

Е.П.Островская В.И.Рудой



КОСМОС И КАРМА

ВВЕДЕНИЕ В БУДДИЙСКУЮ КУЛЬТУРУ

В. И. Рудой

**Космос и карма. Введение
в буддийскую культуру**

«СПбКО»

2009

Рудой В. И.

Космос и карма. Введение в буддийскую культуру / В. И. Рудой —
«СПбКО», 2009

Книга Санкт-Петербургских востоковедов-культурологов знакомит читателей с духовным наследием классического этапа в истории буддийской культуры. Авторы увлекательно и доходчиво раскрывают тот комплекс смыслообразующих идей, который сложился в эпоху расцвет буддизма в раннесредневековой Индии и распространился в Китай, Тибет и другие страны Азиатско-Тихоокеанского региона, предопределив собой культурную целостность мультинациональной буддийской цивилизации. Основу книги составляют трактат крупнейшего мыслителя IV–V вв. Васубандху «Абхидхармакоша» ("Энциклопедия буддийской канонической философии") и иные представительные источники. Издание предназначено для студентов, аспирантов и преподавателей гуманитарных вузов, специализирующихся в культурологии и истории мировой культуры, религиоведении, философской антропологии и истории философии.

© Рудой В. И., 2009

© СПбКО, 2009

Содержание

Предисловие	6
Глава 1. Введение: место "Энциклопедии Абхидхармы" Васубандху в буддийской постканонической философии	9
1. Особенности индийской философского дискурса	9
2. Предмет философии Абхидхармы, его становление	15
3. "Энциклопедия Абхидхармы" Васубандху – сокровищница буддийского теоретического умозрения	22
Глава 2. Личность как метафора: абхидхармистское учение о природе психической деятельности	28
1. Влияние буддийской религиозной доктрины на становление предмета философии постканонической Абхидхармы	28
Конец ознакомительного фрагмента.	36

Космос и карма. Введение в буддийскую культуру

*Рекомендовано к публикации Ученым советом Института
восточных рукописей РАН*

«Космос и карма: введение в буддийскую культуру» издается по решению Редакционно-издательского совета Санкт-Петербургского культурологического общества

Авторы:

доктор философских наук, проф. Е. П. Островская

доктор философских наук, проф. В. И. Рудой

Рецензенты:

доктор философских наук, проф. Е. П. Борзова доктор культурологии, проф. Г. В. Скотникова

© Издательство «СПбКО», 2009

Предисловие

Полтора столетия буддийская философия привлекает к себе неослабевающее внимание многочисленных исследователей, и этот интерес в большой степени обусловлен ее проблематикой. Не вопросы метафизики сами по себе, а человеческая деятельность, ее роль в мироздании и смысл человеческого существования занимали буддийских мыслителей, стремившихся теоретически обосновать религиозное учение Будды.



Буддизм в мировой культуре

Религиозная доктрина буддизма (Слово Будды) отвергла идею трансцендентного и, вместе с ней, всю сумму учений о возникновении мира благодаря какой-либо единственной причине, будь то Божественный творец, Абсолютное сознание или Первоматерия. Согласно Слову Будды, только деятельность живых существ способна продуцировать ту совокупность причин и условий, которая ответственна за процессы возникновения и разрушения в безначальной Вселенной. Именно этот идеологический контур и предопределил проблематику философии буддизма – концепция деятельности и сознания как ее центрального фактора становится основой космологических построений буддийских мыслителей. Анализ данного предмета и посвящена наша книга. В ней рассматривается философия постканонической Абхидхармы – важнейшего направления буддийской мысли Индии эпохи древности и раннего средневековья.

Это направление зародилось в период сложения и письменной фиксации трактатов Абхидхармы (середина III в. до н. э. – I в. н. э.), третьего раздела Трипитаки – традиционного буддийского канона, и достигло своего полного расцвета в раннем средневековье. Будучи генетически связанным с задачей логико-дискурсивного осмысления проповедей и наставлений Будды, изложенных в первом и втором разделах канонического корпуса текстов (соответственно, в Сутра-питаке и Виная-питаке), оно заложило концептуальный фундамент и выработало строгий понятийно-терминологический аппарат буддийского теоретического умозрения.

Знакомство с философией постканонической Абхидхармы открывает возможность понимания путей развития буддийской мысли не только в Индии, но и за ее пределами – в Тибете и на Дальнем Востоке. В процессе перевода санскритских постканонических сочинений на тибетский и китайский языки в этих культурных зонах формировались собственные традиции истолкования индийского наследия, и оно тем самым обрело новую культурную почву. Философия постканонической Абхидхармы не была внутренне монолитным направлением.

Она развивалась благодаря напряженному теоретическому диалогу мыслителей, принадлежавших двум школьным традициям – вайбхашика (сарвастивада) и саутрантика. Вайбхашики распространяли статус Слова Будды на все три раздела канона. Они полагали, что трактаты канонической Абхидхармы – теоретический ключ к интерпретации Сутр и Винаи. Структура философской проблематики, ставшая впоследствии традиционной для вайбхашики, нашла свое отражение в Вибхаше – сводном комментарии к канонической Абхидхарме. Саутрантики стояли на другой позиции. Они отрицали канонический статус Абхидхарма-питаки и считали тексты Сутр самодостаточными для установления строгого значения содержащихся в них философских понятий.

Казалось бы, из сказанного следует, что лишь вайбхашики могут быть названы абхидхармистами в собственном смысле слова. Однако и вайбхашики, и саутрантики пользовались в своем философском дискурсе единым подходом к анализу канонической проблематики – методом классификации основных понятий и специфическим способом установления предметной области их значений. И хотя результаты анализа, к которым приходили вайбхашики и саутрантики, не совпадали по многим существенным пунктам (поскольку саутрантики принципиально не принимали ряд положений, зафиксированных в канонической Абхидхарме и Вибхаше), общность подхода и предмета служила основой диалога, импульсом развития абхидхармистской формы философского дискурса. Собственные тексты саутрантиков науке неизвестны, и воззрения этой школы могут быть реконструированы лишь на материале трактатов вайбхашиков, содержащих подробное изложение взглядов оппонентов. Таким образом, философия постканонической Абхидхармы как направление включает в себя не только вайбхашику, но и саутрантику.

Объектом своего исследования мы избрали трактат крупнейшего систематизатора воззрений вайбхашики и саутрантики Васубандху (IV–V в. н. э.) – "Энциклопедию Абхидхармы" (Абхидхармакоша-бхашья). Судьба этого памятника в истории культуры заслуживает особого внимания. Он был дважды – в VI и VII в. – переведен полностью на китайский язык, а в IX в. – и на тибетский. Долгое время только китайские и тибетские версии трактата являлись достоянием науки, ибо санскритский оригинал вплоть до середины тридцатых годов XX в. считался безвозвратно утраченным. Первые исследования "Энциклопедии Абхидхармы" были предприняты японскими учеными Дж. Такакусу (1904) и С. Ямаками (1912). Однако начало массовой атаки на источники и проблематику постканонической Абхидхармы связано с Россией. В 1917 г. глава Санкт-Петербургской буддологической школы академик Ф. И. Щербатской разработал на базе серии "Bibliotheca Buddhica" международный проект изучения "Энциклопедии Абхидхармы".

К осуществлению проекта он привлек выдающихся западноевропейских буддологов Л. де ла Балле Пуссена, С. Леви, а также Д. Росса и авторитетного японского текстолога У. Огихару. Российская сторона была представлена самим Ф. И. Щербатским и его ближайшим учеником О. О. Розенбергом. В проекте предусматривалось издание и перевод на европейские языки тибетской и китайских версий трактата Васубандху, публикация обнаруженной А. Стейном уйгурской версии. Кроме того, планировалось издать санскритский текст Вьякхьи, комментария Яшомитры (IX в.), написанного с позиций саутрантики, и выполнить его перевод на французский язык. О. О. Розенбергу предстояло осуществить историко-философскую часть проекта – подготовить систематическое обозрение абхидхармистских концепций.

