосредоточение сознания как драгоценность.

В канонической традиции различалось восемь состояний временного освобождения. Они связывались со счастливым пребыванием сознания йогина в одной из четырех дхьян мира форм или на каком-либо из четырех уровней саморастворения сознания (*самапатти*) мира не-форм.

Архаты, достигающие лишь временного освобождения, говорит автор «Энциклопедии Абхидхармы», по аналогии с ценностями обыденной жизни называют его дорогим, желанным, нуждающимся в постоянной защите. И эта аналогия, апеллирующая к прошлым переживаниям счастливого сансарного опыта, уже сама по себе указывает на неокончательность их освобождения. Они освобожденные, но в то же время и зависимые в эпизодах временного обретения освобождения от обстоятельств — подобно тому как от жизненных обстоятельств зависит счастье любого существа, пребывающего в круговороте рождений.

Актуализация чистого йогического сосредоточения у неокончательно освобожденных архатов обусловлена «пищей» — фактом обладания определенным количеством материальных благ, хорошим здоровьем, особым местом, предрасполагающим к

чистому созерцанию. Подобно тому как пища поддерживает жизнь, указанные условия поддерживают у временно освобожденных архатов практики пути необучения.

Согласно Дхармашри, подобные подвижники, укорененные в вере, характеризуются выраженным религиозным темпераментом. Они обладают двумя видами знания: знанием уничтожения, так как у них уничтожены аффекты, и истинным воззрением, характерным для тех, кто более не нуждается в обучении. Дхармашри подчеркивает, что освобожденные на время ищут подходящей возможности очередной раз вкусить благо освобождения. Они не в силах вне зависимости от условий постоянно практиковать путь архата, хотя им этого очень хочется (Ahr., p. 236).

Итак, каждый архат, принадлежащий к какому-либо из указанных пяти типов, исключая неколебимых, в любой момент рискует утратить свой высокий статус. А это означает, что ему свойственно отпадение от архатства.

И только у архата, достигшего неколебимости, освобождение сознания также неколебимо. Его счастливое пребывание в этой жизни не зависит от условий, и он ни при каких обстоятельствах не утрачивает высший плод религиозной практики. А соответственно ему не угрожает отпадение от обретенного статуса.

Из вышеприведенного определения неколебимого архата следует, что именно он является окончательно освобожденным. *В данном определении* подчеркивается необусловленность состояния освобождения у неколебимых. Их освобождение не зависит от «пищи» — условий и обстоятельств. Они по собственной воле в любой момент способны актуали-

зировать путь необучающегося — чистое йогическое сосредоточение.

Согласно другой абхидхармистской интерпретации, неокончательное освобождение, зависящее от обстоятельств, — это свойство быть освобожденным на время, а окончательное — свойство быть абсолютно свободным. Первое свойство проистекает из неустойчивости, второе — из неколебимости. В свою очередь, неустойчивость и неколебимость зависят соответственно от принципиальной возможности или невозможности утраты плода архатства.

Неколебимый архат, говорит Васубандху, ведет свое кармическое происхождение от тех, кто обрел истинные воззрения, следуя не путем веры, а путем Дхармы. Истинные воззрения сформировались у *неколебимого в прежних существованиях* благодаря приверженности к аналитическому методу понимания реальности и обладанию преимущественно интеллектуальным (философским) темпераментом. Его способности были сильными (острыми), и он не искал для себя опоры в неколебимой вере других людей. Руководствуясь сутрами и другими каноническими наставлениями, он самостоятельно поставил пред собой цель и обрел истинные воззрения благодаря чистой сверхмирской практике.

• Шесть семейств архатов

Шестичленная типология архатов определенным образом связана со степенью укорененности йогина в благом — не-алчности, не-вражде и не-невежестве. Эти три господствующих состояния сознания, именуемые «корнями благого», характеризуют собой архатство как высший плод религиозной жизни.

Различие между архатами по степеням укорененности в благом рассматривалось в абхидхармистском дискурсе как ранжированность по шести *готрам* — семействам Благородных личностей, обладающих высшим плодом. Принадлежность к готре определялась развитием психических способностей — веры, энергии, памятования, йогического сосредоточения и различающего постижения. Опираясь именно на эти способности, йогин достигал присущего архату совершенного знания.

Исходно подвижники отличались друг от друга своими данными — их способности могли быть сильными (острыми), средними или слабыми. Эти различия проявляются еще тогда, когда йогин пребывает в статусе «обычного человека». Некоторые, говорит Васубандху, укоренены в благом, даже будучи неокончательно освобожденными и рискующими утратить архатство.

Тем не менее принадлежность архата к какой-либо из готр не является неизменной. Архат, совершенствуя свои психические способности, может проникнуть в более высокое семейство, усилив свою укорененность в благом. Тем самым для него открывается перспектива перемещения в более высокий класс шестичленной типологии освобожденных.

Саутрантики трактовали готру иначе — они полагали, что она есть семя (*биджа*) архатства, особая предрасположенность сознания подвижника к обретению высшего плода. По мнению последователей данной школы, архатство как таковое является неутрачиваемым результатом религиозной жизни. А поэтому «обычные люди» и обучающиеся Дхарме (те, кто уже осуществил путь видения Истин и вступил в поток) могут быть отнесены к готре, обладающей

свойством отпадения от высшего плода, если они не несут в себе семя неколебимого архата.

Однако Васубандху такой позиции не разделял. Один йогин, говорит автор «Энциклопедии Абхидхармы», уже с первых шагов своей религиозной практики принадлежит к семейству архатов, обладающих сильной волей к прекращению существования. По своим психическим способностям он входит в готру тех, кто стремится, не будучи привязанным ни к своему телу, ни к самой жизни, положить конец своему физическому пребыванию в сансаре. А другой подвижник, не располагая подобными качествами индивидуальности, рискует отпасть от обретенного статуса. С целью устранения этого риска он может проникнуть в семейство обладающих сильной волей и ревностностью, но в перспективе перехода в более высокую готру ему надлежит направить свои усилия на совершенствование психических способностей. Васубандху называет практику совершенствования индрий «огненным очищением».

Аналогично истолковываются им и возможности перехода в более высокие семейства, открытые для архатов других типов, — такие возможности реализуются в огненном очищении.

Йогин, по своей природе обладающий сильными способностями, становится обретшим истинные воззрения в шестнадцатый момент практики видения Истин, непосредственно переходя в состояние неколебимости. Но тот подвижник, который в своем духовном прогрессе следовал путем веры и которому в статусе обучающегося предстояло совершенствовать свои психические способности, может обрести истинные воззрения, лишь вступив на путь Дхармы. Это указывает, что совершенствование

индрий пробуждает мощный интеллект, позволяющий освоить аналитический метод понимания реальности.

Йогин, достигший архатства, но характеризующийся свойством отпадения от обретенного плода (первый тип архата), действительно рискует утратить свой статус, ибо ему не присуще сильное волевое побуждение и семя архата.

Именно мощный волевой импульс, предельная ревностность, подчеркивает Васубандху, отличает того подвижника, который способен положить конец своему существованию (архат второго типа). Он принимает волевое решение покончить с собственным существованием и, опираясь на твердую решимость (*адхимокша*), входит в состояние естественной неколебимости. Свойство неколебимости есть естественно вытекающее следствие сильного и продолжительного волевого побуждения.

Йогин, способный держать под контролем свои мысли (третий тип), хотя он и не расстался со свойством утраты архатства, тем не менее имеет силы сохранить высший плод религиозной практики. Он защищает обретенный статус, неусыпно контролируя собственные помыслы, и это позволяет ему успешно практиковать путь необучающегося — пребывать в Нирване.

Подвижник, которому свойственна неизменная устойчивость (четвертый тип), также подвержен угрозе утраты архатства. Но она скорее потенциальная, нежели актуальная, поскольку в индивидуальности йогина отсутствует сильный расшатывающий фактор, приводящий к отпадению от плода. Благодаря такой особенности он оказывается способным сделать свое архатство устойчивым, не прибегая к защитным мерам. Но ради перехода в семейство не-

колебимых ему требуются настойчивые усилия, направленные на развитие психических способностей.

Архат, способный к проникновению (пятый тип),— это йогин, обладающий непосредственной возможностью вступления в семейство неколебимых. В любой произвольно выбранный момент он способен ее актуализировать и тем самым проникнуть в высшую готру.

Но только у неколебимого (шестой тип) рождается знание о том, что уничтоженные аффекты никогда не возникнут впредь,— это знание и есть свойство неотпадения от высшего плода монашества.

Архаты первого и второго типа — рискующие отпасть от обретенного статуса и обладающие волей к прекращению существования — в своей практике лишены упорства и рвения, что обнаруживается весьма рано — на стадии обучения.

Архаты третьего типа — способные контролировать собственные мысли — в своих религиозных устремлениях проявляют настойчивость, а архаты четвертого типа, обладающие свойством неизменной устойчивости,— необходимое рвение.

Архаты пятого типа — способные к проникновению — наделены и тем и другим, но их индрии слабы.

И лишь архаты шестого типа — неколебимые — изначально располагают и упорством, и рвением, необходимыми для духовного прогресса, а также высокоразвитыми психическими способностями.

Однако в реальной монашеской жизни, как отмечает Васубандху, отнюдь не обязательно случается так, что архат, характеризующийся свойством утраты статуса, отпадает от обретенного плода религиозной практики. Аналогично тому и способный к проникновению не всегда переходит в семейство не-

колебимых. Зная это, следует иметь в виду, что шестичленная типология архатства построена с учетом вариантов, могущих реализовываться в процессе подвижничества, но вовсе не предопределенных.

Если рассматривать эту шестичленную типологию применительно к сферам существования — чувственному миру, миру форм и миру не-форм, можно прийти к заключению, говорит Васубандху, что шесть типов архатов обнаруживаются в трех мирах.

Среди теоретиков Абхидхармы учителя, придерживавшиеся мнения о необходимой реализации возможностей, заложенных в каждом из шести типов архатов, полагали, будто все шесть типов существуют только в чувственном мире. А в мире форм и мире не-форм могут обнаруживаться, утверждали они, лишь архаты, характеризующиеся неизменной устойчивостью, и неколебимые.

Данное мнение апеллировало к космологическим характеристикам сознания, пребывающего в мире форм или мире не-форм. В каждой из этих двух сфер, заявляли сторонники указанной точки зрения, нет ни деградации, ни прерывания жизни по собственной воле, ни совершенствования психических способностей. Соответственно этому там нет повода оберегать себя от утраты архатства, нет волевого импульса, направленного на окончание жизни по собственному желанию, и не бывает смерти по воле других.

Васубандху, учитывая спорные проблемы, связанные с шестичленной типологией архатов, подробно разъясняет, от чего именно может отпасть архат и что он может утратить.

В принципе возможно, говорит он, отпадение не только от плода архатства, но и от семейства (готры). Для архатов четырех из шести типов — тех, кому присущ сильный волевой импульс, — су-

ществует реальный риск утраты семейства. Но при этом первый в порядке перечисления — обладающий свойством утраты статуса — не отпадает от своего семейства, поскольку для него естественно пребывание в этой готре. Таким образом, свойством отпадения от своего семейства наделены архаты, относящиеся ко второму, третьему, четвертому и пятому типам.

От плода религиозной практики, как говорилось выше, могут отпасть все архаты, за исключением принадлежащих к шестому — неколебимому — типу. У неколебимых не происходит и не может произойти утраты готры.

Тот же, кто принадлежал к первому семейству, от него не отпадает, закрепившись в этой готре благодаря практике пути обучающегося или же пути необучающегося, т. е. архата. Обучающийся закрепляется в своей готре посредством мирского или сверхмирского пути, приведшего его к освобождению от аффектов. Но такой подвижник подвержен риску утраты того семейства, в которое он вошел позднее, практикуя совершенствование своих психических способностей.

Йогин, сделавшись обладателем первого плода подвижничества — вступления в поток, никогда его не утрачивает. Как говорилось ранее, сделаться вступившим в поток подвижник может только благодаря практике видения Истин — безразлично, осуществит он эту практику с самого начала или уже после уничтожения части аффектов с помощью мирского пути йогического сосредоточения. Какая последовательность продвижения ни была бы избрана йогином, вступление в поток всегда явится именно первым плодом на пути к Нирване, ибо только постижение Истин прокладывает этот путь.

Однако можно утратить второй плод духовного прогресса — «возвращение еще один раз», если йогин обрел его, будучи вступившим в поток. Но в том случае, когда подвижник становится возвращающимся еще один раз без предварительного прохождения стадии вступления в поток, этот результат не утрачивается — такова эмпирическая закономерность.

Васубандху говорит о существовании трех возможностей для тех, у кого присутствует риск отпадения от обретенного статуса. Если высший плод утрачен, т. е. йогин оказывается не способным практиковать архатство, можно, во-первых, сызнова достичь полного освобождения без попыток перехода в другую готру. Йогин в этом случае совершает повторное восхождение к высшему статусу при сохранении своего семейства. Во-вторых, можно прибегнуть к практике совершенствования психических способностей и обрести полное освобождение, перейдя в более высокую готру. А в-третьих, не исключено и возвращение в статус обучающегося. Каждая из этих альтернатив, указывает автор «Энциклопедии Абхидхармы», является адекватным способом повторного обретения того, что было утрачено.

Если же свой высокий статус теряет именно архат, обладающий сильным волевым побуждением к прекращению существования, то для возвращения высшего плода подвижничества у него существуют четыре возможности: три вышеназванные и понижение готры — переход в семейство, которому свойствен риск отпадения. Иначе говоря, четвертая возможность связана с возобновлением архатства в более слабом варианте — в архатстве первого типа.

По аналогии следует рассматривать и три остальные разновидности архатов в составе шестичленной

типологии, за исключением последнего, неколебимого. Для них соответственно существуют пять, шесть и семь возможностей.

Тот йогин, который в случае отпадения от архатства снова сделался обучающимся, возвращается в семейство, бывшее для него исходным. И действительно, подчеркивает Васубандху, в случае утраты статуса он не может обрести лучшее семейство, нежели то, к которому изначально принадлежал. В противном случае возникла бы абсурдная ситуация — утрачивая обретенный плод, подвижник тем не менее духовно прогрессирует. Такая нелепость противоречит логике и эмпирическому знанию.

Возникает вопрос: почему не бывает утраты первых плодов религиозной практики? Почему не утрачивается вступление в поток, а также возвращение еще один раз у тех, кто начал не с пути видения Истин, а с мирского йогического сосредоточения?

Васубандху разъясняет: отпадение от плода — это развертывание аффектов, уничтожение которых не сопровождалось обретением особого состояния, называемого знанием о будущем невозникновении аффективных предрасположенностей. Когда йогин вступает в поток, т. е. становится обладателем первого плода религиозной жизни, аффекты, устраненные с помощью сверхмирского метода видения Истин, навсегда теряют свою опору. Соответственно у йогина возникает знание об их невозникновении в будущем. Если же аффекты уничтожаются с помощью мирского метода, такое знание не появляется.

Как известно, аффекты развертываются, опираясь на ложную по своему предмету веру в реальность «Я» (*атман*). Видение Истин в их всеобщности — как относящихся не только к чувственному

миру, но и к миру форм и миру не-форм — позволяет получить достоверное знание о нереальности атмана, несуществовании субстанциального «Я».

В связи с рассматриваемым вопросом Васубандху анализирует проблему реальности опоры аффектов. Эта проблема порождает вполне оправданное недоумение — каким образом ложная идея существования субстанциального «Я» может выступать опорой аффектов? Если в реальности такая субстанция, как атман, отсутствует, может ли несуществующее служить опорой существующего — выступать основанием развертывания аффектов?

Разъясняя эту проблему, автор «Энциклопедии Абхидхармы» проводит различие между реальностью чувственно воспринимаемых внешних объектов и объектов ментальных. Ложная идея реальности «Я» — это извращенное ментальное восприятие пяти групп (*панча-скандха*) причинно обусловленных дхарм, составляющих индивидуальность (*пудгала*), как если бы материя, чувствительность и понятия, формирующие факторы и сознание, образующие в своей совокупности психосоматическую целостность, были субстанциальным «Я». Извращение восприятия обусловлено аффектами — ведь именно аффективные загрязнения сознания всегда наполняют умственные конструкции ложным содержанием.

Таким образом, опорой аффектов служат извращенные содержания сознания, ложные объекты. Процессуально это имеет следующий вид: вера в реальность «Я», по своей природе будучи аффектом, извращает акт осознавания пяти групп причинно обусловленных дхарм, в своей совокупности составляющих индивидуальность. В силу извращенного осознавания составная индивидуальность на уровне ментального конструирования превраща-

ется в ложный объект — якобы реально существующее субстанциальное «Я». Затем этот ложный объект, в свою очередь, выступает опорой развертывания аффектов.

Васубандху говорит об этом так: «...вера в существование „Я" приписывает реальным вещам — материи и прочим [группам] — несуществующее свойство быть атманом — тем, кто контролирует их [материю и прочие группы], кто действует, чувствует и т.д.» (Й, ЭА, VI. 58, с. 460). Важно учитывать, что в качестве факта сознания этот ложный объект реален, ибо индивид действительно думает, будто бы существует субстанциальное «Я». Но в действительности этим мыслям ничто не соответствует, нет такого объекта, нет такой реальной сущности.

Аффекты привязанности к крайним точкам зрения, например приверженность идее вечности и неуничтожимости «Я» либо наоборот — убежденность в полной конечности индивидуального существования (в уничтожении субстанциального «Я» вместе с посмертным разрушением телесного субстрата), а также другие ложные воззрения согласуются с верой в атмана. Аналогичным образом в своем существовании и развертывании они опираются на извращенное представление о субстанциальном «Я». С учетом этого обстоятельства такие аффективные воззрения называются беспредметными.

Аффекты, согласующиеся с ложной идеей реальности «Я», подчеркивает Васубандху, устраняются с помощью практики йогического сосредоточения, а не благодаря пути видения Истин.

Страсть, отвращение, гордыня и неведение тоже могут быть уничтожены с помощью йогического сосредоточения, если они проявляются как переживания влечения, злобы, высокомерия и полного заме-

шательства при отсутствии умственной ясности по отношению к материи и другим реально существующим дхармам. Подобные аффективные загрязнения сознания возникают не по поводу извращенных интеллектуальных конструкций, а в связи с познавательными затруднениями, в силу чего и квалифицируются как «имеющие реальный объект». Такой объект присутствует в чувственном восприятии — это неверно истолкованная перцептивная данность, по отношению к которой происходит развертывание аффектов. Следовательно, реальный объект существует иначе, нежели объекты ложные, вроде атмана и прочих нелепостей, опирающихся на фанатичную беспредметную убежденность.

У каждого из аффектов, уничтожаемых благодаря практике йогического сосредоточения, есть свой объект, и он переживается в аспекте чувствительности как приятный или неприятный. Однако для аффектов, устраняемых методом видения Истин, нет такого объекта, который имел бы свойства атмана и прочего, относящегося к атману.

У Благородного, который является обучающимся, но не практикует постоянного аналитического размышления по поводу ложных воззрений, аффект возникает вследствие утраты памятования об Истинах. А у Благородного, неустанно практикующего анализ и при этом активизирующего памятование, аффект не возникает.

Изложенный тезис Васубандху иллюстрирует посредством классического для индийской философии примера неразличения змеи и веревки, вошедшего и в «Вибхашу». Страх у наблюдателя возникает тогда, когда веревка ошибочно принимается им за змею. При условиях, исключающих ошибку зрительного восприятия, страх не возникает, ибо при

ярком солнечном свете лежащая в дорожной пыли веревка не ассоциируется с угрозой для жизни.

В этом примере практика постоянного аналитического размышления, основанная на памятовании о Благородных Истинах, уподобляется незамутненному зрительному восприятию.

Однако, отмечает Васубандху, у тех, кто вовсе не практикует анализа и в своей религиозной жизни руководствуется полным доверием к словам наставников и учителей, никогда не зарождается вера в существование субстанциального «Я». Им несвойственны и прочие ложные воззрения, связанные с верой в «Я», поскольку таковые, будучи по своей природе аффективными умствованиями, всегда обусловлены рефлексией. А рефлексия не характерна для подвижников, у которых религиозный темперамент преобладает над интеллектом.

Итог рассмотрения вопроса о реальных и нереальных опорах аффектов в контексте проблемы утраты плодов религиозных практик сводится к следующему. Невозможно утратить плод «вступление в поток», потому что он достигается в практике устранения тех аффектов, которые не относятся к разряду беспредметных, и тех, которые не провоцируются гносеологическими затруднениями либо рефлексией.

• Диспут о возможности утраты архатства

В отличие от вайбхашиков, углубленно рассматривавших проблему отпадения от высшего плода религиозной жизни, саутрантики придерживались аксиомы о принципиальной невозможности утраты архатства. В этом они опирались и на собственную

традицию истолкования канонических текстов, и на философские объясняющие концепции, характерные для их школы.

Так, они исходили из канонического положения, согласно которому «безусловно отброшено только то, что отброшено благородной мудростью». Применительно к первому плоду религиозной практики (вступлению в поток) и к последнему плоду (архатству) сторонники данной школы указывали на тот факт, что оба они могут быть обретены лишь благодаря чистому пути, т. е. посредством Благородной мудрости.

В качестве дополнительной аргументации саутрантики цитировали слова Бхагавана Будды: «Что касается необходимости практики неослабного внимания, то я говорю, что его следует практиковать обучающемуся». Они интерпретировали это высказывание как не относящееся к архатам — тем, кому нечему более обучаться.

В контексте своей трактовки они воспроизводили и канонический сюжет, в котором Бхагаван объясняет ученику Ананде, почему наличие имущества и получение почестей служат препятствиями на пути архата. Архат, обремененный имуществом, говорит Бхагаван, рискует отпасть от состояния блаженства в данной жизни. При этом, как подчеркивали саутрантики, Учитель впрямую не упоминает о возможности утраты архатства.

Относительно архатов не только в постканонической, но и в канонической литературе устойчиво использовалось определение «счастливо пребывающие в этой жизни». Он указывает на четыре разновидности блаженства, переживаемые архатом: блаженство принятия аскетического образа жизни, блаженство различения (исследования) дхарм, бла-

женство полного успокоения сознания и блаженство Просветления.

Эти четыре блаженства, разъясняет Васубандху, по своему происхождению принадлежат к сферам четырех фундаментальных дхьян и относятся к высшим состояниям сознания.

Саутрантики, комментируя канонический тезис об обремененности имуществом и почестями как о препятствии на пути архата, трактовали слова Бхагавана в том смысле, что привязанность к собственности и оказываемым почестям лишает йогина только обретенных в этой жизни высших состояний сознания, но не архатства.

Пытаясь расшатать аргументацию саутрантиков, вайбхашики задавали вопрос, не может ли утратить архатство подвижник, который достиг временного освобождения.

Саутрантики отвечали отрицательно, но подчеркивали необходимость внимательного анализа того, что именно представляет собой это временное освобождение сознания. Оно, *утверждали последователи* данной школы, может быть свойством архата или же характеристикой пребывания в йогическом сосредоточении мира форм — фундаментальных дхьянах. В последнем случае сосредоточение сознания правомерно определить как временное освобождение, дорогое и желанное, к которому йогин стремится снова и снова ради обретения счастливого пребывания в этой жизни. Подобное освобождение, подчеркивали саутрантики, не зря именуется «ситуативным». Оно зависит от условий, благоприятствующих йогическому сосредоточению, отсутствия шума и прочих помех и возникает лишь в определенных обстоятельствах.

Некоторые учителя называли это ситуативное освобождение сладостным, подразумевая желание

подвижника раз за разом его вкушать. В данной связи Васубандху отмечает, что все восемь ступеней йогического сосредоточения — четыре фундаментальные дхьяны мира форм и четыре состояния саморастворения сознания мира не-форм — могут рассматриваться в трех аспектах желания быть вкушенными. Это — вкушение как таковое, т. е. наслаждение процессом пребывания в таких состояниях; чистота сознания от аффективных загрязнений, дарующая непосредственное переживание свободы, и неподверженность притоку аффектов, осознаваемая как безопасность.

Яшомитра, будучи по своим школьным воззрениям саутрантиком, вовсе не считал ситуативное освобождение показателем обретения архатства. По его мнению, самая желанность такого состояния свидетельствует о его несвободе от притока аффектов — будучи привлекательным для йогина, оно вызывает желание быть вкушенным (SAKV, p. 589).

В противоположность ситуативному освобождению, полагали саутрантики, освобождение как свойство архата не может быть утрачено — оно обретено навсегда. Подвижник не стремится вкушать его снова и снова, поскольку такое состояние уже достигнуто, наличествует и абсолютно чуждо аффектам, в частности желаемости.

Что же касается неколебимого освобождения сознания, то утрата его невозможна ни при каких обстоятельствах, утверждали они, опираясь на соответствующую цитату из первого раздела канона. И в этом пункте абхидхармистского дискурса саутрантики оказывались солидарны с вайбхашиками, хотя последние обосновывали неутрату неколебимого освобождения не только апелляцией к каноническим текстам, но и теоретическими выкладками.

Вследствие чего становится возможной утрата счастливого пребывания в этой жизни? Согласно Васубандху, архат рискует отпасть от него, не только будучи обольщенным собственностью и почестями, хотя привязанность к имуществу и к почитанию со стороны окружающих всегда разрушает йогическое сосредоточение сознания. Утрата счастливого пребывания в настоящей жизни наступает и как результат ослабления энергии концентрации сознания у тех архатов, чьи психические способности развиты слабо. Именно подвижники со слаборазвитыми индриями, отмечает автор «Энциклопедии Абхидхармы», чаще всего соблазняются собственностью и почестями, в то время как для обладателей сильных психических способностей всегда остается очевидным факт, что привязанность к имуществу — это верх глупости, да и почести им не льстят.

Архат, наделенный высокоразвитыми индриями, по преимуществу не утрачивает счастливого пребывания в этой жизни. Ему присуще неотпадение от высшего статуса, в отличие от обладающего слабыми способностями, который характеризуется именно свойством отпадения.

Однако между архатом, наделенным свойством неотпадения, и архатом неколебимым, обладающим неизменной устойчивостью, существует определенное различие. Неотпадающий не нуждается в совершенствовании своих психических способностей, так как они остры у него от природы, а неколебимый испытывает потребность в их совершенствовании. Оба они непроизвольно не утрачивают любое состояние йогического сосредоточения, в которое входят.

Подвижник, отмеченный неизменной устойчивостью, не лишается качества, в котором укоренен, — своей готры. Но при этом он, как правило, оказыва-

ется не способным создать новое качество и тем самым войти в более высокое семейство. А если в исключительных случаях он его создает, то не бывает в нем устойчив. Этим он также отличается от неколебимого.

Применительно к данной проблеме в «Энциклопедии Абхидхармы» обсуждается сюжет о досточтимом Бхаутике, персонаже канонических повествований, утратившем состояние архатства. Васубандху излагает дискуссию об этом сюжете между вайбхашиками и саутрантиками.

Приводя историю о Бхаутике, вайбхашики пытались подорвать выдвинутую саутрантиками аксиому о неотпадении от архатства. Саутрантики, однако, в ответ заявляли, что этот персонаж канонического повествования пребывал не в архатстве, а в статусе обучающегося. Он, по их мнению, достигая ситуативного освобождения, каждый раз утрачивал это состояние по причине слабости своих психических способностей и из-за чрезмерной склонности к наслаждению.

Саутрантики напоминали своим оппонентам, что, раз за разом утрачивая ситуативное освобождение и в итоге проникшись глубоким отвращением к собственным недостаткам, досточтимый Бхаутика схватил палку и предался самоизбиению. Вследствие полного безразличия к своему телу и к самой жизни он обрел архатство и окончательное освобождение.

Излагая данный сюжет, саутрантики подчеркивали неотпадение Бхаутики от архатства, достигнутого столь экстремальным путем.

Яшомитра, несмотря на свою принадлежность к Саутрантике, все же счел необходимым внести важную коррективу в рассуждения своих единомышленников, представленные в трактате Васубандху.