Исторические обстоятельства помешали Ф. И. Щербатскому полностью реализовать это грандиозное международное научное предприятие, хотя многое из намеченного удалось сделать. Свою программу в рамках проекта завершил лишь Л. де ла Балле Пуссен, представивший на французском языке китайскую версию "Энциклопедии Абхидхармы". Огромный вклад внес и О. О. Розенберг, чья монография "Проблемы буддийской философии" (1918) послужила

в дальнейшем принципиально новым методологическим фундаментом исследований буддийской идеологии в целом.

Обнаружение в 1935 г. санскритского оригинала трактата Васубандху и его первая публикация 1967 г. открыли исключительно плодотворные возможности для исследования философии постканонической Абхидхармы. Санскритский оригинал "Энциклопедии Абхидхармы" содержит философский материал в форме естественного языка, сохранившего связь синхронной семантики понятийно-терминологического аппарата с исторически более ранним диахронным пластом ее становления. Именно благодаря санскритскому оригиналу философские концепции Абхидхармы могут быть реконструированы в их первоначальном виде, свободном от неиндийских идеологических наслоений. При дальнейшем сопоставлении с тибетской и китайскими версиями это открывает перспективу широких культурологических выходов на проблемы рецепции индийского буддизма в Центральной Азии (Тибет, Монголия, Бурятия, Тува) и на Дальнем Востоке.

Наша книга построена на основе исследования и полного перевода санскритского оригинала "Энциклопедии Абхидхармы". Цель, которую мы ставили перед собой, приступая к ее написанию, состояла в том, чтобы представить студентам, аспирантам и преподавателям, специализирующимся в области культурологии, уникальное философское наследие буддийской культуры.

Е. Островская, В. Рудой.

Глава 1. Введение: место "Энциклопедии Абхидхармы" Васубандху в буддийской постканонической философии

1. Особенности индийской философского дискурса

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

Среди историков философии, не связанных непосредственно с изучением духовной культуры Индии, до сих пор распространено теоретическое сомнение в правомочности употребления данного термина при рассмотрении южно-азиатских мыслительных традиций. Суть этого сомнения состоит в том, что эти традиции в процессе своего становления и функционирования неразрывно связаны с определенными религиозными доктринами, а там, где господствует религиозная идеология, нет места свободному философскому исследованию. Выраженный подобным образом, примат свободомыслия в истории философии обычно дополняется апелляцией к известному аристотелевскому определению философии. Логика дальнейшего рассуждения опирается на тот историко-культурный факт, что философия в качестве особой формы духовной деятельности общества становится известной благодаря знакомству с письменными памятниками средиземноморской античности. Обращаясь же к письменному наследию Индии эпохи древности и раннего средневековья, мы не обнаруживаем ни семантического аналога греческого термина, обозначающего "любовь к мудрости", ни смыслового аналога аристотелевского определения философии.

Однако сомнения такого рода были бы легко устранены, если бы система современного философского образования предполагала знакомство с образцами индийского теоретического умозрения – наиболее репрезентативными сочинениями, созданными в русле основных южно-азиатских мыслительных традиций. Дело в том, что историк философии-невостоковед, сталкиваясь с переводами индийских идеологических текстов, сплошь и рядом принимает религиозно-доктринальные тексты за сочинения философского характера, поскольку находит в таких текстах намеки на базовые для европейской философии вопросы – о смысле человеческого существования, о соотношении макрокосма и микрокосма и пр. Но это не более чем намеки, выраженные в метафорическом языке и парадоксальных суждениях, не доступные непосредственному логико-дискурсивному осмыслению. Подобное чтение, как правило, оставляет впечатление бессилия собственного интеллекта, ненужности и неадекватности рационального познания в системе индийской духовной культуры. Когда, например, неискушенный читатель сталкивается с фундаментальным положением буддизма "всё есть страдание", концептуальная сущность этого положения не может быть воспринята, ибо в качестве единственной системы ценностно-смыслового соотнесения для читателя выступает собственный жизненный опыт. Но в этом опыте не прослеживается тотальность страдания, как раз наоборот – в нем домини-

нирует периодически насыщаемая потребность в счастье. Единственный вывод, к которому и приходит неопит в подобной интеллектуальной ситуации – это теоретически не обоснованное, реально ничему не соответствующее утверждение о принципиальном пессимизме буддийских мыслителей.

Если к этому добавить широко распространенные и укоренившиеся представления о так называемом мистическом постижении, вне которого индийские умозрительные системы якобы вообще не могут быть поняты, то на проблеме их научного исследования вообще можно было бы поставить крест. По сути дела, именно к такому выводу и пришел в своих "Лекциях по истории философии" Гегель, а современный европоцентризм лишь на разные лады реплицирует гегелевскую позицию.

Адекватный анализ проблемы делается возможным лишь благодаря знакомству с индийским философским трактатом как специфически теоретическим жанром.

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

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

Однако было бы заблуждением полагать, что Индия в эпоху древности и раннего средневековья была населена народом, духу которого принципиально чужды материалистические представления и метафизический скепсис. Специфика индийской философской мысли обусловлена самим характером южноазиатских религий, их направленностью.

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

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

Думается в этой связи, что материализм и свободомыслие в древней и раннесредневековой Индии не могли откристаллизоваться в определенную (как это было в Средиземноморье) философскую тенденцию именно потому, что их традиционная проблематика оказалась изначально растворена, присутствовала в обязательном порядке в концептуальном репертуаре религиозно-философских систем.

Популярные, т. е. народные, версии буддизма и индуизма полностью опираются на религиозно-доктринальные тексты. Вера, преданность, почитание, ритуальная практика, – все это в народных религиозных формах выступает залогом обретения благого нового рождения. Именно оно, а не мокша (религиозное освобождение в брахманизме) и не буддийская нирвана, привлекает верующих, служит для них высшей религиозной целью мирской жизни. Но философ-брахман, заявляющий о бесплодности ритуалов, если им не сопутствует созерцательное и рациональное познание Атмана (мировой души), – не является ли он своеобразным диссидентом, не манифестирует ли он определенный тип метафизического скептицизма?

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

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

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

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

Индийский философ не занимался умозрением ради умозрения. Философские концепции возникали на Южноазиатском субконтиненте в процессе систематизации и попыток логически непротиворечивого истолкования положений религиозной доктрины. Ни индуизм, ни буддизм, ни джайнизм не располагали систематически изложенным мировоззрением. Доктринальные тексты – это сакральный ведический комплекс для брахманистов, это беседы и поучения (Сутра-питака) Бхагавана Будды и т. п. Важная особенность доктринальных текстов состояла в том, что для их понимания была необходима герменевтическая процедура. Вне процедур, принятых в конкретных школах, непосредственное понимание невозможно. Философский дискурс и возникает как ответ на исторически созревшую потребность в логико-понятийном истолковании основных положений религиозных доктрин. Философ – это, прежде всего,

наставник, обращающийся к ученикам, последователям школьной традиции, но одновременно это и мастер логико-эпистемологической интерпретации. Вся его жизнедеятельность была подчинена высшей религиозной цели, что предполагало практическое преобразование психики. В Индии очень рано получают развитие традиционные технологии психосоматической регуляции сознания, известные как практика йоги. Йогическая психотехника была направлена на «очищение» познающего субъекта. От чего же именно «очищалось» сознание?

Это, прежде всего, аффекты как корень эгоцентрации сознания, его вовлеченности в мирские интересы. Важно отметить, что для обозначения аффектов в языке санскритских оригинальных школьных сочинений используются термины *клеша* либо *доша*. Последний термин особенно показателен, ибо в узком техническом значении *доша* – это логическая ошибка, изъян процесса познания. Таким образом, аффекты рассматривались в качестве фундаментальных изъянов психической деятельности, тех ошибок, в силу которых она извращается, приобретает ложную направленность. Эта ложная направленность и порождает такие физические и вербальные акты, следствием которых и выступает обретение нового рождения, неизбежно сопряженного со страданием.