В комментарии он поясняет, что этот самоотверженный подвижник-экстремал вошел в архатство в момент смерти, созвучной его устремлению покончить с сансарой. Высший плод религиозной жизни был обретен им не благодаря нанесению последнего удара, а когда нещадное самоизбиение уже прекратилось.

Данное замечание принципиально значимо — оно указывает, что не палка как инструмент самоизбиения и не несовместимые с жизнью травмы, причиненные ею, привели к архатству досточтимого Бхаутику, а глубокое отвращение к собственным несовершенствам и воспоследовавшее полное безразличие к телу и жизни. Сознание этого великого подвижника абсолютно отвергло сансару — жажду индивидуального бытия.

Комментатор «Энциклопедии Абхидхармы» косвенно предостерегал своих современников, обучавшихся Дхарме, от поверхностного понимания канонических сутр и буквального следования повседневным примерам религиозного самоистязания. Крайние формы индуистского аскетизма, получавшие все большее распространение во времена Яшомитры, были органически чужды учению Бхагавана Будды.

Спор между саутрантиками и вайбхашиками о возможности утраты архатства базировался прежде всего на интерпретации канонических сутр и наставлений, а тексты канонической Абхидхармы в таких диспутах фигурировали редко. Религиозно-идеологические повествования Сутра-питаки и наставления Винаи признавались саутрантиками в качестве Слова Будды, а трактаты канонической Абхидхармы расценивались ими как вторичные источники.

Обращаясь к «Дашоттара-сутре», они цитировали Бхагавана: «Есть одна дхарма, которую следует

порождать, — это ситуативное, желанное освобождение сознания. Есть одна дхарма, которую следует актуализировать, — это неколебимое освобождение сознания». Данную цитату саутрантики использовали против попыток вайбхашиков оспорить их аксиому о принципиальном неотпадении от архатства.

Саутрантики при этом применяли метод рассуждения от противного: если бы ситуативное и желанное освобождение сознания было тождественно архатству, зачем понадобилось бы Бхагавану давать этому состоянию двойное определение?

В дополнение они подчеркивали, что в каноне нигде не сказано о порождении архатства.

На вопрос вайбхашиков, что же в таком случае об этом состоянии говорится в канонических текстах, саутрантики отвечали: оно должно быть актуализировано, «сделано наличным».

Данный ответ указывает, что дхармы прекращения аффективного развертывания сознания — «прекращение посредством знания» и «прекращение за недостаточностью условий» — это абсолютные, причинно не обусловленные состояния, в силу чего они не могут быть порождены. Такие дхармы актуализируются при обретении разъединения с аффектами, т. е. в тот момент, когда в индивидуальном потоке психосоматических состояний устойчиво присутствуют факторы, исключающие возникновение аффективных загрязнений. Дхармы разъединения с каждым из аффектов делают архатство наличным.

Не без иронии саутрантики адресовали вайбхашикам каверзный контрвопрос: «Вы полагаете, освобождение должно быть „порождено“ и в случае обладания слабыми психическими способностями?»

Ирония состояла в абсурдировании позиции оппонентов. Если допустить реальность акта порожде-

ния освобождения при слаборазвитых способностях подвижника, то с тем большим основанием следует говорить о порождении освобождения и в других случаях — при сильных индриях или же при успешном их совершенствовании и состоянии неколебимости.

Из подобных рассуждений саутрантики делали вывод, подтверждающий их аксиому о принципиальной невозможности утраты высшего плода религиозной жизни: ситуативное освобождение не должно расцениваться как разновидность архатства.

Вайбхашики на это возражали, приводя слова канонических сутр о достигаемом время от времени, т. е. ситуативном, освобождении архата. Но саутрантики настаивали на своем. По их мнению, в цитируемых вайбхашиками сутрах имеется в виду архат, у которого по причине слабости психических способностей самопогружение сознания (*самадхи*) зависит от благоприятствующих условий, а противоположный тип архата называется в каноне освобожденным безусловно.

Саутрантики считали необходимым подкрепить свою аргументацию обращением к канонической Абхидхарме — к трактату «Пракаранапада». Демонстрируя интеллектуальный натиск, они желали вести спор с оппонентами на том теоретическом поле, которое последние считали своим.

Они утверждали, что в «Пракаранападе» присутствуют пассажи, позволяющие интерпретировать порождение как возникновение. В качестве подтверждающего примера они приводили следующий фрагмент текста: «Возникновение скрытой предрасположенности к чувственной страсти становится неустранимым в отсутствие ее полного познания; активно проявляются дхармы, благоприятствующие взрыву чув-

ственной страсти; ментальная концентрация имеет поверхностный характер».

На это вайбхашики заявляли, что в цитируемом отрывке имеется в виду обусловленность возникновения аффекта присутствием полноты его причин.

«А что может возникнуть при отсутствии полноты причин?» — саркастически вопрошали в ответ на это заявление саутрантики, тем самым намекая на невозможность сосуществования полноты причин возникновения аффекта и состояния архатства. Если такая полнота имеет место, поясняли они свой аргумент, то речь в «Пракаранападе» идет не об архате, но о ситуативно освобожденном.

Размышляя над предметом этого межшкольного спора, нелишне задать вопрос, почему саутрантики, выдвинувшие аксиому о принципиальном неотпадении от архатства, вообще брались за ее диспутальное подтверждение. Если данное положение представлялось им аксиоматическим по своей сути, то оно не должно было нуждаться в доказательствах.

Ответ на этот вопрос кроется в особенностях функционирования буддийских школьных традиций. Внутри собственной школы для саутрантиков положение о неотпадении от архатства не требовало доказательств, поскольку базировалось на том истолковании канонических сутр, которое признавалось основополагающим для их школьной традиции.

Однако вайбхашики придерживались иных принципов интерпретации канонических текстов. Их школьная традиция понимания Слова Будды была зафиксирована, в частности, в «Вибхаше».

Вайбхашики не считали положение о неотпадении от архатства аксиомой и упорно навязывали саутрантикам его диспутальное обсуждение. Требуя от своих оппонентов доказательства с опо-

рой на абхидхармистский дискурс, вайбхашики тем самым стремились расшатать теоретический фундамент их школы.

Межшкольная теоретическая борьба, признававшаяся нормой буддийской интеллектуальной жизни, рассматривалась как процесс углубленного изучения Слова Будды. Поэтому саутрантики не могли не принять диспутальный вызов со стороны оппонентов, претендовавших оспорить их школьную аксиоматику.

Защищая свои позиции, саутрантики пытались выявить противоречия в рассуждениях вайбхашиков и формировали парадоксальные вопросы. Так, если у некоего архата благодаря религиозной практике появилось противоядие, которое делает аффекты абсолютно не способными к возникновению, то каким образом такой йогин может отпасть от высшего статуса? Или же, если противоядие не возникло, может ли йогин считаться обладателем плода архатства, — ведь у архата, как известно, прекращен приток аффектов?

Подобные вопросы, содержащие в своих формулировках взаимоисключающие суждения, были призваны с помощью абхидхармистского метода подтвердить аксиому саутрантиков. Но у них был и свой собственный школьный аргумент, опиравшийся на концепцию семян — предрасположенностей сознания. Йогин, утверждали саутрантики, не может быть обладателем плода архатства, если он окончательно не искоренил аффекты и они существуют в виде семян.

Вайбхашики отвергали этот ход логического рассуждения, контраргументируя с опорой на пассаж из сутры «О сравнении с угольной смолой»: «У того слушающего Учение благородного шраваки, кото-

рый так и действует, так и живет, иногда — даже при временной утрате памятования — возникают греховные, неблагие помыслы». Вайбхашики интерпретировали это каноническое суждение так: понятие «благородный шравака» означает «архат», поскольку далее в сутре сказано: «В течение уже долгого времени его сознание устремлено к отчуждению [от грехов]... устремлено к Нирване».

Однако саутрантики с присущим их традиции аналитическим пафосом вносили в рассуждения своих противников опровергающее уточнение. До тех пор, говорили они, покуда предписанное Винаей поведение не становится нравственным императивом, у шраваки, действующего таким образом, но пребывающего на стадии обучения, могут возникать аффекты. По их мнению, в сутре под понятием *шравака* подразумевается обучающийся, а не архат. Следовательно, не будет никакой ошибки в признании возможности его отпадения от плодов монашества.

Но от архатства — реально обретенного высшего плода, — подчеркивали они, отпасть невозможно.

Логические выкладки обеих сторон, как это видно из приведенной дискуссии, базировались на различии в определении объемов и содержания доктринальных понятий. И неудивительно, что диспут заканчивался совершенно обычным для споров такого рода результатом — и вайбхашики, и саутрантики оставались при своих исходных мнениях. Отнюдь не стремясь отказаться от теоретических основ своих школьных традиций, ни те ни другие не делали шагов к сближению позиций. Но Слово Будды, служа объектом их размышлений, продолжало свою жизнь в поколениях последователей Дхармы.

Завершив рассмотрение дискуссии между вайбхашиками и саутрантиками о возможности утра-

ты архатства, Васубандху переходит к рассмотрению проблемы, существуют ли шесть семейств-готр только у архатов или же бывают и другие шесть семейств.

У обучающихся Дхарме и неблагородных, говорит автор «Энциклопедии Абхидхармы», также существуют шесть семейств. Любой обучающийся или «обычный человек» (неблагородный) всегда принадлежит к какому-либо одному из них, но шесть семейств архатов предшествуют этим готрам.

Данное положение указывает, что факторы, способствующие освобождению (*мокшабхагия* — «благо освобождения»), и факторы, ведущие к полному проникновению (*нирведхабхагия* — «благо проникновения»), также дифференцируются по шести категориям.

Вопрос принадлежности к готре связан с различиями в качестве и степени развития психических способностей. Отмечая это обстоятельство, Васубандху разъясняет, что на пути видения Истин, который практикуют и обучающиеся, и «обычные люди», взыскующие благородства, невозможно осуществить задачу совершенствования психических способностей. Этого не происходит по причине скоротечности, стремительности пятнадцатимоментной практики видения.

Следовательно, тот «обычный человек», который одолевает путь видения, имея слабые способности, переходит в статус обучающегося Дхарме при тех же самых слабых способностях. А это означает сохранение его принадлежности к своему прежнему семейству.

Совершенствование психических способностей, дающее возможность войти в более высокую готру, может иметь место в двух случаях. Йогин решает данную задачу до вступления на путь видения

Истин, совершенствуя свои индрии в практике мирского йогического созерцания, или делает это после завершения пути видения, практикуя сверхмирской путь йогического сосредоточения на «увиденном».

Таким образом, «обычный человек», желающий развить свои индрии до начала практики видения и осуществивший это свое устремление, обретает статус обучающегося, уже обладая высокоразвитыми индриями. Именно это свидетельствует о его принадлежности к той готре, которая сделалась его семейством еще до обретения статуса обучающегося. Он сохраняет свою исходную принадлежность на пути видения Истин, т. е. в процессе этой практики его семейство не меняется.

Тот «обычный человек», который характеризовался слабыми психическими способностями до начала практики видения и не преуспел в аналитическом размышлении, сможет совершенствовать свои индрии, следуя путем веры — безграничного доверия словам учителей и наставников.

А неблагородный, сумевший развить психические способности, прежде чем приступить к видению Истин, продолжит свое восхождение путем Дхармы — опираясь на мощь собственного интеллекта в анализе Слова Будды и практического его постижения.

• «Герой, получивший сильнейший удар, все же держится на ногах»

Вопрос об отпадении от состояния блаженства в этой жизни всесторонне изучался в постканонической Абхидхарме именно с опорой на канонические сутры. Говоря о нем, Васубандху цитирует Бхагавана

Будду: «Что касается обретенных им [архатом] четырех высших ментальных состояний блаженства в этой жизни, то я говорю: любое из них может быть утрачено. Но что касается неколебимого освобождения сознания, реализованного им [архатом] телесно, то я говорю: отпадение от него невозможно ни при каких обстоятельствах» (Й, ЭА, VI. 58, с. 466).

Эти слова Будды вызывали недоумение среди учеников автора «Энциклопедии Абхидхармы»: как у неколебимого может происходить утрата счастливого пребывания в этой жизни?

Следует различать, говорит Васубандху, три вида отпадения: утрату того, что было обретено; утрату необретенного и утрату объекта наслаждения. Первый вид утраты имеет место тогда, когда архат отпадает от обретенных ранее духовных, или благих, качеств. Второй — если он не обретает какого-либо из тех благих качеств, которым надлежит быть обретенными. Третий, т. е. утрата объекта наслаждения, — если архат оказывается не способным реализовывать обретенные прежде качества.

Третья разновидность утраты характерна для Бхагавана Будды, хотя отпадение от чего-либо иного для него невозможно. Яшомитра поясняет: «Озабоченный благом своих последователей, он [Учитель] не наслаждается счастливым пребыванием в этой жизни» (SAKV, p. 526).

У неколебимого могут иметь место две утраты — та же самая, что и у Бхагавана, и утрата необретенного качества. Неколебимый, по словам Васубандху, не всегда обретает дхармы выдающейся личности, вернее сказать — как правило, не обретает их.

Яшомитра, комментируя это, отмечает, что, во-первых, неколебимый архат не обретает дхармы, свойственные Великим Шравакам, таким как Ша-

рипутра или Маудгальяяна. Например, у него отсутствуют дхармы, возникающие только в предельной (т. е. четвертой) дхьяне. А во-вторых, у самих Великих Шраваков не было обладания дхармами Самосущих Будд (SAKV, p. 592).

У других архатов бывают все три разновидности утраты, поскольку они могут лишиться и обретенного в предшествующей практике.

Таким образом, бывает отпадение неколебимого от состояния блаженства, и это не противоречит процитированным выше словам Учителя.

Саутрантики, опираясь на выдвинутую ими аксиому о принципиальной невозможности отпадения йогина от статуса архата, утверждали, что никакого иного, кроме неколебимого, архатства не бывает. Соответственно этому они отрицали и возможность утраты архатом объекта наслаждения, т. е. счастливого пребывания в видимом мире как в обители чистоты.

Яшомитра разъяснял позицию саутрантиков следующим образом. Они полагали, будто освобождение каждого из шести типов архатов неколебимо. Но вайбхашики на это возражали, выдвигая вопрос: если чистое освобождение любого архата именно таково, то почему в качестве неколебимого признается только безусловно освобожденный?

Саутрантики, повторяя свою аксиому, дополняли ее собственным школьным определением неколебимого. Некоторые, говорили они, цитируя это определение, вследствие рассеяния внимания, которое может быть вызвано обладанием богатым имуществом и непрерывным получением почестей, утрачивают состояние счастливого пребывания в этом мире. Такая утрата выражается в лишении способности йогического сосредоточения, и к ней бывают склонны подвижники со слабыми способностями.

Но другие, пребывая в этом мире, никогда не утрачивают блаженство. Их не соблазняют ни имущество, ни почести, поскольку такие архаты имеют острые способности. Только они и могут именоваться неколебимыми.

Архат со слабыми индриями отпадает от счастливого пребывания в видимом мире в силу рассеяния внимания, ибо ему свойственна недостаточно развитая психическая способность йогического сосредоточения.

Автору «Энциклопедии Абхидхармы» ученики задавали также вопрос о том, рождается ли снова архат, отпавший от обретенного плода религиозного подвижничества.

В соответствии с каноническим тезисом Васубандху утверждал, что отпавший от плода не умирает, и цитировал сутру: «У благородного шраваки, о монахи, возможна легкая утрата памятования, но он быстро, в тот же самый момент, стремится устранить ее, положить ей конец...»

Если бы йогин, утративший плод архатства, рождался снова в мире страдания, то освященный традицией Бхагавана Будды религиозный образ жизни — шраманство — не внушал бы людям доверия, а высшие методы буддийской йоги не признавались бы надежными, всемерно подчеркивает автор «Энциклопедии Абхидхармы».

Этот тезис весьма важен для понимания историко-культурного контекста религиозного подвижничества в древней и раннесредневековой Индии. Не только во времена начальной проповеди, но и в период расцвета Дхармы подвижничество в его многообразных формах, причем отнюдь не только буддийское, имело чрезвычайно широкое распространение в Южной Азии.

От деревни к деревне, от одних священных мест к другим странствовали нищенствующие аскеты, и их жизнь всецело зависела от щедрот подаяния. Это были и подвижники-шиваиты, именовавшие себя *садху*, причем также и женщины (*садхви*), и *саньясины* — старцы, завершавшие свой жизненный путь в святом странствии, как того требовали ведийские предписания. Были среди подобных подвижников и те, кто предавался экстремальным формам умерщвления плоти — *тапасу*, отвергнутым Бхагаваном Буддой. Все они совершенствовались в созерцании, практиковали йогу, а многие проповедовали учения, весьма далекие от Благородных Истин. Добродетельные домохозяева зачастую делились со странствующими адептами последним куском лепешки, подносили им последнюю горстку вареного риса. Веруя в духовное совершенство аскетов, простецы внимали их проповедям, а нередко изъявляли желание вступить на путь ученичества.

Тем не менее даже крестьяне, далекие от глубоких религиозных познаний, издавна заметили, что среди странствующих подвижников были те, кто таковым на деле не являлся. В одежды цвета охры могли рядиться заурядные попрошайки, рассчитывавшие на доверчивость подателей милостыни, или шарлатаны и преступники, скрывавшиеся от правосудия. Таких ложных аскетов на исходе раннего средневековья назвали *накли* — словом, имевшим, скорее всего, персидское происхождение. Настоящие подвижники и члены аскетических общин легко их разоблачали — накли не могли ответить компетентно ни на один из вопросов, касавшихся религиозного мировоззрения и практик созерцания.

Таким образом, проблема доверия к шраманству и к тем, кто его практикует, была весьма серьезной.

Именно доверие мирян к традиции Бхагавана и почитание архатов служили основой той материальной поддержки, которую монашеству оказывали простецы. Благодаря доверию к архатам миряне отдавали своих сыновей и дочерей в монастыри, которых в период деятельности Васубандху в Индии было немало. А поэтому вопрос о возможности отпадения от архатства, безусловно, имел и социальное измерение.

Автор «Энциклопедии Абхидхармы» подчеркивает, что, если и случается утрата архатства, подвижник по-прежнему не совершает деяния, не подобающего йогину, пребывающему с высшим плодом религиозной жизни.

Яшомитра интерпретировал это как ненарушение прежде всего полового воздержания, хотя сам Васубандху подобного пояснения не дает. Акцент, который делает комментатор «Энциклопедии Абхидхармы» именно на половом воздержании, объясняется особенностями религиозно-идеологической ситуации. Во времена Яшомитры, когда Дхарма неуклонно вытеснялась за пределы Индии, большое распространение получило индуистское движение бхакти, религиозный пафос которого выражался в экстатической любви и преданности божеству. В некоторых сектантских направлениях этого движения немалую роль играл эротический экстаз. Практиковались в те времена и индуистские, и буддийские тантры, включавшие в себя сексуальный компонент.

Васубандху уподоблял утратившего свой статус архата герою, получившему сильнейший удар: он пошатывается, но все же держится на ногах.

Поскольку риск отпадения от архатства был связан со степенью развития психических способностей, рассматривалась и проблема их совершенствования. Для тех йогинов, которые стремились проникнуть в

высшую готру — семейство неколебимых, говорит автор «Энциклопедии Абхидхармы», существует девять беспрепятственных путей и девять путей освобождения, позволяющих развить эти способности.

Аналогично и у обучающегося Дхарме — он обретает такую же перспективу совершенствования индрий, отрешаясь от вершины существования и тем самым становясь архатом вследствие интенсивной практики.

«Обретающий архатство в момент отрешения от вершины существования» — это йогин, принадлежащий к семейству со слабыми психическими способностями и идущий путем веры. Для него невозможно без приложения больших усилий переменить готру. Он развивает свои психические способности как с помощью пути обучения, так и практикуя путь необучения.

Для того подвижника, который, следуя путем Дхармы, т. е. усердно и результативно практикуя интеллектуальное постижение, обрел истинные воззрения, существуют только один беспрепятственный путь и один путь освобождения.

В связи с данной проблемой учитель Дхармашри говорит о превращении йогина со слабыми способностями, следовавшего путем веры, в члена более высокой готры: «...тот, кто предан вере, — это тот, у кого слабое видение. Тот, у кого острое видение, именуется „обретшим истинные воззрения". Когда при постепенном продвижении вперед он следовал путем веры, обладая слабыми способностями, его называли „преданным вере". Когда он следует путем Дхармы, обладая острыми способностями, он есть тот, кто обрел истинные воззрения» (Ahr., 108, p. 75).

Из этого можно сделать вывод, что совершенствование способностей на постепенном пути, т. е. в

практике йогического сосредоточения на «увиденном», позволяет подвижнику сменить путь веры на путь Дхармы.

Совершенствование психических способностей посредством практики загрязненного пути у Благородных невозможно. Оно происходит именно на чистом беспрепятственном пути и чистом пути освобождения.

Психические способности развиваются только у людей, т. е. в человеческой форме существования, ведь ни в мире форм, ни в мире не-форм нет риска утраты обретенного подвижником статуса. Йогин стремится сделать свои индрии все более и более острыми прежде всего из страха утраты плода подвижничества.

Кто же совершенствует психические способности и с опорой на какие ступени существования он это делает? Необучающийся, говорит Васубандху, развивает индрии, опираясь на девять ступеней: невхождение, промежуточную дхьяну, четыре фундаментальные дхьяны мира форм и три уровня саморастворения сознания мира не-форм.

Обучающиеся делают это с опорой на шесть ступеней созерцания, исключая уровни саморастворения сознания мира не-форм. Так, плод «вступление в поток» и плод «возвращение еще один раз» достигаются при опоре на ступень «невхождение» в фундаментальную дхьяну, а плод «невозвращение» — при опоре на шесть ступеней йогического сосредоточения. Поэтому анагамины и совершенствуют индрии, опираясь только на шесть ступеней созерцания.

Совершенствующий свои способности с непреложностью обретает путь и плод, подобающие семейству с острыми индриями. Это происходит в тот момент, когда йогин оставляет плод и путь, специфичные для его прежнего семейства — готры со

слабыми способностями. Но это несвойственно анагамину, путь которого относится к уровням созерцания мира не-форм.

Вследствие различия психических способностей шесть типов архатов распределяются по девяти классам. Два типа Будд и семь типов шраваков обладают психическими способностями девяти видов. Пять из семи типов шраваков — это те, кто обладает свойством отпадения от плода, и два типа неколебимых архатов. Они различаются по способу обретения данной готры — либо благодаря совершенствованию индрий, т. е. практике «прокаливания огнем», либо по факту рождения в этой готре. Иными словами, одни неколебимые с самого рождения принадлежат к готре с острыми способностями, другие же йогины становятся неколебимыми, входя в эту готру посредством развития своих способностей. Два типа Будд — это Пратьекабудда и Будда.

Итак, Будды совокупно со шраваками образуют девятичленную типологию Благородных личностей, различаясь по девяти градациям развития психических способностей: слабые-слабые, слабые-средние, слабые-сильные, средние-слабые, средние-средние, средние-сильные, сильные-слабые, сильные-средние и сильные-сильные. Яшомитра поясняет: «Шравака, относящийся к типу неколебимых, обладает сильными-слабыми способностями; Пратьекабудда — сильными-средними; Будда — сильными-сильными» (SAKV, p. 594).

Эти Благородные личности соответствуют семи классам: (1) те, кто следует путем веры; (2) те, кто следует путем Дхармы; (3) те, кто предан вере; (4) те, кто обрели истинное воззрение; (5) те, кто может «свидетельствовать телом»; (6) те, кто достиг освобождения благодаря мудрости; (7) те, кто при-

шел к освобождению посредством обоих последних способов.

Идущие путем веры — это йогины, практикующие сосредоточение на непостоянстве как свойстве реальности и убеждённые в его всеобщности. Осуществив эту практику видения и сделавшись вступившими в поток, они становятся теми, кто предан вере.

Йогины, практикующие сосредоточение на принципиальной неудовлетворительности существования и благодаря этому достигающие состояния полного покоя, — это «свидетельствующие телом».

Йогины, практикующие сосредоточение на факте несуществования субстанциального «Я», обладают острой способностью различающего постижения. Когда они стремятся к вступлению в поток, их называют «идущими путем Дхармы». По достижении этого плода подвижничества они именуются «обретшими истинные воззрения». А когда обретшие истинные воззрения становятся обладателями высшего плода религиозной жизни, они есть те, кто достиг освобождения благодаря мудрости.

Семь классов Благородных личностей могут рассматриваться и как семь классов подвижников, различаемых по их практике, освобождению, тому и другому одновременно.

На основании различия в практике принято говорить о тех, кто следует путем веры и путем Дхармы. В своем подвижничестве первые поначалу опираются на доверие к словам наставника, вторые — неуклонно следуют глубинному смыслу Учения, постигают не только сутры, но и канонические шастры. Доверие у одних и интеллектуальный анализ у других предшествуют практике различения дхарм.

По психическим способностям йогины подразделяются на преданных вере и обретших истинные воз-

зрения. Первые имеют слабые способности, но преисполнены решимости прийти к освобождению, и такая решимость проистекает у них именно из веры. Вторые — с сильными способностями. В своей религиозной жизни они придерживаются преимущественно самостоятельного аналитического подхода, так как у них весьма развита способность различающего постижения и есть большое стремление к исследованию дхарм.

По характеру самопогружения сознания выделяется класс подвижников, способных «свидетельствовать телом». Они реализовали йогическое сосредоточение, останавливающее поток сознания (так называемое сосредоточение остановки), по выходе из которого и получили возможность «свидетельствовать телом» — «видеть телом» покой, подобный Нирване, и свидетельствовать об этом самим своим телом, сделавшимся наиболее пригодным для завершающей стадии подвижничества.

На основании освобождения выделяется класс йогинов, достигших его посредством мудрости (*праджня*).

«На основании того и другого» означает посредством самопогружения сознания и освобождения, т. е. обоих способов. К этому классу Благородных личностей относятся Пратьекабудды и Истинно просветленные.

• Перспектива совершенства

Семичленная классификация Благородных личностей, как подчеркивается в «Энциклопедии Абхидхармы», имеет номинальный характер, преследующий задачу полноты формального описания. В действительности могут быть обнаружены только шесть классов подвижников, соответствующих ей.

Это становится понятным в аспекте практики, так как существуют три основных метода, три пути: путь видения Истин, путь йогического сосредоточения и путь необучающегося, т. е. архата. На пути видения обнаруживаются два класса подвижников — идущие путем веры и путем Дхармы. На пути йогического сосредоточения — также два: приверженные вере и обретшие истинные воззрения. И на пути необучающегося — два: достигающие освобождения ситуативно, время от времени, и полностью освобожденные.

Если рассматривать класс подвижников, следующих путем веры, в аспекте психических способностей, то внутри этого класса можно обнаружить три подтипа. Такие подвижники, обладая слабыми способностями, различаются по степеням возрастания силы индрий: слабые-слабые, слабые-средние, слабые-сильные. По принадлежности к готре они бывают пяти типов.

С точки зрения пути эти йогины образуют пятнадцать типов в зависимости от пребывания их в одном из восьми состояний интеллектуального принятия дхармического знания Благородных Истин и в одном из семи состояний дхармического знания.

В аспекте отвержения эти же йогины предстают как семьдесят три типа. Первый — это йогины, полностью удерживаемые всеми оковами чувственного мира. Девять типов различаются на основании последовательного отвержения каждой из девяти категорий аффектов чувственного мира. Продолжая анализ вплоть до отвержения аффективных несовершенств сферы «ничто», абхидхармистские теоретики получали указанное количество типов.

В аспекте физической опоры, т. е. обладания соответствующим телом, йогины, следующие путем ве-

ры, делятся на девять типов в зависимости от рождения на каком-либо из трех континентов — Джамбудвипе, Пурвавидехе или Годании — и в одном из шести классов богов чувственного мира, но не в мире форм и мире не-форм. А кроме того, буддийское религиозное подвижничество не имеет места на континенте Уттаракуру, так как Учитель никогда его не посещал и соответственно там нет последователей Учения.