Религиозная идея круговорота рождений характерна для всех собственно индийских религий. Разница между брахманистскими и буддийскими школами в интерпретации данной идеи состоит в следующем. Брахманисты придерживались традиционного для религиозной доктрины постулата о реальности и вечности субстанциальной души (Атмана), которая и обретает новое рождение. Буддийские теоретики, принципиально отрицавшие учение об Атмане, выдвигали в противовес ему концепцию человеческой природы как развернутого во времени потока дхарм – элементарных мгновенных причинно-обусловленных состояний. Дхармы классифицировались по пяти группам: материальные дхармы (соматический субстрат сознания, включающий чувственные анализаторы), дхармы чувствительности (регистрирующие взаимодействия с внешней средой как приятные, неприятные либо нейтральные), дхармы «понятий» (ответственные за артикулированный звук, речь), дхармы сознания как такового и конкретных «явлений сознания», дхармы – формирующие факторы (т. е. те элементарные состояния, которые играют в потоке психической жизни формативную роль). Именно эти пять групп причинно-обусловленных состояний, согласно буддийской концепции, и есть «личность», Я, которое лишь метафорически можно именовать Атманом. К новому рождению «идут» только четыре нематериальные группы, возглавляемые сознанием. Дискретность этого потока указывает на принципиальную безличность всего причинно-обусловленного, функционирующего в круговороте новых рождений.

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

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

Философский дискурс позволял истолковать сакральное через светское посредством теоретического обоснования идеологием – смысловых единиц религиозной доктрины. Например, если предметом диспута буддиста и ученого брахмана выступала проблема "вечен звук или не вечен", то компетентная аудитория хорошо понимала, что цель спора отнюдь не ограничена натурфилософской проблематикой. Проблема вечности или невечности звука имплицитно рует вопрос о сущностной природе вед – священных брахманистских текстов. Веды имели для брахманской традиции статус шрути ("сакрального услышанного"), и тем самым философское обоснование вечности и несотворенности звучащего ведического Слова оказывалось принципиально важным для поддержания этого статуса. Однако если буддисту удавалось доказать невечность, т. е. сотворенность звука, то посрамлялась, оказывается, не религиозная доктрина брахманизма, а конкретная философская школа – та логико-дискурсивная традиция, представитель которой не способен развить адекватную аргументацию для защиты своего мировоззрения. Подорвать мировоззренческие устои религиозной доктрины оппонента означало в древней и раннесредневековой Индии доказать философскую несостоятельность герменевтической процедуры.

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

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

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

Иначе говоря, комментарий давал возможность для введения в традицию нового знания. Однако новация тщательно камуфлировалась в одежды традиции, поскольку традиция – это школьный метод интерпретации священных – религиозно-доктринальных текстов. Традиция всегда претендовала быть самостождественным способом изложения религиозно-философской системы как модуса перехода сознания от неизменных, профанных состояний к состояниям измененным, «очищенным», манифестирующим отказ от привязанности к чувственному миру, отрешенность от него.

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

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

Антропоцентрические религиозные доктрины Индии воспроизводили свою идентичность иначе. Новация входила в традицию именно благодаря философскому трактату, исключавшему прямое оперирование доктринальной терминологией. Философский трактат, претендующий не более чем на статус комментария, содержал в себе всю сумму новых синхронных концепций, но декларировал при этом свою верность исходным школьным текстам. Таким образом, комментирование выступало специфической формой философствования, являясь одновременно способом хранения и развития теоретического знания в Южноазиатском культурно-цивилизационном очаге.

2. Предмет философии Абхидхармы, его становление

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

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

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

Для раннего буддизма было характерно стремление выделять основные понятия учения, поскольку сохранение единства буддийской общины напрямую зависело от ее мировоззренческого единства, т. е. согласия в понимании Слова Будды. Числовые списки, называемые матриками, и служили данной цели. Первоначально это было, по-видимому, связано с мнемотехникой древнейшей буддийской традиции, располагавшей на этом этапе только Сутра-питакой и Виная-питакой, но не Абхидхармой в собственном смысле¹. Множество понятий, рассеянных по различным беседам и наставлениям, эксплицитно не представляло целостную систему. Запоминание этих понятий, не говоря уже об их истолковании, было связано с большими трудностями. Наиболее простой и целесообразной формой сохранения и запоминания этих понятий, образующих в своей совокупности Слово Будды, и явились их суммарные списки, построенные по числовому принципу. Именно из интерпретации матрик и развилась каноническая Абхидхарма.

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



Руины ступы Сарнатх, Индия

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

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

Второй этап эволюции абхидхармистской традиции открывается с середины III в. до н. э., когда начинают создаваться фундаментальные трактаты, собрание которых и образует Третью питаку – каноническую Абхидхарму. Этот этап завершается в I в. н. э., ко времени предположительной письменной фиксации буддийского канонического комплекса.

Факт канонизации Третьей питаки свидетельствует об исходном стремлении приписать создание Абхидхарма-питаки Бхагавану Будде. Однако уже в первые века новой эры большинство палийских комментаторов признавало, что фундаментальные трактаты составлялись старейшинами общины на основании проповедей Учителя.

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

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

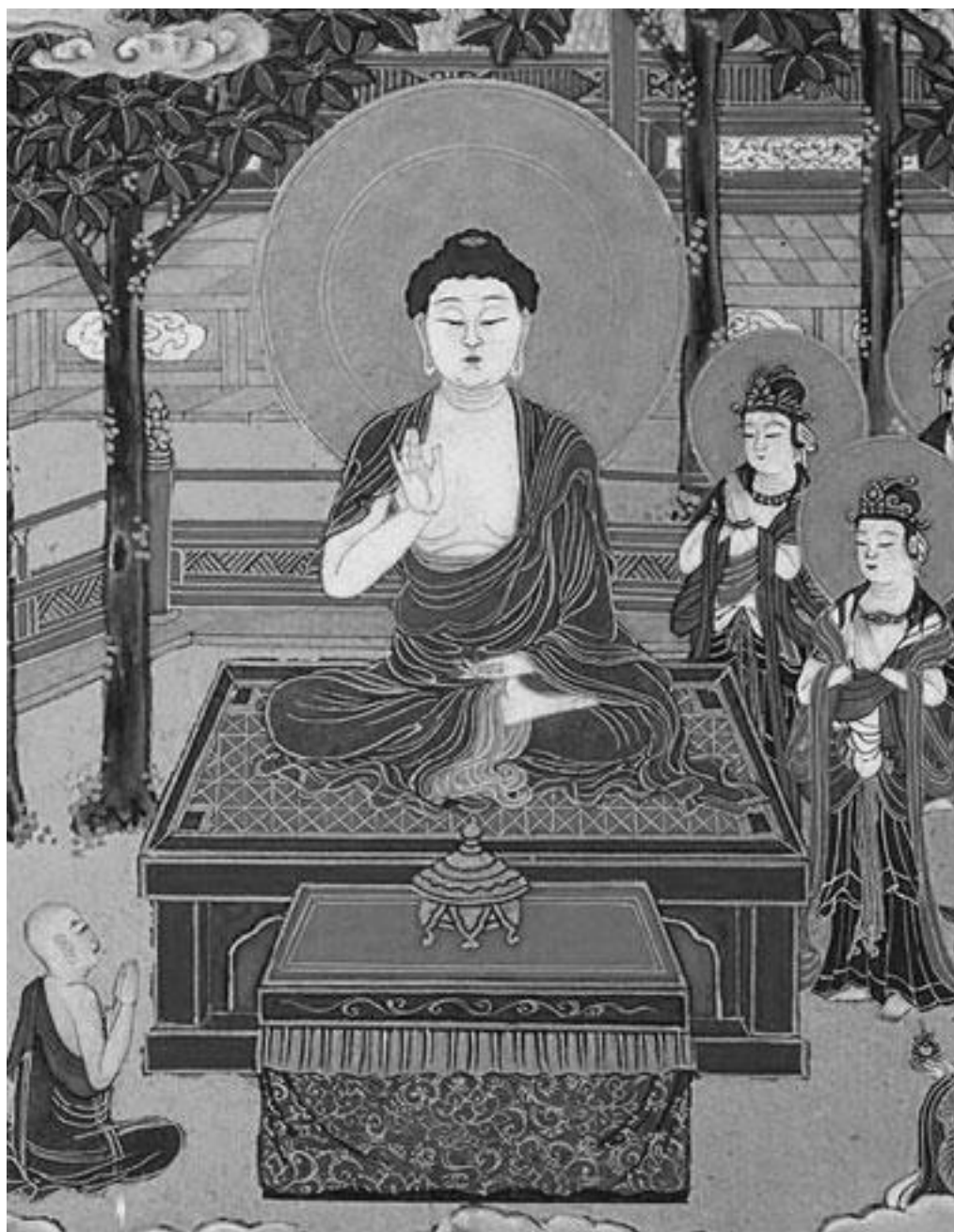
Складывание Абхидхармы совпало во времени с возникновением и развитием различных школ и направлений буддизма. Участие этих школ в составлении фундаментальных текстов весьма неравноценно. Крупнейший вклад принадлежит именно сарвастиваде (вайбха-