Подводя итог классификациям религиозных подвижников, следующих путем веры, Васубандху говорит, что «ученые *пандиты*» (теоретики Абхидхармы) насчитывали на основании различения степеней развития психических способностей, принадлежности к готрам, практики путей и количества отверженных категорий аффектов 147 825 типов йогинов, стремящихся к обретению плода «вступление в поток».

Аналогичным образом они исчисляли и типы других Благородных личностей. Так, среди йогинов, следующих путем Дхармы, были выявлены разные типы в зависимости от развития способностей. Один тип — по принадлежности к готре, поскольку для всех идущих путем Дхармы существует только одно семейство. Пятнадцать типов обнаруживалось в соответствии с пятнадцатью путями, а семьдесят три — в зависимости от достигнутого отвержения. Кроме того, девять типов различались по физической индивидуальности. В совокупности это давало 29 565 типов, но анализ мог быть и продолжен.

К ученым пандитам, осуществлявшим подобные исчисления, к этим кропотливым и вдумчивым аналитикам, несомненно, относится Яшомитра. В своем комментарии к «Энциклопедии Абхидхармы» он представил подробные расчеты всех типов Благородных личностей (SAKV, p. 595–597).

Классификация буддийских подвижников имела серьезное практическое значение. С ее помощью диагностировался духовный прогресс, достигнутый в религиозной жизни, и определялась перспектива обретения совершенства на различных этапах стези, ведущей к Нирване.

Освобождение как таковое предполагало реализацию двух задач: уничтожение аффективных препятствий и избавление от так называемых препятствий освобождения. Последнее указывало на то, что полностью освобожденный способен практиковать восемь состояний свободы сознания. В семичленной классификации Благородных личностей высший тип определялся как освободившийся посредством обоих способов — и благодаря мудрости (различающему постижению), и благодаря йогическому сосредоточению — глубинному самопогружению сознания, вызывающему временную остановку его потока.

Уже в ранней постканонической Абхидхарме Благородная личность, достигшая освобождения посредством мудрости, не признавалась совершенной. Архат, уничтоживший аффекты с помощью различающего постижения, но еще не освоивший сосредоточения остановки потока сознания, получал определение «имеющий перспективу совершенствования».

Учитель Дхармашри характеризовал такого подвижника как не устранившего препятствия к освобождению. Все шесть классов Благородных личностей, кроме освободившихся обоими способами, Дхармашри относил к освобожденным посредством мудрости. Это означало, что только сила различающего постижения, уничтожившего аффективные препятствия, поддерживает подобных подвижников в освобожденном состоянии. Тех же, кто освободился обоими способами, он именовал «дважды осво-

божденными», поскольку в освобождении их одновременно поддерживала и сила мудрости (различающего постижения дхарм), и сила сосредоточения.

Васубандху определяет йогина, достигшего освобождения обоими способами, аналогично Дхармашри — это тот, кто практикует так называемое сосредоточение остановки потока сознания. Силой своей мудрости (исследования дхарм) и йогического сосредоточения такой йогин обрел два освобождения: и от аффективных препятствий, и от препятствий к освобождению.

Аффективные препятствия теоретиками постканонической Абхидхармы рассматривались в качестве оков, создаваемых страстями, а препятствие к освобождению — как телесное и ментальное бессилие, блокирующее восемь состояний полной свободы сознания. Соответственно этому Асанга определял освобожденного обоими способами как йогина, сознание которого избавлено от притока аффектов и испытывает восемь состояний свободы (L'AS, p. 151).

Освобожденный посредством мудрости — подвижник, уничтоживший аффективные препятствия только благодаря силе различающего постижения, которое и есть мудрость. Различающее постижение дхарм рассматривалось в традиции как радикальное средство устранения аффектов, прекращающее блуждание сознания в круговороте рождений.

Бхагаван Будда называл «совершенным учеником» йогина, избавившегося от пяти категорий аффектов чувственного мира, исключив возможность их повторного возникновения. Совершенный ученик, будучи неколебим в обретенном плоде своих практик и развитии психических способностей, не может, однако, «свидетельствовать телом», ибо он не реализовал сосредоточения остановки потока сознания.

Васубандху анализирует это следующим образом. Ученика называют «совершенным», говорит он, из-за силы его сосредоточения, развития психических способностей и неотпадения от плода подвижничества. Анагамину, относящемуся к классу преданных вере, свойственно совершенство обретенного плода, но он не может «свидетельствовать телом». Совершенство психических способностей присуще йогинам, обретшим истинные воззрения, но не отрешенным от чувственного мира. У них отсутствует полная отрешенность от чувственного мира, вследствие чего они остаются несовершенными в плоде религиозных практик и йогическом сосредоточении. Это означает, что плода «невозвращение» такие ученики не обрели, не овладев той силой сосредоточения сознания, которая соответствует такому плоду.

Совершенным в аспектах плода и психических способностей, указывает Васубандху, бывает только тот, кто обрел истинные воззрения, но не йогин, свидетельствующий телом. Приверженные вере ученики могут обрести совершенство плода и йогического сосредоточения, будучи свидетельствующими телом. В этом и состоит их отличие от учеников, обретших истинные воззрения (т. е. тех, кто прежде продвигался в своей практике не путем веры, а путем Дхармы).

Ученик, следовавший путем Дхармы и обретший истинные воззрения, бывает совершенным и в плоде религиозной жизни, и в психических способностях, и в йогическом сосредоточении в том случае, если он имеет возможность «свидетельствовать телом», т. е. если он реализовал остановку потока сознания.

Но, как подчеркивает Васубандху, невозможно достичь совершенства только в результате йогического сосредоточения или в результате йогического

сосредоточения и психических способностей. Яшомитра поясняет, что совершенство ученика не достигается одной только практикой йогического сосредоточения. Подвижник, не сделавшийся еще обладателем плода «невозвращение», не способен практиковать сосредоточение остановки потока сознания (SAKV, p. 597).

Таким образом, наличие статуса анагамина и обладание плодом «невозвращение в чувственный мир» выступают необходимым условием совершенства обучающегося Дхарме.

Совершенство архата — того, кто более не нуждается в обучении, — обеспечивается двумя факторами, а не тремя, как у обучающегося. Архат лишь тогда совершенен, когда его психические способности и йогическое сосредоточение становятся совершенными. Он не нуждается в совершенствовании плода религиозной жизни, ибо архатство и есть ее высший, предельный плод.

Архат, освободившийся посредством мудрости, но освободившийся именно полностью, а не ситуативно, обретает совершенство, развивая свои психические способности. Тем самым он проникает в готру неколебимых, т. е. становится неколебимым в обретенном освобождении.

Те из архатов, кто достиг лишь ситуативного освобождения и способен практиковать путь необучающегося лишь время от времени, также могут прийти к совершенству, если освободятся и от аффективных препятствий, и от препятствий освобождения. Они становятся совершенными благодаря предельному усилению йогического сосредоточения. Когда сосредоточение достигает необходимой силы, архаты освобождаются не ситуативно, а полностью. В практике пути необучающегося они пере-

стают зависеть от условий, благоприятствующих сосредоточению.

Архаты, не принадлежащие к классу неколебимых, но освободившиеся полностью и от аффективных препятствий, и от препятствий к восьми состояниям полной свободы, становятся совершенными, предельно развивая и силу йогического сосредоточения, и силу психических способностей.

Таким образом, несмотря на реально существующие между Благородными личностями различия по силе психических способностей, йогического сосредоточения и плодам религиозного подвижничества, для всех них без исключения сохраняется перспектива обретения совершенства. В равной степени к нему могут стремиться и ученики, и те, кто достиг высшей цели религиозной жизни — архатства.

Реальная возможность достижения совершенства оказывалась весьма и весьма важной для йогинов, полностью посвятивших себя подвижничеству. Если бы перспектива совершенства связывалась только с архатством, то по причине трудности и долговременности религиозного подвига (не укладывающегося в пределы одной жизни) немногие решились бы подвизаться на этом пути.

• Тридцать семь факторов Просветления

Многообразие классических буддийских практик находило свое выражение в их наименованиях — мирской путь, сверхмирской, путь видения Благородных Истин, путь созерцания, путь необучающегося (путь, на котором более нечему учиться), путь подготовки, беспрепятственный путь, путь освобождения, особый путь. Стремясь упорядочить

представления об этих практиках, мыслители постканонической Абхидхармы предпочитали говорить о четырех видах пути. Они выделяли особый путь, путь освобождения, беспрепятственный путь и подготовительный путь. Такого взгляда придерживался и Васубандху.

Подготовительный путь, или путь приложения усилий, определялся им как практика, непосредственно приводящая к возникновению беспрепятственного пути. Это означает, что любая практика, предшествующая возникновению состояний сознания, устраняющих аффективные препятствия, должна рассматриваться в качестве подготовительного пути.

Беспрепятственный путь — это путь, с помощью которого устраняются аффективные препятствия и препятствия к освобождению. Яшомитра, однако, отмечает, что практикование беспрепятственного пути может иметь своей целью не только устранение аффектов, но и совершенствование психических способностей.

Когда йогин на каком-либо очередном этапе своей практики устранил препятствие, сразу же за завершившимся обретением беспрепятственного пути у него развертывается путь освобождения. Он начинается непосредственно в следующий момент после беспрепятственного пути. Так, пятнадцать моментов пути видения Истин завершают устранение тех аффектов, которые могут быть уничтожены с помощью этой практики, а в шестнадцатый момент йогин становится обладателем пути освобождения.

Выражение «становится обладателем пути» означает возникновение состояний сознания, предусмотренных данной практикой (путем). Поскольку практика разворачивается во времени, она представляет собой последовательность моментальных

состояний, сменяющих друг друга, что и подразумевается под термином «путь».

В семнадцатый момент путь освобождения сменяется так называемым особым путем. Яшомитра, говоря о нем, подчеркивает, что состояние сознания, соответствующее особому пути, не подвержено притоку аффектов.

Васубандху указывает на качественное отличие этой практики от предшествующих путей. Ее объектом выступают блаженство и обретение определенных духовных благ.

Автор «Энциклопедии Абхидхармы» именует четыре вида Пути «движением к Нирване». Стезей практик Благородные продвигаются к своей высшей цели, и поэтому резонно называть такие практики «путем» (или «путями»).

Но если Нирвана есть разъединение с неблагими дхармами, т. е. с аффектами как состояниями сознания, то продвижение в направлении к ней осуществляется с помощью подготовительного и беспрепятственного путей, очищающих сознание. Почему же тогда путь освобождения и особый путь рассматриваются как ведущие к этой высшей цели, ведь, практикуя их, йогин не уничтожает аффекты? Наделены ли две эти практики свойством быть путем?

И путь освобождения, и особый путь, разъясняет Васубандху, в главном тождественны подготовительному и беспрепятственному путям — у них одна и та же опора, т. е. Благородные Истины, одни и те же шестнадцать аспектов — непостоянство, неудовлетворенность, пустота и пр. Сходны они и отсутствием притока аффектов к сознанию.

Тем не менее путь освобождения и особый путь отличаются от подготовительного и беспрепятственного путей своим превосходством — их причи-

нами выступают все причины путей отвержения аффектов и сами эти пути. Кроме того, с помощью пути освобождения и следующего за ним особого пути йогин становится обладателем более высоких практик. Так, путь освобождения является необходимым условием для обретения нового, более высокого, беспрепятственного пути. Благодаря практикованию пути освобождения и особого пути архат в момент своей кончины вступает в так называемую безостаточную Нирвану, если до того пребывал в прижизненной («остаточной») Нирване.

Стезя, ведущая к осуществлению высшей цели религиозной жизни, в канонических источниках именовалась «достойным образом действия», наградой которому служила Нирвана. В традиции постканонической Абхидхармы об этой стезе было принято говорить как о четырех дорогах. Йогины, медлительные в своем понимании Учения и достижении практических успехов, могли прийти к Нирване и трудной, и легкой дорогами. Аналогично и те, кто обладает быстрым пониманием. Иначе говоря, к Нирване вели две трудные и две легкие дороги.

Васубандху разъясняет, что путь в дхьянах есть легкий образ действий, легкая дорога. Йогическое сосредоточение, соответствующее каждой из четырех фундаментальных дхьян — ступеней существования сознания в мире форм, является легким, т. е. приятным, образом действий, так как оно не требует от подвижника усилий. Это становится понятным, если вспомнить составляющие элементы сосредоточения мира форм — радость, блаженство, спокойную ясность, неослабное внимание, уравновешенную невозмутимость и прозрачную ясность памятования. Здесь имеют место полное равновесие, спокойствие сознания и совершенное проникновение. Дхьяны

текут без каких-либо усилий, струятся. И тот йогин, который медлителен в понимании, и тот, чье понимание стремительно, равно легко и с приятностью практикуют каждую из четырех дхьян.

На других ступенях сосредоточения сознания практика трудна. К ним относятся предварительная (пограничная) дхьяна и дхьяна промежуточная, а также каждый из уровней саморастворения сознания мира не-форм. Этот путь равно труден и для медлительного подвижника, и для быстрого. Медленное постижение подразумевает слабую степень различения дхарм, слабую мудрость. У йогина, имеющего слабые индрии, медленное постижение имеет место и на легком, и на трудном путях. А у того, чьи способности острые, постижение происходит быстро. Однако следование этими путями является достойным образом действий для йогинов обоих типов.

Другие учителя называли медленное постижение свойством тугодума, подвижника с вялым интеллектуальным темпераментом.

Путь к Нирване, о четырех разновидностях которого говорилось выше, в канонических источниках определяется устойчивым эпитетом «благоприятствующий Просветлению». Учение о факторах Просветления, восходящее к основополагающему религиозному опыту Учителя, обретенному под древом Бодхи, указывало на тридцать семь условий, предрасполагающих к достижению этого высшего состояния. В соответствии с текстами сутр Васубандху говорит о тридцати семи дхармах, выступающих такими условиями. Это четыре применения памятования; четыре правильных (истинных) усилия; четыре основы сверхъестественных (риддхических) способностей; пять нравственных способностей; пять

сил; семь элементов, составляющих Просветление; восемь элементов Благородного пути.

Просветление, говорит Васубандху,— это два чистых (свободных от притока аффектов) знания: знание полного исчерпания страдания (знание уничтожения) и знание о его невозникновении впредь (знание невозникновения).

Йогин, достигший Просветления, знает, что причины, прежде удерживавшие его сознание в круговороте рождений, устранены, аффекты уничтожены, карма заблокирована. Знает он и то, что аффекты уничтожены навсегда — впредь они никогда не возникнут и не спровоцируют созревания кармы.

В буддийской традиции было принято различать три вида Просветления в зависимости от статуса достигающих его подвижников. Это Просветление шраваков, Просветление пратьекабудд и высшее совершенное Просветление, реализованное Учителем.

Знание уничтожения страдания и знание его невозникновения впредь есть состояния сознания, полностью и без остатка устраняющие неведение и обеспечивающие истинное прозрение о состоявшемся достижении высшей цели религиозной жизни. Подвижник с полной ясностью осознает, что поставленная некогда цель реализована и не осталось ничего, что требовалось бы сделать еще.

Тридцать семь вышеназванных дхарм адекватно соответствуют наступлению Просветления, поэтому они являются условиями, благоприятствующими Просветлению.

Яшомитра дополнительно поясняет, что мудрость «обычного человека», т. е. мудрость, добытая в практике мирского созерцания, и мудрость обучающегося Дхарме не соответствуют той мудрости, которая является фактором Просветления. Сколь бы ни было

острым различающее постижение у «обычного человека» и у обучающегося, оно не свободно от неведения в чувственном мире, мире форм и мире не-форм.

Тридцать семь дхарм, говорит Васубандху, являются условиями, благоприятствующими Просветлению, лишь по своему названию — в действительности эти условия обеспечены десятью реальными сущностями. Дхармы, благоприятствующие актуализации знания уничтожения и знания невозникновения страдания, в действительности есть факторы Просветления. Это — вера, энергия, памятование, мудрость (различающее постижение), йогическое сосредоточение, радость, невозмутимость, гибкость (расслабление, снимающее телесное и ментальное напряжение), нравственность и решимость.

Каким же образом тридцать семь факторов, упомянутых в сутрах как условие Просветления, сводятся к десяти реальным сущностям — дхармам, входящим в индивидуальную сантану йогина?

Все четыре разновидности применения памятования есть не что иное, как мудрость, все разновидности истинного усилия — энергия, а основами сверхъестественных способностей выступают состояния йогического сосредоточения (*самадхи*).

Отметим, что применение памятования предполагало четыре вида практик: непрерывное удержание в поле внимания (т. е. в сознании) всего, что связано с телом, чувствованиями, сознанием и дхармами. Об этих практиках поведал своим ученикам Бхагаван Будда, и его наставления о них запечатлены в двух сутрах первого раздела канона. В палийской версии это «Махасатипаттхана-суттанта» и «Сатипаттхана-сутта».

Пять нравственных способностей — это индрии веры, энергии, памятования, мудрости (различаю-

щего постижения) и йогического сосредоточения. Они же являются пятью одноименными силами.

Мудрость — это четыре применения памятования, один элемент Просветления (различения дхарм) и один элемент Благородного пути (истинное воззрение). А энергия — это четыре истинных усилия, элемент Просветления (энергия как таковая) и элемент Благородного пути (истинное прилежание).

Истинные, или правильные, усилия соответствуют четырем практикам, поскольку усилия должны быть направлены на предотвращение возникновения неблагих дхарм, на избавление от уже возникших неблагих дхарм, на возникновение благих дхарм и на удержание уже возникших в индивидуальной сантане йогина благих дхарм.

Йогическое сосредоточение — это и четыре основы сверхъестественных способностей, и сосредоточение сознания как один из элементов Просветления, и истинное сосредоточение как элемент Благородного пути. Четыре основы риддхических способностей, возникающие благодаря йогическому сосредоточению, представляли собой сильное желание, энергию, особую предрасположенность сознания и тщательное исследование дхарм.

Памятование — это и памятование как элемент Просветления, и истинное памятование как элемент Благородного пути.

Из элементов полного Просветления Васубандху упоминает также радость, расслабление (телесную и ментальную гибкость, являющуюся результатом снятия напряжения) и невозмутимость. А из составляющих Благородного пути — истинную речь, истинную деятельность и истинный образ жизни.

Из данных разъяснений становится понятным тождество тридцати семи факторов, благоприятст-

вующих Просветлению, и десяти реальных сущностей, т. е. дхарм, реально существующих в индивидуальной сантане готового просветлеть подвижника.

Строгие вайбхашики — кашмирские учителя,— однако, полагали, что реальных сущностей, благоприятствующих Просветлению, не десять, а одиннадцать. По их мнению, нравственные составляющие Просветления следует рассматривать дифференцированно — истинная речь и истинная деятельность обеспечиваются одной реальной сущностью, а истинный образ жизни — другой. Из этого следовало, что нравственность включает в себя две, а не одну реальные сущности, которые должны быть прибавлены к девяти предыдущим.

Применение памятования, истинное усилие, основы сверхъестественных способностей есть особые качества, обретаемые благодаря практике. Они возникают в процессе слушания Учения, размышления об услышанном и сосредоточения сознания.

Энергия называется «истинным усилием», поскольку с ее помощью правильным образом приводятся в действие тело, разум и речь. Йогическое сосредоточение именуется «основами сверхъестественных способностей», потому что оно обладает свойством служить их опорой.

Относительно последнего некоторые учителя говорили, что *риддхи* (сверхъестественные способности или чудотворные силы) — это и есть исключительно йогическое сосредоточение, а жажда, энергия, особая предрасположенность сознания и тщательное исследование дхарм выступают его опорами. Соответственно к списку реальных сущностей, благоприятствующих Просветлению, они добавляли жажду и сознание.

Но такая точка зрения, как указывает Васубандху, противоречит Слову Будды. Он цитирует в этой связи «Ангуттара Никаю»: «Я дам вам, о монахи, необходимое разъяснение относительно сверхъестественных способностей. Итак, что такое риддхи? В этом случае монах обретает способность совершать разного рода магические операции. [Например], будучи одним, он становится многим...» (Й, ЭА, VI. 69, с. 479).

Следует отметить, что в буддийской традиции риддхи подразделялись на знания и действия. К первым относились способности знать чужую ментальность и свои и чужие прошлые рождения. Знание чужой ментальности нередко интерпретировалось в назидательной литературе и фольклоре как умение читать чужие мысли. Но в трактатах постканонической традиции оно определялось иначе — как знание чужого сознания, т. е. его благого или неблагого качества. Буддийский подвижник, обладавший этой способностью, мог, сосредоточившись на потоке дхарм любого другого индивида, непосредственно узнать, загрязнено ли его сознание аффектами, и если загрязнено, то какими именно. Знание чужой ментальности было необходимо ученикам и наставникам для контроля духовного прогресса своих учеников, а предметное содержание сознания (чтение мыслей) никого при этом не интересовало.

Риддхи-действия — это способности передвигаться по воде и по воздуху, быть невидимым, создавать магические творения, в том числе и собственных двойников, могущих появиться в любой точке пространства, и т. п. Все это имело смысл лишь тогда, когда служило на благо Дхарме, а вовсе не для собственного удовольствия буддийского подвижника.

Почему вера, энергия, памятование, мудрость и йогическое сосредоточение одновременно называются в составе факторов Просветления и нравственными способностями, и силами? Васубандху поясняет, что тем самым подразумевается различие слабых и сильных способностей. Слабые могут быть разрушены, а высокоразвитые, острые остаются несокрушимыми.

Последовательность перечисления психических способностей (веры и пр.) обусловлена указанием на необходимость обретения истинной веры. С этой целью Благородный предпринимает энергичные усилия. А у того, кто их предпринимает, устанавливается должное памятование. При развитии памятования устраняется рассеянность внимания и сосредоточивается сознание. У йогина, неустанно практикующего сосредоточение, развивается различающее постижение. Различая дхармы, ежемоментно возникающие в его сантане, он познает их такими, каковы они есть, избавляясь тем самым от загрязняющих сознание аффектов.

• Элементы Просветления в подвижнических практиках

Учение о факторах Просветления предполагало рассмотрение подвижнических практик с точки зрения господства того либо другого фактора. Когда йогин только начинает свое подвижничество и стремится обрести тщательный контроль над телом, чувствованиями, сознанием и дхармами, в его практике доминирует памятование. Без установления памятования не может быть развита должная концентрация внимания, не осуществляется переход от рас-

сеянного сознания к сосредоточенному. То же самое памятование доминирует и в начале практики видения Истин.

Когда, практикуя видение, йогин обретает состояние внутреннего тепла (*ушма*) — огня, «сжигающего солому аффектов» (Васубандху), господствует фактор истинного усилия. На этой стадии, благодаря кристальной концентрации на одном содержании сознания, происходит увеличение энергии и тело подвижника охватывает волна тепла.

На следующей стадии пути видения, именуемой «вершины», господствуют опоры сверхъестественных способностей, поскольку йогин входит в состояние, при котором впредь никогда не утрачиваются корни благого — не-алчность, не-вражда, не-невежество — и становятся невозможными дурные формы новых рождений. Таким образом, именно неутрата корней благого позволяет обрести сверхъестественные способности.

На стадии готовности к принятию Благородных Истин (на стадии интеллектуального принятия дхармического знания) преобладают нравственные способности (вера и др.), так как йогин обретает контроль над состояниями сознания, не подлежащими утрате, т. е. над корнями благого.

На стадии обладания высшими дхармами доминируют пять сил. Способности веры, энергии, памятования, различающего постижения и йогического сосредоточения обеспечивают несокрушимость высших дхарм. Благодаря господству пяти сил высшие дхармы, не подверженные аффектам, не могут быть вытеснены другими мирскими дхармами.

В практике йогического сосредоточения, говорит Васубандху, господствуют элементы Просветле-

ния. Так происходит потому, что сверхмирское йогическое сосредоточение (*бхавана*) по своему благому качеству близко Просветлению.

Асанга характеризовал эти семь элементов Просветления следующим образом: «Что является [ментальным] объектом семи факторов Просветления? — Подлинная сущность четырех Благородных Истин. Какова их сущность? — Памятование, различение дхарм, энергия, радость, ментальная гибкость, сосредоточение сознания и невозмутимость. Памятование — это опорный фактор; различение, или исследование, дхарм — сущностный фактор; энергия есть фактор выхода [т. е. фактор освобождения от сансары]; радость — благоприятствующий фактор. Ментальная гибкость, сосредоточение сознания и невозмутимость суть факторы незагрязнения вследствие отсутствия загрязнений, [наличия] связи с отсутствием загрязнений и природой отсутствия загрязнений» (L'AS, p. 123).

Необходимо иметь в виду, что под сосредоточением сознания подразумевается техника самадхи, обеспечивающая устойчивое пребывание в дхьянах и других состояниях, свойственных йогическим практикам. Это техника сохранения самотождественности именно того состояния сознания, к которому йогин стремится в каждой конкретной практике.

На пути видения Истин доминируют элементы Благородного пути, поскольку в стремительно протекающей практике интуитивного постижения реальности все подчинено движению. Яшомитра дает дополнительные разъяснения этому положению: «...путь в мирском представлении по преимуществу связан с движением. По нему идут, поэтому и говорится: „путь". Или же потому, что „он ведет".

Как говорится, „этот путь ведет в Паталипутру". Путь видения характеризуется движением в гораздо большей степени, нежели путь практикования сосредоточения сознания, поскольку движение по нему очень быстро. Тот, кто им обладает [т. е. практикует видение], также движется по нему очень быстро. Что касается движения по пути практикования сосредоточения, то оно растягивается надолго ввиду различия сфер существования» (SAKV, p. 603).

Вайбхашики в свойственной их школе концептуальной интерпретации перечисляли сначала семь элементов, в совокупности составляющих Просветление, а затем восемь элементов Пути. При этом, утверждали они, различение дхарм, т. е. мудрость, есть и Просветление, и составной элемент полного Просветления, а истинное воззрение — это и Благородный путь, и его составной элемент.

Опираясь на базовый трактат своей школы — «Вибхашу», они подчеркивали непрерывность сознания на пути видения, определяя ее как радостное движение. Вслед за авторами «Вибхаши», легендарными кашмирскими архатами, вайбхашики трактовали элементы Просветления в качестве понимания. Результаты понимания, достигнутые в практике видения, утверждали они, оказываются существенными при последующем развертывании йогического сосредоточения на «увиденном». Практикуя сосредоточение, йогин в несколько приемов на девяти стадиях этого процесса углубляет обретенное прежде понимание.

Однако другие учителя руководствовались каноническим порядком перечисления факторов, благоприятствующих Просветлению. Уже с самого начала применения памятования, отмечали они, имен-

но оно выступает фактором стабилизации сознания, и так происходит до тех пор, покуда не устраняются чувственные представления, основанные на жажде опыта. Памятование имеет своей целью дисциплинирование мыслей, которые, как правило, извращены вследствие загрязнения предельным многообразием своих чувственных объектов. Эта интерпретация соответствовала канонической традиции, изложенной в «Мадхьяма-агаме».

Увеличивая энергию за счет роста силы памятования, йогин напрягает свое сознание ради осуществления сложной задачи: устранения уже возникших (т. е. ранее вошедших в индивидуальную сантану) греховных, неблагих дхарм; непорождения еще не возникших греховных, неблагих дхарм; порождения еще не возникших благих дхарм; упрочения и сохранения благих дхарм (SAKV, p. 604). Это и есть четыре разновидности истинного (правильного) усилия.

В практике йогического сосредоточения достигается и такой его результат, как очищение содержания сосредоточения. Благодаря очищенному самадхи возникают основы сверхъестественных (риддхических) способностей, и их возникновение непосредственно следует за правильными усилиями.

Сила веры и силы других нравственных способностей предельно возрастают при опоре на сосредоточение сознания. Среди сверхмирских дхарм, подчеркивает Васубандху, господствуют нравственные способности. Яшомитра отмечает, что в практике видения функционирование индрий может сопровождаться развертыванием аффектов вплоть до вхождения йогина в состояние непреложного принятия Благородных Истин. Но нравственные способности благодаря своей силе преодолевают воз-

никающие противоположные дхармы — неверие и другие аффекты.