шке), главной школе северного буддизма. Теоретическое умозрение этой школы оказало сильнейшее влияние на другие школы, включая большинство школ Махаяны. Как видно уже из первого названия школы – сарвастивада, ее фундаментальной посылкой была концепция *sarvam asti* ("все, т. е. все дхармы, обладает реальным бытием"). На основании этой методологической идеи и развивалась в высшей степени рационалистическая и детализированная система представлений о неизменной соотнесенности сознания с космическими сферами его существования. Систематическая полнота умозрения сарвастивады и послужила одной из причин ее широкого распространения как в Индии, так и далеко за ее пределами.

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

Говоря о канонической Абхидхарме сарвастивады (вайбхашики), следует подчеркнуть, что ни один из трактатов, в сумме составляющих это собрание, не сохранился в санскритском оригинале. Все семь трактатов дошли до нас только в китайских переводах³. Различные субтрадиции сарвастивады приписывают каждый из семи трактатов определенному автору. Однако существуют некоторые расхождения между китайской, зафиксированной Сюань-цзаном, и санскритской и тибетской версиями в передаче Яшомитры, Таранатхи и Будона:

- Сангити-парьяя: китайская версия – автор Шарипутра, санскритская и тибетская
- Махакауштхила;
- Дхармаскандха: китайская версия – автор Маудгальяна, санскритская и тибетская – Шарипутра;
- Праджняпти: китайская версия – автор Катьяяна, санскритская и тибетская – Маудгальяна;
- Виджнянакая: все версии – автор Дэвашарман;
- Дхатукая: китайская версия – автор Васумитра, санскритская и тибетская – Пурна;
- Пракарана: все версии – автор Васумитра;
- Джнянапрастхана: все версии – автор Катьяянипутра.



«Проповедь Шакьямуни. Шакьямуни и Шарипутра»

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

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

В ранний период истории канонической литературы термином абхидхарма обозначался метод наставления, т. е. изложение сутры как иллюстрации Дхармы (буддийского Учения) и ее интерпретация. Среди различных типов абхидхармистских текстов только ранняя Абхидхарма была непосредственно связана с Агамами (пал. Никаями). Последующие трактаты Абхидхармы постепенно все дальше отходили от проблематики сутр и разрабатывали свои собственные теории.

В начальный период развития Абхидхармы различные школы не обнаруживали сколь угодно значительных расхождений и во многом походили одна на другую, но с течением времени их доктрины становились все более независимыми и самостоятельными, а способ их выражения – все более специфическим, не похожим на способы других школ.

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

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

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

При анализе раннеабхидхармистских текстов бросается в глаза тот факт, что, хотя в различных школах уже наметились тенденции разработки самостоятельных и независимых концепций, интерпретирующих общее учение буддизма, тем не менее, в целом все школы еще очень тесно связаны между собой. Однако уже в Абхидхарме среднего периода философские расхождения, определяющие окончательное разграничение школьных традиций, выступают достаточно отчетливо. Ниже мы кратко рассмотрим основную проблематику Виджнянакая и Дхатукая, представляющих каноническую Абхидхарму сарвастивады среднего периода.

Виджнянаякая впервые в истории буддийской философской мысли отчетливо формулирует идею "реального бытия дхармы в трех формах времени", т. е. в прошедшем, настоящем и будущем. Эта идея была выдвинута в противоположность тезису одного из прямых учеников Будды Маудгальяны: реальным бытием обладают только те элементарные состояния потока психосоматической жизни (дхармы), которые имеют место в настоящий момент времени, а будущие и прошедшие дхармы не есть реальность. Этот тезис был заимствован школой махасангхиков, а впоследствии и саутрантиками⁴. Ранние теоретики сарвастивады, напротив, полагали, что не только настоящие, но и прошедшие и будущие дхармы также обладают реальным бытием. Виджнянаякая как абхидхармистский текст среднего периода как раз и утверждает реальное существование дхарм во времени. Однако идея непрерывного во времени бытия дхарм в этом трактате еще не находит явного выражения. Она будет подробно эксплицирована только в Джняна-прастхане, фундаментальном тексте Абхидхармы позднего периода, и в Махавибхаше, комментарии на него.

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

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

Дхатукая (в обратном переводе с китайского – Дхатукая-пада-шаstra), второй абхидхармистский трактат среднего периода, рассматривает в отличие от Виджнянаякая не сознание как таковое, а конкретные явления сознания.

К абхидхармистским текстам позднего периода принадлежат Пракарана (в обратном переводе с китайского – Пракарана-пада-шаstra) и Джнянапрастхана. Хотя согласно китайской традиции, зафиксированной Сюань-цзаном, авторство как Дхатукая среднего периода, так и Пракарана позднего периода приписывается Васумитре, между двумя этими текстами лежит целая полоса исторического развития и усложнения методики интерпретации. Одни и те же проблемы рассматриваются в них совершенно по-разному. Дхатукая вводит ряд новых проблем и предлагает их решение. Пракарана реинтерпретирует их и вводит альтернативные разработки. Так, именно в Пракаране впервые в истории буддийской теоретической мысли была представлена классификация причинно-обусловленных дхарм по пяти категориям: *рупа* (материя), *читта* (сознание), *чайтасика* (явления сознания), *читта-випраюкта* (дхармы, не связанные с сознанием, но и не материальные) и *асанскрита* (причинно-необусловленные, абсолютные дхармы). В определенном смысле эта пятичленная классификация послужила источником всех последующих рационалистических построений, характеризующих классическую Абхидхарму в целом. До создания текста Пракараны все дхармы в буддийской догматике классифицировались по 5 группам (*скандха*), 12 источникам сознания (*аятана*) и 18 классам элементов (*дхату*). Данные классификации, получившие распространение еще в период раннего буддизма, были подчинены доктринально ограниченной цели – показать, что все причинно-обусловленные дхармы непостоянны во времени, т. е. невечны (*анитья*), подвержены страданию, (*дуккха*), т. е. ведут к новому рождению, и ни одна из них не есть субстанциальная душа (*анитма*).

Однако в период складывания буддийской антропологической концепции, разъясняющей принцип неизменной соотнесенности сознания с космическими сферами его существования, прежние классификации оказались недостаточными, поскольку их преимущественный психологизм не удовлетворял философской задаче построения целостной картины мироздания.