На пути видения обнаруживается действие именно факторов Просветления, ибо в этой практике йогин впервые прозревает сущность дхарм. Просветление здесь имеет значение свободной от притока аффектов мудрости.

Составные элементы Благородного пути господствуют и в практике видения, и в практике йогического сосредоточения. Васубандху подтверждает данный тезис словами Бхагавана Будды: «Поистине, на благородном восьмеричном пути практика сосредоточения сознания достигает полноты и совершенства, четыре применения памятования достигают совершенства благодаря практике сосредоточения, и [аналогичным образом развертывается вся последовательность] вплоть до семи факторов Просветления, — это, о монахи, обозначение четырех Благородных Истин. „Продвижение по обретенному пути" [т. е. практика сосредоточения сознания] — это, о монахи, обозначение Благородного восьмеричного пути» (Й, ЭА, VI. 70, с. 482).

Учение о факторах Просветления с необходимостью предполагало рассмотрение проблемы подверженности этих факторов притоку аффектов.

Составные элементы Просветления, т. е. семь дхарм, благоприятствующих ему, и составные элементы Благородного пути, говорит Васубандху, никогда не допускают притока аффектов. Они классифицируются в составе практик сверхмирского сосредоточения сознания и пути видения Истин.

Разумеется, существует и мирское истинное воззрение, и прочие дхармы того же рода, обретаемые йогином в мирских практиках сосредоточения со-

знания, но они отнюдь не называются составными элементами Благородного пути.

Другие условия, благоприятствующие Просветлению, могут быть как с притоком аффектов, так и без него.

В первой дхьяне актуализируются все тридцать семь факторов Просветления. А на предварительной ступени йогического сосредоточения (невхождения в дхьяну) отсутствует радость, поскольку это пограничное сосредоточение реализуется только с приложением усилия. Применение усилия обусловлено опасением соскальзывания сознания на низлежащую ступень существования. Сознание радуется, подчеркивает Яшомитра, лишь обретенному духовному блаженству, а не чему-либо иному (SAKV, p. 604).

Во второй дхьяне актуализируются тридцать шесть факторов Просветления, за исключением решимости, так как на этой ступени йогического сосредоточения отсутствует дхарма «избирательность», а также не актуализируется направленность сознания. Избирательность (*витарка*) проявляется тогда, когда сознание пребывает в непрерывном поиске. Решимость, стимулируемая избирательностью, сопровождается «неотчетливым шепотом ума», однако во второй дхьяне, как известно, ум безмолвствует.

В третьей и четвертой дхьянах ввиду отсутствия радости и решимости обнаруживаются тридцать пять факторов Просветления. В промежуточной дхьяне — также.

В трех состояниях саморастворения сознания, соответствующих трем первым уровням мира неформ, — тридцать два фактора Просветления. Здесь нет истинной речи, истинной деятельности, истинного образа жизни как элементов Благородного пути, а также радости и решимости.

В чувственном мире и на вершине существования — в предельной точке йогического опыта мира не-форм — актуализируются двадцать два условия Просветления, ибо ни в чувственном мире, ни на вершине существования нет чистого пути.

• Совершенная вера и отвращение к мирскому

Ученики Васубандху тщательно культивировали условия, благоприятствующие Просветлению, и у них естественным образом возникал вопрос, при каких обстоятельствах становится возможным обретение совершенной веры. Их интересовало, что именно способствует совершенной вере в Будду, Дхарму, Сангху и в нравственные принципы, которыми так дорожат Благородные.

При видении трех Истин (страдания, возникновения и прекращения), разъясняет Васубандху, йогин обретает чистую совершенную веру в Учение Бхагавана Будды и в нравственные нормы, которые столь дороги Благородным.

Тот, кто постигает Истину пути, обретает совершенную веру в Учителя и в Сангху — символическую общину Благородных личностей, вступивших в Нирвану. Совершенная вера в Будду — это безраздельное признание его как Татхагаты, Архата и Самъяксамбудды.

Эпитет «Татхагата», устойчиво присутствующий в титулатуре Учителя, может интерпретироваться двояко — «Так ушедший», т. е. ушедший в Паринирвану в одиночестве, подобно Буддам прошлых космических эпох (Дипанкаре, Кракучханде, Канакамуни и Кашьяпе), или «Так пришедший», т. е. пришедший в Просветлении. Соответст-

венно этому безраздельное признание Учителя Татхагатой подразумевает совершенную веру в то, что Шакьямуни есть не кто иной, как Будда — духовный мессия, явившийся в мир людей ради спасения живых существ из океана страдания.

Титул «Архат» указывает на статус Учителя как основателя традиции следования Благородным Истинам, как родоначальника линии учительской преемственности в этой космической эпохе (*кальпе*). Он пришел, чтобы проповедовать Истинное Учение и оставить достойных преемников.

Титул «Самъяксамбудда», буквально означающий «Истинно просветленный», свидетельствует о несравненном по своей высоте подвижническом статусе Учителя, о том, что он обладает исключительными свойствами — *авеника-дхармами*, характеризующими именно Будд.

Итак, Пришедший ради спасения живых существ Истинно просветленный Архат, создатель Сангхи, является предметом совершенной веры тех, кто постиг Истину пути. Но совершенная вера в Будду не тождественна вере в Сангху, ибо Будда не является частью символической общины Благородных личностей, он — Татхагата. А поэтому постижение Истины пути предполагает и обретение совершенной веры в Сангху — сообщество просветленных последователей Учителя. Истина пути есть Будда и Сангха совокупно.

В титулатуре Учителя есть и такие эпитеты, как «Бодхисаттва» и «Пратьекабудда», указывающие на его праведную деятельность в прошлых рождениях. Еще при Будде Дипанкаре он принял обеты бодхисаттвы — поклялся практиковать запредельные добродетели (*парамиты*) из великого сострадания к живым существам, увязшим в болоте сансары. Как

Пратьекабудда он обрел Нирвану, опираясь лишь на свои собственные усилия. Но оба эти титула не образуют аспектов совершенной веры в Будду, поскольку и в качестве Бодхисаттвы, и в качестве Пратьекабудды Учитель не только в одиночестве покинул мир, но и не создал Сангхи.

Совершенная вера в Будду и Сангху есть вера в дхармы тех, кому нечему более учиться (символическое сообщество всех Благородных личностей), вера в дхармы, служащие опорой буддства. Но это также вера в дхармы обучающихся (идущих к свободе) и архатов — хранителей сангхи как человеческого сообщества монахов и мирян.

Йогин, постигая Истину пути, обретает совершенную веру в нравственность и Дхарму — Истинное Учение. Дхарма в этом контексте означает первую, вторую и третью Истины, а также чистый путь Бодхисаттвы и Пратьекабудды.

Итак, в общем смысле Дхарма тождественна четырем истинам, а в специальном — трем первым и пути Пратьекабудды и Бодхисаттвы. Йогины, осуществившие практику видения четырех Истин, обретают совершенную веру в Дхарму. Драгоценные для Благородных нравственные нормы неизменно сопутствуют практике видения Истин.

Таким образом, было принято различать четыре разновидности совершенной веры на основании внутренней дифференциации ее предмета. Но в действительности, говорит Васубандху, есть лишь две реальные сущности (дхармы) — вера и нравственность. Совершенная вера в Будду, Дхарму и Сангху по своей внутренней природе есть вера и ничто иное, а конкретные добродетели — нравственность.

Четыре разновидности совершенной веры абсолютно не подвержены притоку аффектов, в си-

лу этого они и называются чистыми. Но что означает термин «совершенная вера»? Это чистая вера, возникающая вслед за постижением Истин как они есть. Она обнаруживает себя сразу же по выходе подвижника из состояния йогического сосредоточения.

Васубандху дает описание словесного проявления чистой веры: «О, Бхагаван есть Истинно просветленный! Прекрасно изложена его Дхарма-Виная! Прекрасна деятельность Сангхи его учеников!» (Й, ЭА, VI. 75, с. 486). Такими словами, выходя из состояния йогического сосредоточения, подвижник выражает обретенную им совершенную веру в Будду, Дхарму и Сангху.

В канонических источниках вера в Будду уподобляется вере страждущего искусному врачевателю, Дхарма — лекарству от недуга, а Сангха — взаимопомощи всех идущих к излечению.

Чистота праведности порождена чистотой сознания, к которой приводят буддийские практики. Поэтому совершенная вера в нравственные нормы названа последней в списке четырех разновидностей этой высшей чистой веры. Кто ею обладает, у того и поведение отличается безукоризненной нравственностью, подобной желанному здоровью.

В канонических текстах прослеживается и другая устойчивая метафора: Будда — проводник, Дхарма — дорога, Сангха — добрые спутники, совершенная вера — повозка или колесница (санскр. *яна*). Отсюда становится понятным устойчивое наименование буддийской религиозной доктрины *Буддха-яна* — повозка или колесница Будды.

Каноническая традиция проводила различия между обучающимися и архатами в зависимости от элементов Благородного пути, которыми обладали носители этих статусов. Так, обучающийся был наде-

лен только восемью такими элементами, а тот, кто более не нуждается в обучении, – десятью. Архат, таким образом, обладает теми же самыми элементами Благородного пути, что и обучающийся, а вдобавок к этому – совершенным освобождением и знанием достижения этого освобождения.

Обучающийся Дхарме опутан аффектами и скован иными оковами. Тот, кому нечему более обучаться, свободен от аффективных оков и обладает опытом достижения этой свободы.

Освобождение, разъясняет Васубандху, бывает двух видов: причинно обусловленное и абсолютное, не зависящее от причин и условий. Полное устранение аффектов есть абсолютное освобождение. Тот, кто не нуждается более в обучении, но не принадлежит к семейству неколебимых архатов, может развить неуклонную решимость обрести полное освобождение. Такая неуклонная решимость в канонических источниках определяется как причинно обусловленное освобождение. Оно-то и связано с составными элементами пути необучения.

Бхагаван Будда назвал причинно обусловленное освобождение «двойным», поскольку оно зависит от освобождения посредством сосредоточения сознания и от освобождения посредством мудрости. Яшомитра поясняет, что первое проистекает из отвращения от страстей, а второе – из отвращения от неведения. Отвращаясь от ненависти и невежества (аффективного упорства в заблуждениях), сознание становится свободным. Освобождается оно и отвращаясь от страсти (алчности).

Такая позиция вызывала дискуссию абхидхармистов по поводу неуклонной решимости: действительно ли ее следует рассматривать как причинно обусловленное освобождение?

Васубандху полагал, что освобождение — это именно чистота сознания, свободного от трех корней неблагого: страсти (алчности), вражды (ненависти) и невежества.

В чем же состоит различие между истинным знанием и истинным воззрением? При рассмотрении дхарм йогина, не нуждающегося более в обучении, Просветление следует понимать как истинное знание, т. е. знание уничтожения страдания и знание его невозникновения впредь.

Освобождается не то сознание, которое в индивидуальном потоке относится к прошлому, и не то, которое протекает в данный момент. Освобождается сознание, возникающее у необучающегося в момент, наступающий непосредственно за моментом обретения истинного знания. (Напомним, что «момент» — это мельчайшая единица времени, в течение которой существует каждая дхарма, включенная в индивидуальный поток.)

Обладание девятой, слабейшей, категорией аффектов, соответствующей вершине существования, выступает препятствием для рождения свободного сознания. Она уничтожается в практике алмазоподобного сосредоточения. Когда с его помощью нейтрализованы аффективные загрязнения, тогда рождается полностью свободное сознание йогина, не нуждающегося более в обучении.

Но что в таком случае происходит с сознанием необучающегося, которое возникает не в момент алмазоподобного сосредоточения, или с его мирским состоянием сознания? Оба эти состояния сознания, подчеркивает автор «Энциклопедии Абхидхармы», будут свободны от притока аффектов, поскольку таковые уничтожены.

Васубандху отмечает, что мирское состояние сознания, свойственное архату, имеет иное качество, нежели мирское сознание обучающегося Дхарме, все еще загрязненное аффектами.

Путь (практика йогического сосредоточения) устраняет аффективные загрязнения, относящиеся к настоящему, текущему моменту сознания. И соответственно в следующий момент всегда рождается чистое сознание — будь оно сосредоточенным или рассеянным.

Абсолютное освобождение в каноническом трактате «Праджняпти-шастра» именуется «тремя элементами»: элементом устранения, элементом отвержения и элементом уничтожения. В постканонической традиции, в частности в трактате «Абхидхармахридая», разъяснялись свойства этих элементов. Так, устранение страсти — это элемент отвержения, устранение объектов влечения — элемент уничтожения, устранение других загрязнений — элемент устранения.

Васубандху определяет полное разрушение страстей как отвержение, отрешение от всех аффектов. Полное разрушение других аффектов, иных, нежели страсть, — элемент устранения. Разрушение объектов развертывания аффектов — элемент уничтожения. (Разумеется, автор «Энциклопедии Абхидхармы» вовсе не имеет в виду механическое разрушение объектов посредством топора или других подручных средств.)

Инструментами устранения выступают две дхармы — полное успокоение сознания (*шаматха*) и понимание (*випашьяна*). С их помощью сознание исполняется благоуханного покоя. Именно благодаря этим дхармам возникает отвращение к мирскому.

Но возможны и три других варианта. Благородный отвращается от мирского с помощью интеллектуального принятия дхармического знания страдания,

а также знания Истин страдания и его возникновения. Посредством всех дхарм, служащих делу избавления от аффектов, он также отрешается от мирского. Строго говоря, это происходит посредством всех тех интеллектуальных принятий дхармического знания, которые имеют место в практике видения Истин, и собственно знания четырех Благородных Истин.

Васубандху детально формулирует все указанные альтернативы:

если йогин не освободился от аффектов, он лишь отвращается от мирского с помощью интеллектуального принятия дхармического знания и знания страдания и возникновения. Эти знания и их интеллектуальные принятия опираются на объекты, вызывающие отвращение (т. е. йогин отвергает страдание, неизменно сопутствующее существованию в сансаре, и причины этого);

Благородный, освобожденный от аффектов, достигает отрешенности посредством интеллектуального принятия дхармического знания прекращения страдания и Пути, ведущего к этой цели, а также посредством самих знаний третьей и четвертой Благородных Истин. Эти два принятия и два знания как состояния в качестве своего объекта опираются на удовлетворение (т. е. йогин испытывает удовлетворенность в связи с тем, что причины страдания искоренены с помощью радикального средства — Пути);

Благородный, который освободился от аффектов с помощью первых двух интеллектуальных принятий и знания первых двух Истин, обретает и отвращение к мирскому, и отрешенность от него;

йогин, еще не устранивший аффекты посредством последних двух интеллектуальных принятий и знания Истин прекращения и пути, не обретает ни отвращения, ни отрешенности от мирского.