Пятичленная категориальная классификация дхарм, предложенная в Пракарана-паде, как раз и имела целью устранение этого недостатка.

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

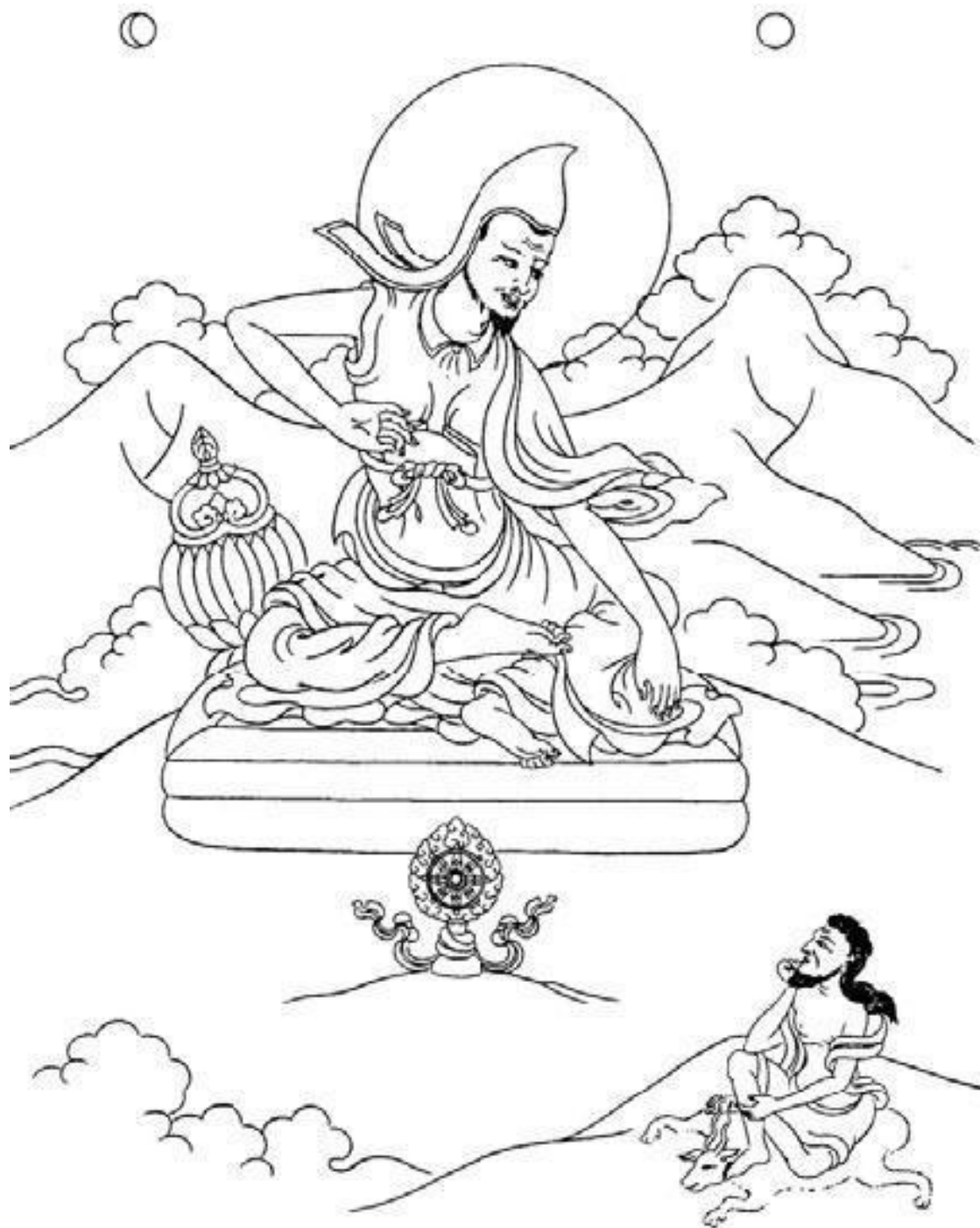
Резюмируя, можно сказать, что Пракарана дает целостное объяснение концепций и теорий Абхидхармы раннего и среднего периодов и развивает их дальше до той формы, в какой они были зафиксированы в наиболее авторитетном постканоническом трактате – "Энциклопедии Абхидхармы" Васубандху.

Последний трактат канонической Абхидхармы позднего периода, Джнянапрастхана, дающий целостную интерпретацию религиозной доктрины, носит название шарира-шастра (букв, "трактат, представляющий тело [Учения]"), тогда как шесть остальных абхидхармистских текстов называются пада-шастра (букв, "трактаты, представляющие ноги [Учения]"). Его создание приписывается Катьяянипутре⁵, который согласно буддийской традиции жил в третьем веке после махапаринирваны. Джнянапрастхана ("изложение истинного знания") получил широкую известность благодаря монументальному комментарию Абхидхарма-маха-вибхаша-шастра, составленному, по преданию, архатами Кашмира в период расцвета Кушанского государства при Канишке. Трактат состоит из восьми глав. Каждая из глав представляет подробное изложение теорий, связанных с основными понятиями буддийского учения, – высшее знание, оковы, т. е. аффективные состояния психики, истинное знание, фундаментальные свойства материи, факторы доминирования в психике, созерцание, ложные воззрения. В трактате используется весь понятийно-терминологический аппарат абхидхармистской мыслительной традиции, и в силу этого понимание его предполагает предварительное знакомство с теорией и методами предшествующей Абхидхармы.

Третий этап эволюции Абхидхармы приходится на III–IX вв. н. э. Это период постканонического философствования, представленный в письменном наследии многочисленными комментаторскими сочинениями, а также философскими компендиумами, оправданно претендующими на полноту и систематичность изложения школьных воззрений. IV–VII вв. н. э. становятся временем расцвета постканонической абхидхармистской мыслительной традиции, совпавшего с пиком бескомпромиссной полемики буддийских школ со школами ортодоксального брахманизма. В этом напряженном диспутальном противостоянии⁶ окончательно созревает логико-теоретический дискурс абхидхармистов, разрабатываются в своем эксплицитном окончательном виде концепции, призванные разрушить философское обоснование брахманских учений о реальности субстанциальной души, о божественном творении мироздания, о неуничтожимости атомов, о первоматерии и др. Таким образом, постканонический этап эволюции абхидхармистской традиции может рассматриваться в качестве классического, подводящего итог всему предшествующему развитию философии этого направления.

3. "Энциклопедия Абхидхармы" Васубандху – сокровищница буддийского теоретического умозрения

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



Васубандху

Благодаря совершенству в постижении Абхидхармы и всеобъемлющему просветленному сознанию, свободному от аффектов и привязанности к идее личного Я, учитель Васубандху вошел в традицию под именем Второго Будды. Созданный им трактат вполне соответствует этому высочайшему духовному статусу – в "Энциклопедии Абхидхармы" с исчерпывающей полнотой изложения и теоретической строгостью анализа представлены основные философские концепции школ вайбхашика и саутрантика, обусловившие дальнейшее развитие буддийской мысли в Центральной Азии и на Дальнем Востоке.

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

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

Для современного читателя, серьезно интересующегося буддизмом и обладающего достаточно высокой степенью гуманитарной культуры, знакомство с абхидхармистской мыслительной традицией имеет особую значимость. В настоящее время в России получили распространение дальневосточные (китайская и японская) и центрально-азиатская формы буддизма. Относительно классического индийского буддизма эти формы следует рассматривать как производные, исторически более поздние. Они есть результат осмысления и истолкования индo-буддийского наследия в терминах и культурных реалиях региональных духовных традиций, ибо иного инструмента для распространения мировых религий человеческая культура не знает. Историко-культурная специфика, обусловленная, в частности, и типологическими различиями национальных менталитетов, создает на российской почве иллюзию отсутствия смыслового единства в буддизме, иллюзию приоритета одних его региональных школ и направлений над другими. Однако буддизм, будучи единственной мировой религией, которая возникла в рамках индоевропейской общности (христианство и ислам генетически связаны с ближневосточными этносами), в процессе своего распространения на Дальний Восток и в Центральную Азию не претерпел внутреннего идейного расслоения на ортодоксию и ереси. При всем многообразии историко-культурного оформления ни одна из его школ не претендует на монопольное владение духовной истиной. И здесь закономерно возникают вопросы, почему к разделению на ортодоксию и ереси не приводят те различия, которые реально существуют как между региональными буддийскими традициями, так и между школами внутри этих традиций, почему смысловое единство буддизма, его религиозная доктрина укрепляются благодаря философским диспутам между школами, почему эти диспуты являются нормой религиозно-философской жизни?

Ответы на этот круг вопросов можно обрести, лишь обращаясь к философскому наследию исходной индoбуддийской традиции и, в первую очередь, к "Энциклопедии Абхидхармы", поскольку философия в буддизме выступала высшей формой рефлексии на культуру в целом.

Судьбы "Энциклопедии Абхидхармы" в Тибете и на Дальнем Востоке – это замечательная и уникальная в своем роде иллюстрация процесса распространения буддизма. "Энциклопедия Абхидхармы" была дважды переведена на китайский язык – Парамартхой (VI в. н. э.)⁷, а затем Сюань-цзаном, причем последовательность этих переводов запечатлела два этапа рецепции буддизма на Дальнем Востоке. Перевод Парамартхи зафиксировал ту стадию интерпретации буддийского философского понятийно-терминологического аппарата средствами китайской культурной традиции, которая предшествовала реформе Сюань-цзана. Для данной стадии была характерна множественность лексических интерпретаций философской терминологии, поскольку каждая из переводческих школ развивала свою традицию истолкования. Сюань-цзан задался целью унифицировать передачу буддийских терминов на китайский язык и тем самым создать нормативный образец перевода санскритских, т. е. исходных буддийских, текстов. Китайские переводчики руководствовались принципом "подбора значений, подходящих по смыслу". При этом они передавали свое понимание буддийских философских идей посредством привлечения терминологии, созданной даосами и конфуцианцами. И хотя эта терминология была переосмыслена применительно к изложению буддийских концепций, она неизбежно наложила своеобразный отпечаток на семантику исходного (индийского) мировоззренческого материала.

Тибетские переводчики шли иным путем. До прихода буддизма в тибетской культуре философия как форма духовной деятельности не была известна. А это, в свою очередь, означало, что для передачи сложнейших философских представлений необходимо было

создать специальный язык, поскольку в естественном языке еще не сложился какой-либо понятийно-терминологический фонд и, соответственно, специальная лексика отсутствовала. Тибетские лотсавы-переводчики создали совершенно особый формальный язык для передачи буддийской философской терминологии, приспособленный для трансляции целостной мировоззренческой системы. Суть формализации сводилась к искусственному конструированию морфолого-семантических единиц, взаимно-однозначно соответствующих терминам санскритского оригинала. В истории тибетского буддизма этот новый формальный язык сыграл важнейшую роль. Он оказался не только классическим языком перевода, но также и той первичной терминологической основой, благодаря наличию которой начал активно развиваться живой язык тибетской буддийской учености.

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

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

Парамартха опирался, по-видимому, на устное предание, бытовавшее в Гандхаре, где Васубандху создавал свои произведения. Согласно этому преданию, Васубандху родился в г. Пурушاپуре (ныне – Пешавар, Пакистан), в семье брахмана Каушики. Из этой же семьи вышел и Асанга, с именем которого связан важный этап в развитии виджняна-вады – влиятельной религиозно-философской школы махаянского направления. Парамартха называет Асангу старшим братом Васубандху, но, согласно тибетской легенде, Асанга был не родным, а сводным его братом, происходившим от отца-кшатрия (т. е. Асанга принадлежал, подобно Будде Шакьямуни, к воинскому, а не жреческому – брахманскому – сословию).

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

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

превосходство теоретических позиций вайбхашики. Так и возникла Парамартха-саптатика. Прекрасный знаток философии вайбхашики Васубандху, как это указывается в «Жизнеописании», впоследствии переходит на точку зрения другой абхидхармистской школы – саутрантики. Ее сторонники, в отличие от вайбхашиков, рассматривали тексты Абхидхармы не в качестве Слова Будды, а как творения учеников и последователей Бхагавана.

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

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

Подробное и добросовестно аргументированное изложение концепций как вайбхашики, так и саутрантики в "Энциклопедии Абхидхармы" заставляет думать, что Васубандху не слишком стремился определить свою собственную точку зрения. В пользу этого косвенно свидетельствует и такой факт: Сангхабхадра, автор обширного трактата Ньяяанусара, предложил ему провести публичный диспут с целью окончательного определения философских и догматических установок как вайбхашики, так и саутрантики; Васубандху, однако, отклонил этот вызов, сославшись на свой преклонный возраст. Автор "Энциклопедии Абхидхармы", единственный среди корифеев буддийской учености обладатель титула Второго Будды, по-видимому, сознательно избегал схоластического размежевания, сохраняя принципиальное единство абхидхармистского мировоззрения.

"Энциклопедия Абхидхармы" состоит из восьми разделов:

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

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

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

IV раздел – "Учение о карме" – разъясняет абхидхармистскую концепцию человеческой деятельности и рассматривает осознанное действие как причину нового рождения; здесь же дается философская интерпретация буддийского учения о воздержании от безнравственной деятельности.

V раздел – "Учение об аффектах". Он посвящен анализу аффективности сознания и типологии аффектов.

VI раздел – "Учение о пути Благородной личности" – представляет буддийскую персонологию, т. е. типологию Благородных буддийских личностей.

VII раздел – "Учение о чистом знании". В нем рассматривается природа знания, свободного от притока аффектов.

VIII раздел – "Учение о йогическом созерцании" – разъясняет теорию измененных состояний сознания.

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

Глава 2. Личность как метафора: абхидхармистское учение о природе психической деятельности

1. Влияние буддийской религиозной доктрины на становление предмета философии постканонической Абхидхармы

Абхидхармистская постканоническая философия всегда оставалась религиозной философией – ее ценностно-смысловая направленность предопределялась доктринальными постулатами, известными как четыре Благородные истины².



Бхавачакра. "Колесо существования" XIX в. Грунтованное полотно, минеральные краски. 204×165

Четыре Благородные истины объединяют положения, известные под такими условными названиями, как истины страдания, возникновения страдания, прекращения страдания и истина пути, ведущего к прекращению страдания. Первая из них – истина страдания (*сарвам дуккхам* – "все есть страдание") – констатирует факт причинной обусловленности всех дхарм, развертывающих свое существование во времени. Они страдают, ибо не свободны от притока аффектов, они страдают, поскольку их развертывание есть результат прошлого рождения и залог нового рождения в сансаре. Если индивид не вступает сознательно на путь религиозного освобождения, то его сознание обречено блуждать во Вселенной, обретая разные формы существования, ни одна из которых не ведет автоматически к избавлению от страданий.

Каково же содержание идеологемы *дуккха*? Для более отчетливого уяснения буддийской семантики этого понятия (и его специальной логико-дискурсивной интерпретации) необходимо иметь в виду следующее. На уровне доктрины идеологема *дуккха* занимает центральное положение в учении о четырех Благородных истинах. Она есть основная характеристика существования, опосредованного индивидуальной эгоцентрированной установкой (*упадана*).