Однако из практики подвижничества было известно, что с помощью мирского йогического сосредоточения можно обрести отрешенность и от аффектов чувственного мира, и от аффективных несовершенств мира форм и трех уровней мира не-форм, кроме вершины существования. Возникал вопрос, достаточно ли йогину, благодаря мирскому пути избавившемуся от всех этих загрязнений сознания, дополнить свое подвижничество практикой видения Истин, чтобы обрести отвращение и отрешенность от сансары.

Васубандху отвечал на него отрицательно. Кроме практики видения, подчеркивал автор «Энциклопедии Абхидхармы», такому йогину необходимо прибегнуть и к сверхмирскому сосредоточению, избавляющему от привязанности к вершине существования. Практика видения Истин позволит ему интуитивно познать реальность и сделаться Благородным, но не более того.

Полное отвращение и отрешенность от мирского могут быть достигнуты лишь с помощью высших методов буддийской йоги, ибо со времен Просветления Бхагавана Будды известно, что мирские методы йогического созерцания бессильны окончательно разорвать узы сансары.

* * *

Итак, изложение высших методов буддийской йоги завершено. Читателю, заинтересованному в дальнейшем знакомстве с сущностью классических буддийских практик, осталось неизвестным сравнительно немногое — учение о знании и о самадхи. Этому вопросу мы надеемся посвятить следующую работу для данной серии.

Список сокращений

АК I — *Васубандху*. Энциклопедия Абхидхармы, или Абхидхармакоша. Т. I. Раздел первый: Дхатунирдеша, или Учение о классах элементов; Раздел второй: Индрияниpдеша, или Учение о факторах доминирования в психике / Пер. с санскр., введ., коммент. и реконстр. системы Е. П. Островской и В. И. Рудого. М.: НИЦ «Ладомир», 1998.

АК II — *Васубандху*. Энциклопедия Абхидхармы, или Абхидхармакоша. Т. II. Раздел третий: Локанирдеша, или Учение о мире; Раздел четвертый: Карманирдеша, или Учение о карме / Пер. с санскр., введ., коммент. и реконстр. системы Е. П. Островской и В. И. Рудого. М.: НИЦ «Ладомир», 2001.

Й, ЭА — Йога: Патанджали, Вьяса, Васубандху / Пер. с санскр. В. Рудого, Е. Островской. СПб.: Азбука-классика, 2002.

КЙ — Классическая йога: («Йогасутры» Патанджали и «Вьяса-бхашья») / Пер. с санскр., введ., коммент. и реконстр. системы Е. П. Островской и В. И. Рудого. М.: Наука, 1992.

ЭА I, III — *Васубандху*. Абхидхармакоша: (Энциклопедия Абхидхармы). Раздел первый: Анализ по классам элементов / Пер. с санскр., введ., коммент., ист.-филос. исслед. В. И. Рудого. М.: Наука, 1990; Раздел третий: Учение о мире / Пер. с санскр., введ., коммент., ист.-филос. исслед. Е. П. Островской и В. И. Рудого. СПб.: Андреев и сыновья, 1994.

Ahr. — Abhidharmahṛdaya. The Essence of Metaphysics / Transl. by Charles Willemen. Brussels, 1975.

AKB — Abhidharmakošabhāṣya of Vasubandhu / Ed. by P. Pradhan. Patna, 1967.

L'AK — L'Abhidharmakoša 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.

SAKV — Sphuṭārthā Abhidharmakošavyākhyā by Yašomitra / Ed. by Unrai Wogihara. Tokyo, 1932—1936.

Рекомендуемая литература

Буддийский взгляд на мир / Ред.-сост. 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; 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. Т. I. Раздел первый: Дхатунирдеша, или Учение о классах элементов; Раздел второй: Индрияниpдеша, или Учение о факторах доминирования в психике / Пер. с санскр., введ., коммент. и реконстр. системы Е. П. Островской и В. И. Рудого. М., 1998.

Васубандху. Энциклопедия Абхидхармы, или Абхидхармакоша. Т. II. Раздел третий: Локанирдеша, или Учение о мире; Раздел четвертый: Карманирдеша, или Учение о карме / Пер. с санскр., введ., коммент. и реконстр. системы Е. П. Островской и В. И. Рудого. М., 2001.

Введение в буддизм / Ред.-сост. 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. Классические буддийские практики I. СПб., 2001.

Ермакова Т. В., Островская Е. П., Рудой В. И. Классическая буддийская философия. СПб., 1999.

Йога: Патанджали, Вьяса, Васубандху / Пер. с санскр. В.Рудого, Е. Островской. СПб., 2002.

Категории буддийской культуры / Ред.-сост. Е. П. Островская. СПб., 2000.

Классическая йога: («Йогасутры» Патанджали и «Вьяса-бхашья») / Пер. с санскр., введ., коммент. и реконстр. системы Е. П. Островской и В. И. Рудого. М., 1992.

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. CCI.

Розенберг О. О. Труды по буддизму. М., 1991.

Рудой В. И. К реконструкции матрик (числовых списков) Абхидхармы // 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. Vol. 1. N. Y., 1999.

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. Концепция буддийской нирваны // Щербатской Ф. И. Избранные труды по буддизму. М., 1988.

Щербатской Ф. И. Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. Ч. 1. СПб., 1903; Ч. 2. СПб., 1909.

Щербатской Ф. И. Центральная концепция буддизма и значение слова «дхарма» // Щербатской Ф.И. Избранные труды по буддизму. М., 1988.

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 Namgyal Wangchen. The Emptiness of Emptiness: An Introduction to Early Indian Mādhyamika. 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. Nirvana // Etudes 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

Е. П. Островская, В. И. Рудой

КЛАССИЧЕСКИЕ БУДДИЙСКИЕ ПРАКТИКИ: ВСТУПЛЕНИЕ В НИРВАНУ

Редактор — В. Кон
Художественный редактор — В. Гореликов
Технический редактор — Т. Раткевич
Корректоры — Ф. Флейтман, Э. Коваленко
Верстка — С. Романович

Подписано в печать 16.01.2006.
Формат издания 76x100 1/32. Печать офсетная.
Гарнитура «Петербург. Тираж 4 000 экз. Усл. печ. л. 14,1.
Изд. № 1567. Заказ № 362.

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./факс (501) 443-92-17, (272) 6-25-36,
E-mail:marketing@chpk.ru

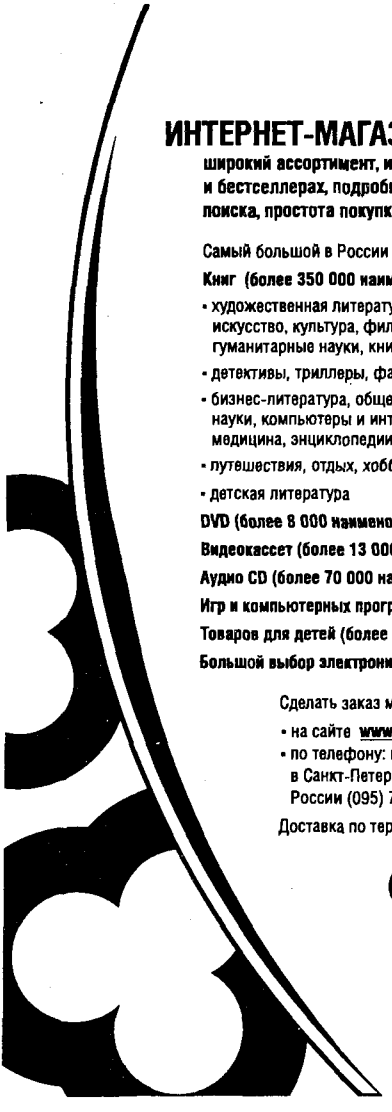
ИЗДАТЕЛЬСТВО «АЗБУКА»
ИЗДАТЕЛЬСТВО «ПЕТЕРБУРГСКОЕ ВОСТОКОВЕДЕНИЕ»
ПРЕДСТАВЛЯЮТ

Серия «Мир Востока»

Вышли в свет:

М. Е. ЕРМАКОВ. Магия Китая. Введение
в традиционные науки и практики
А. А. ХИСМАТУЛИН. Суфизм
М. А. РОДИОНОВ. Ислам классический
В. В. ЕМЕЛЬЯНОВ. Древний Шумер. Очерки культуры
Н. Г. КРАСНОДЕМБСКАЯ. Будда, боги, люди и демоны
А. А. НАКОРЧЕВСКИЙ. Синто
Ю. А. ИОАННЕСЯН. Вера бахаи
М. Ф. АЛЬБЕДИЛЬ. Зеркало традиций: Человек
в духовных традициях Востока
В. В. ЕМЕЛЬЯНОВ. Ритуал в Древней Месопотамии
Е. А. ТОРЧИНОВ. Даосизм. «Дао-Дэ цзин»
Е. А. ТОРЧИНОВ. Даосские практики
Т. В. ЕРМАКОВА, Е. П. ОСТРОВСКАЯ. Классический буддизм
А. А. НАКОРЧЕВСКИЙ. Японский буддизм:
история людей и идей
М. Ф. АЛЬБЕДИЛЬ. Индуизм: Творящие ритмы
А. С. МАРТЫНОВ. Конфуцианство. «Лунь юй»
В. Ю. КРЮКОВА. Зороастризм
Е. П. ОСТРОВСКАЯ, В.И. РУДОЙ. Классические буддийские
практики: Вступление в нирвану

КНИГА — ПОЧТОЙ: (812) 174-40-63; СПб., 192242, а/я 300
www.areal.com.ru, e-mail: postbook@areal.com.ru



ИНТЕРНЕТ-МАГАЗИН OZON.RU ЭТО:

широкий ассортимент, информация о новинках и бестселлерах, подробное описание товаров, удобство поиска, простота покупки, быстрая доставка

Самый большой в России выбор:

Книг (более 350 000 наименований)

- художественная литература, биографии, мемуары, искусство, культура, филология, общественные и гуманитарные науки, книги на иностранных языках
- детективы, триллеры, фантастика и фэнтези
- бизнес-литература, общественные и гуманитарные науки, компьютеры и интернет, наука, техника, медицина, энциклопедии, справочники, словари
- путешествия, отдых, хобби, спорт
- детская литература

DVD (более 8 000 наименований)

Видеокассет (более 13 000 наименований)

Аудио CD (более 70 000 наименований)

Игр и компьютерных программ (более 5 000)

Товаров для детей (более 3 500)

Большой выбор электроники и цифровой техники

Сделать заказ можно:

- на сайте **www.ozon.ru**
- по телефону: в Москве - (095) 797-92-84, в Санкт-Петербурге - (812) 140-60-61; России (095) 788-88-88

Доставка по территории России и всему миру.

OZON
ИНТЕРНЕТ-МАГАЗИН

www.ozon.ru

ПО ВОПРОСАМ ПРИОБРЕТЕНИЯ КНИГ ИЗДАТЕЛЬСТВА «АЗБУКА» ОБРАЩАТЬСЯ:

ЗАРУБЕЖНЫЕ ПАРТНЕРЫ

Украина: *ООО «Азбука-Украина», 04073 г. Киев Московский пр., 6 (2 этаж, офис 19) тел. (+38044) 490-35-67; sale@azbooka.net*

Израиль: *«Спутник», P.O.B. 2462, Kefar-Sava, Israel, тел.+972-9-767-99-96, dob@sputnik-books.com*

Германия: *Каталог «Аврора», официальный представитель издательства «Азбука», Франкфурт-на-Майне тел. (069) 37564252; avrora-katalog@yandex.ru*

Уважаемые читатели!

Приглашаем вас посетить интернет-сайт издательства «АЗБУКА» по адресу

www.azbooka.ru

На нашем сайте вы найдете каталог книг издательства, информацию о новинках и планах на будущее, отрывки из новых книг и многое другое.
Здесь можно задать интересующие вас вопросы и высказать свои пожелания.
На сайте вы также найдете ссылки на интернет-магазины, торгующие книгами издательства «Азбука».

Ждем вас круглосуточно, каждый день!

КНИГА — ПОЧТОЙ

ЗАО «Ареал», СПб., 192242, а/я 300
тел.: (812) 174-40-63; www.areal.com.ru;
e-mail: postbook@areal.com.ru

ПО ВОПРОСАМ ПРИОБРЕТЕНИЯ КНИГ ИЗДАТЕЛЬСТВА «АЗБУКА» ОБРАЩАТЬСЯ:

Санкт-Петербург: *издательство «Азбука»*
тел. (812) 327-04-56, факс 327-01-60
«Книжный клуб «Снарк»
тел. (812) 103-06-07
ООО «Русич-Сан»,
тел. (812) 589-29-75

Москва: *ООО «Азбука-М»*
тел. (095) 150-52-11,
792-50-68, 792-50-69
ООО «ИКТФ Книжный клуб 36,6»
тел. (095) 540-45-44
www.club366.ru, club366@aha.ru

Екатеринбург: *ООО «Валео Книга»*
тел. (3432) 42-07-75

Новосибирск: *ООО «Топ-книга»*
тел. (3832) 36-10-28;
www.opt-kniga.ru

Калининград: *Сеть магазинов «Книги и книжечки»*
тел. (0112) 56-65-68, 35-38-38

Хабаровск: *ООО «МИРС»*
тел. (4212) 29-25-65, 29-25-67;
sale_book@bookmirs.khv.ru

Челябинск: *ООО «ИнтерСервис ЛТД»*
тел. (3512) 21-33-74, 21-26-52

Казань: *ООО «Таис»*
тел. (8432) 72-34-55, 72-27-82
tais@bancorp.ru

INTERNET-МАГАЗИН

Все книги издательства в Internet-магазине «ОЗОН»
http://www.ozon.ru/