Эгоцентрация сознания порождает жажду испытывать чувственный опыт, влечение к приятному и стремление избежать неприятное. Но тотальное воздействие причинно-следственных зависимостей, связующих прошлое и настоящее рождение, приводит к тому, что индивид, пытаясь своей активностью достичь стабильного «счастливого» состояния, не способен, тем не менее, контролировать всю полноту настоящего и будущего. Эмпирический индивид, согласно буддийским воззрениям, не располагает никакими средствами для выхода из состояния "жертвы обстоятельств", поскольку его целенаправленная деятельность обусловлена субъективной односторонностью эгоцентрированного сознания. Индивидуальный активизм, направленный на достижение счастья (*сукха*), развертывается в сфере диалектики причин и следствий, недоступных во всей полноте непросветленному сознанию. Этим и объясняется чисто номинальный характер подобного активизма, который на деле подобен броуновскому движению и по своей сущностной природе есть не что иное, как пассивное претерпевание³.

Положение субъекта в сфере действия причинно-следственных зависимостей, таким образом, должно быть истолковано как абсолютно страдательное. На этом основании индивидуальное существование, представляющее собой деятельность, обусловленную эгоцентрированными аффектами, и определяется в буддийской религиозной доктрине как сансара – круговорот рождений. Ее атрибутом и выступает *дуккха* (страдание).

Страдание не имеет на доктринальном уровне содержательной оппозиции. Счастье (*сукха*) представляет собой не более чем фиксацию конкретного факта психологической жизни индивида, но сам этот факт – в силу своего непостоянства – актуализируется лишь в границах страдания как предельно широкого мировоззренческого принципа⁴.

Прежде чем перейти к анализу логико-дискурсивной интерпретации идеологемы «страдание» в буддийских философских текстах, необходимо остановить внимание на моменте ее принципиальной несопоставимости с термином «страдание» как он функционирует в иудео-христианской религиозной традиции. Страдание в ветхозаветном истолковании осмыслялось как божественная кара за грех, как признак богооставленности. Новозаветная трактовка, напротив, усматривает в страдании залог спасения, что дало повод средневековым христианским мистикам видеть в страдании знак любви Бога к человеку. Эти теологические интерпретации возникли в рамках теистической системы и характеризовали взаимоотношение Бог – человеческий индивид. В буддийской традиции, чуждой теизму и принципиально антропоцентричной, *дуккха* как мировоззренческий принцип развертывается в сфере анализа сознания и деятельности человека, его причинно-обусловленного существования. При типологическом сопоставлении «страдание» в иудео-христианской религиозной традиции имеет иные ценностно-смысловые и функциональные нагрузки, нежели в буддийской.

Буддийская философская интерпретация идеологемы «страдание» полностью лишена какого бы то ни было психологизма и оценочного элемента, столь характерного для религиозного сознания эмпирического индивида. Человек в свете этой интерпретации никоим образом не исключается из сферы действия причинно-следственных зависимостей. Более того – эти зависимости анализируются как факторы, обуславливающие множественность рождений, их круговорот, ибо самый факт нынешней жизни свидетельствует о прошлом рождении. В связи с истолкованием принципа «страдание» и было разработано учение о взаимозависимом возникновении (*пратитья-самутпада*)⁵. В свете этого учения (известного также как двенадцатичленная формула обретения нового рождения) разъясняется действие факторов, приводящих – от

момента зачатия индивида и до старости и смерти – к неизбежности нового рождения. Осознанно спланированные действия, побуждаемые аффективной мотивацией, порождают следствия, лишь частично находящиеся в сфере субъективного контроля⁶, и неизбежно приводят к новому рождению (в благой форме – человеческого существа или небожителя, в неблагой форме – нарака, т. е. обитателя ада, или животного, или преты, т. е. "голодного духа"). Человеческое существование предстает как нечто стихийное, малопредсказуемое и нестабильное, если оно не ориентировано на буддийские религиозные ценности. Новое рождение, согласно учению о взаимозависимом возникновении, есть плод неведения (*авидья*)⁷.

Соответственно, полное уничтожение неведения, обретение способности всеохватного видения причинно-следственных связей, объектов, удаленных во времени и пространстве и т. п., приравнивается к высшей реализации религиозной цели Учения (Дхармы)⁸. Только в этом случае предпосылки нового рождения более не возникают, а сансара – круговорот рождений – оказывается побежденной.

Другая сторона логико-дискурсивной интерпретации идеологемы духкха раскрывается посредством абхидхармистского анализа субъективности. Человеческий индивид как таковой рассматривается не в качестве субстанциальной вневременной целостности, но, пользуясь современным языком, в качестве развернутой во времени, динамической системной целостности. Она включает пять подсистем (пять групп), охватывающих весь спектр причинно-обусловленного психосоматического существования⁹. Индивидуальная субъективность (материя, чувствительность, понятия, сознание, формирующие факторы) есть поток принципиально необратимых во времени элементарных состояний (дхарм), причинно-обусловленных по своей природе.

"Страдание" в онтологическом аспекте – это поток причинно-обусловленных дхарм, которым свойственна смена аффективной окрашенности (*клевша*)¹⁰. Наличие аффективности и есть, с доктринальной точки зрения, простейший и одновременно однозначно верный показатель пребывания индивида в сансарном существовании, в состоянии неведения (*авидья*).

Таким образом, логико-дискурсивная интерпретация положения "все есть страдание" сочетает в себе учение о взаимозависимом возникновении и теоретический анализ потока элементарных психосоматических состояний (дхарм), образующих человеческое существование.

Вторая Благородная истина – "у страдания есть причина" (*самудая сатъя*) – указывает на онтологическую возможность устранения страдания. Фиксация того, что у страдания есть причина, очень существенна, поскольку тем самым оно рассматривается не как нечто вечное, но как производное от своих причин, обусловленное. В философских трактатах более позднего периода интерпретация этого положения доктрины приобретает отчетливую афористическую форму: "Действие, [порождающее следствия], и аффекты – вот причина сансары"¹¹. В этой емкой формулировке учтена связь закона взаимозависимого возникновения с эмоционально-деятельностной стороной субъективности.

Третье фундаментальное положение доктрины – *ниродха сатъя* ("истина прекращения") – указывает на принципиальную возможность исчерпать причину страдания и тем самым прекратить его навсегда. Нейтрализация действия причинно-следственных факторов представляет собой радикальное преобразование исходного (сансарного) состояния сознания. Но такая трансформация возможна лишь в том случае, если имеются ее предпосылки в индивидуальной структуре. В противном случае прекращение страдания выступало бы актом трансцендентного характера, тем, что в языке иудео-христианской культуры именуется божественной благодатью, актом ниспослания харизмы.

Ценностная аксиоматика буддийской религиозной доктрины исключает подобные трансцендентные допущения, что находит свое отражение и на уровне философского дискурса. Структура психики индивида, согласно логико-дискурсивной интерпретации, потенциально

содержит факторы, стоящие вне сферы причинной обусловленности¹². Именно эти факторы – абсолютные (т. е. причинно необусловленные) дхармы – в своей актуализации и есть то, что позволяет определить категорию нирваны методом негативных дефиниций¹³.

Первые три доктринальные положения очерчивают исходную область предмета абхидхармистского философствования. Сансарное бытие как непрерывное развертывание причинно-обусловленной психосоматической жизни индивида выступает отправной точкой практического преобразования индивидуального сознания через посредство Пути (марга). И, следовательно, в сферу философского рассмотрения входят только те вопросы, которые с этим преобразованием связаны. Все прочие, собственно метафизические вопросы – такие, как проблема конечности или бесконечности мира и т. п., – объявляются безразличными существу доктрины¹⁴ и потому не могут быть предметом буддийского философствования.

Истина пути-марга сатья представляет собой обобщенное описание практики преобразования индивидуального сознания применительно к высшей религиозной цели доктрины – победе над страданием. В контексте рассмотрения буддийской философии это доктринальное положение интересно, прежде всего, тем, что оно позволяет выявить связь философского дискурса не только с доктриной, но также и с буддийской йогой – психотехнической практикой (самадхи).

Итак, религиозно-доктринальная установка на искоренение причин страдания выразилась в идее устранения эгоцентрированного, аффективного отношения не только к окружающему миру но, прежде всего, к интрапсихологическим фактам, в идее аналитического, различающего постижения аффективной природы потока психосоматической жизни. Такое переструктурирование субъекта было связано, по сути вопроса, с очищением поля сознания от притока аффектов и, в конечном счете, с полной остановкой, прекращением причинно-обусловленного развертывания сознания¹⁵. На логико-дискурсивном уровне установка на разьединение с неблагими дхармами (т. е. дхармами, аффективно окрашенными), определила исходные очертания предмета философствования. Абхидхармистская философия строилась как анализ сознания (в процессуальном и содержательном аспектах), направленный на преодоление идеи существования вечной субстанциальной души (Атмана), на устранение ложной веры в реальность "личности".

Согласно раннебуддийским теоретикам, психика, «личность» не есть субстанция, являющая себя в череде рождений. Она не может быть оторвана от обеспечивающих ее существование физиологических процессов, с одной стороны, с другой – она сама есть чистая процессуальность¹⁶, развернутая во времени. Индивидуальная субъективность рассматривалась буддийскими теоретиками с точки зрения ее динамики – элементарные состояния (дхармы) реализуются в течение предельно малой единицы времени, называемой «момент» (кшана). Эти элементарные состояния, развертывающиеся в причинно-зависимой последовательности, рассматривались философами-абхидхармистами сарвастивадинской ориентации как обладающие онтологическим статусом.

В брахманистских систем Атман (субстанциальная душа, "личность") рассматривался как вечный, вневременной носитель (дхармин) определенных свойств (дхарма). В буддизме, отвергшем самой идею Атмана, не оказалось места для концепции хармин – чистого, нетождественного своим свойствам Атмана. Ведущее место в абхидхармистской философии заняла концепция дхарм – причинно-обусловленных конститuant потока психосоматической жизни. Каждая из дхарм, конституирующих поток, есть носитель своего собственного свойства, реальная сущность¹⁷.



«Атман: его несвобода и свобода»

Семантика понятия «дхарма» имеет две стороны – дхарма как единица языка описания психики (гносеологический аспект) и дхарма как структурная единица индивидуального потока психической жизни (онтологический аспект).

Уже на доктринальном уровне динамика человеческого существования рассматривалась с точки зрения классификации дхарм по трем различным основаниям¹⁸. Философский дискурс исходит именно из этих доктринальных классификаций, приспособленных к тому, чтобы полностью устранить представления о психике как о некоторой субстанциальной целостности (Атман), характерные для брахманистских философских систем.

Понятие дхармы тем самым было наилучшим образом приспособлено к целям идейного противостояния небуддийским религиозно-философским системам. Одновременно это понятие принималось всеми школами и направлениями буддизма, хотя вопрос об онтологическом статусе всех без исключения дхарм – как причинно-обусловленных, так и абсолютных – был подвергнут радикальной ревизии сначала в рамках школы саутрантика, а затем и в махаянских школах.

Введение термина «дхарма» как единицы описания психической жизни и обеспечивающих ее психосоматических процессов представляет собой, быть может, величайшее достижение буддийской и, в целом, индийской классической философской мысли. Концепция психики как динамической целостности, как потока дхарм впитала в себя поиски древнеиндийских ученых, за два тысячелетия до наших дней вплотную подошедших к пониманию тех реальных проблем, которые были выявлены в современной науке лишь в последней трети XX в. и получили название "парадокс психических процессов".

Как известно, суть этого парадокса сводится к тому, что описание психики всегда строится только в терминах внешнего мира, которому она, однако, отнюдь не тождественна. Как следствие этого «объективного» описания психической жизни у индивида возникает иллюзия совпадения содержаний сознания и внешнего мира, благодаря восприятию которого и формируются эти содержания.

Динамическая концепция индивидуальной психосоматической организации была построена в буддийской философии таким образом, чтобы раз и навсегда элиминировать две идеи – идею способности объектов внешнего мира порождать у индивида различные аффекты и идею онтологического статуса личности.

Казалось бы, утверждение, что объекты внешнего мира способны порождать у человеческого индивида ответные аффективные реакции, представляется бесспорным и самоочевидным. Однако при более пристальном интеллектуальном анализе удается обнаружить, что эпитеты «любимый», «желанный», «смешной», «ненавистный» и т. п. приписываются все-таки не объектам внешнего мира, а их образам – идеальным следам с реальности, которые и составляют содержание индивидуального сознания. Будучи помещенными, например, в иную культурную среду, одни и те же объекты воспринимаются на аффективном уровне по-другому. И даже в рамках одной и той же культуры святого не искушают те объекты, которые глубоко волнуют и привлекают обычного мирянина. Установив этот факт, буддийские теоретики обратились исключительно к сфере сознания, к сфере психической жизни, которая одна только и способна, по их мнению, порождать аффекты. Корень аффектов, привязывающих сознание к сансаре, в психике, а не в материальном мире, и этот корень – неведение.

Классификация дхарм рассматривалась буддийскими мыслителями как важнейшая теоретическая проблема. Как говорилось выше, в канонической литературе уже на раннем этапе были сформулированы три классификации – по пяти группам соотнесения (скандха), по источникам сознания (аятана) и по классам элементов (дхату).

В абхидхармистской философии этим классификациям предпосылается разделение всех дхарм на два типа: причинно-обусловленные (санскрита) и причинно-необусловленные, абсолютные (асанскрита)¹⁹. Дхармы первого типа возникают, существуют и погибают, поскольку человеческий организм и психика функционируют во времени.

Непрерывное течение потока причинно-обусловленных дхарм из прошлого через настоящее в будущее и есть, согласно абхидхармистской концепции, психическая жизнь в ее эмпирическом модусе. Дхармы этого типа и подвергаются классификации в соответствии с пятью группами соотнесения: материя (рупа), чувствительность (ведана), понятия (санджня), сознание (читта) и формирующие факторы (санскара).

Дхармы второго типа, т. е. причинно-необусловленные, по определению не связаны с взаимозависимым возникновением и в силу этого не входят в рассматриваемую классификацию.

В плане языка описания абсолютные дхармы представляют собой логико-дискурсивную интерпретацию религиозно-доктринального понятия нирваны – идеологемы, противостоявшей изначально другой базовой идеологемесансара. В классической абхидхармистской концепции указываются три абсолютные дхармы. Две из них именуются прекращением (ниродха). Это – дхарма, прекращающая действие причинности, и дхарма, устраняющая условия протекания потока причинно-обусловленных дхарм. Третья дхарма – акаша (акаша) – есть перцептивное пространство, трактуемое как априорная предпосылка опыта. Абхидхармисты называли эту дхарму шахта, месторождение, где возникает сознание.

В этой связи немаловажно отметить, что представление об акаше как особом виде пространства, отличном от пространства геометрического, уходит своими корнями к самым ранним истокам индийской духовной культуры и связано с осмыслением психофизического аспекта звука. Первоначально под акашей понималась только среда, в которой распространяется звук. А звуку в форме артикулируемой речи уделялось огромное внимание, особенно брахманистскими мыслителями, поскольку звук выступал носителем сакрального слова вед. Но представление об артикулированном звуке неразрывно связано с актом его осознаваемого восприятия. Отсюда – один шаг до истолкования среды распространения звука, т. е. акаши, как пространства психического опыта в целом, того пространства, где рождается сознание со всеми своими потенциальными содержаниями. В абхидхармистской философии акаша определяется

как пространство, в котором "отсутствует материальное препятствие"²⁰. Это определение, в конечном счете, призвано подчеркнуть тот важнейший для буддийской доктрины факт, что сознание имеет дело не с материальными объектами, но только с их образами.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.