

ФИЛОСОФИЯ И ПСИХОЛОГИЯ В АБХИДХАРМЕ

Герберт Фон Гюнтер

МЕДИТАЦИЯ (*dhyāna*)

Мирское и гештальтунг

Мир вещей и событий, который стимулирует нас на уровне чувств и ощущений, и на который мы реагируем своими импульсами, восприятием, и всем тем, чем отмечена жизнь существ, начинается и заканчивается нашим отношением – эмоциональным и интеллектуальным паттерном, управляющим всей индивидуальной жизнью. (См., например, знаменитые строки в Saṃyuttanikāya I 39; *cittena n'yaṭi loko cittena parikissati. cittassa ekadhammassa sabbe va vasam anvagē ti*. “Мир управляется нашим отношением, мир тревожится нашим отношением. Все оказывается под контролем только этой силы.” Далее ссылки р. 15. п. 2.) В соответствии с видом эмоциональной или интеллектуальной окрашенности, отношение может быть благим, или не-благим. Но, будучи благим, или не-благим, наше отношение в этом мире чувственных и ощущаемых связей является некоей данностью. Мы обнаруживаем себя в мире уже с определенной диспозицией по отношению к нему, и лишь незначительная часть очевидного проявления, можно сказать, навязывает свое присутствие в отношении индивида. Корни этого берут начало до возникновения индивидуума и теряются в дымке безначальных времен. (В окончательном анализе наше нынешнее отношение было вызвано действием (*karman*.) Другой характеристикой благих и не-благих отношений является тот факт, что они не дают нам истинной и четкой картины реальности, к которой, как утверждается, они относятся; хотя для благого отношения этот факт менее очевиден, чем для не-благого. Не отрицается и то, что в любом случае явное переживание, которое является сущностью общей человеческой реакции под названием жизнь, проецировалось и переносилось на систему объективно существующего и став “вещью” теряло свою символическую выразительность. В мирских отношениях мы заняты скорее ограничением символической активности ума, нежели чем самим символаобразующим процессом. В частности, там, где эти отношения считаются не-благими, особенно бросается в глаза потеря отчетливой оценки всего существующего, пренебрежение живым и благим смыслом, которое углубляется на каждом шагу. Утилитарные рассуждения становятся преобладающими характеристиками таких отношений. Приведу только несколько примеров, которые постоянно перед нашими глазами. Мы любим вещи и стремимся к ним, поскольку они являются источником нашего достатка, и относясь к ним таким образом, мы отправляем их на прилавок для того, чтобы понять и определить их рыночную цену. Или же мы пускаемся в гонку вооружения и в то же время лицемерно собираем конференцию по разоружению. Демонстрируя свою манию преследования, которая на языке политиков называется “мыслить категориями национальной безопасности”, по отношению к другим мы готовы первыми нанести смертельный удар и не стесняемся заниматься враждебной и подрывной деятельностью, которая совершенно очевидно базируется на ненависти. Благодаря силе заблуждения мы считаем такие поступки допустимыми и называем это долгом перед самим собой, или перед собственной страной. Хотя на самом деле, это ничто иное, как другой способ социализации заблуждения цветущей и распространяющейся болезни праведника. Таким образом, есть близкая связь между заблуждением и ненавистью, заблуждением и алчностью. Но есть и еще один вид не-благого отношения в котором только заблуждение (неведение) поддерживает свою нераздельную власть – это отношение активиста, который очень серьезно верит что любой лозунг – чем глупее, тем лучше – может быть средством от всех проблем мира. На фоне множества не-благих отношений, благие становятся весьма незначительными. Вероятно количественная разница между благими и не-благими отношениями, представленная в палийской

Абхидхарме, имеет более глубокое значение, чем просто классификация и перечисление восьми благих и двенадцати не-благих отношений.

Остается фактом, что не-благие отношения не могут никак развиваться. Они вращаются в порочном круге, поскольку алчность порождает алчность, ненависть вызывает и усиливает ненависть, а заблуждение спускает свору маний. И хотя не-благие отношения преобладают, а также формируют мирское в узком смысле этого слова, это не означает, что из этого бедствия нет выхода. Отношение – это не нечто застывшее и постоянное, в лучшем случае оно сохраняется некоторое время, и если в первый момент не-благое отношение может преобладать, в следующий момент уже может функционировать благое. Человек слишком сложен по своей природе, чтобы ограничиваться тем или другим. Все, что мы можем сказать, это то, что взаимодействие между благими и не-благими отношениями могут зависеть от распределением энергии внутри организованной системы, которая называется человеком, но определенно не от наличия некоторой сверхъестественной сущности: “души”, “разума” или “материального ума”.

Не смотря на то что алчность, антипатия и заблуждение никогда не были конструктивными культурными элементами, но служили только разрушению того, что они сами же возвели, в этом катаклизме они уничтожают все человеческие и культурные ценности, которые были произведены теми, у кого были благие намерения, в ком не было алчности, антипатии и заблуждения, кто понял что мир, в лучших его проявлениях, обладает тем, что продолжает жить и что не может быть выброшено на прилавок. Носителями культуры являются философы, художники и музыканты. Ошибочно было бы полагать, что искусство не интеллектуально, а философия не художественна, и, не понимая причин существования интеллекта и пр., отрицать ценность того, или иного. Главный момент заключается в том, присутствует ли проникновение и непосредственное знание (*āḷḷā*), или же просто мнение (*di hi*) и соответственно – значимая форма и выразительность, или преднамеренное выражение. (То, что интеллектуализм, или рационализм не умаляется оценочными суждениями искусства и наоборот, также утверждает Сюзан К. Лангер в своей “Философии в новом ключе”, р. 82.)

Чтобы обнаружить обратный путь от мира вещей к миру чистого Гештальта, обращаются к экспрессивным формам (*rēpa*) (В буддийских текстах есть три главные интерпретации рупы. Старейшая обнаруживается в Saṃyuttanikāya III 86: *rūpat’ ti kho bhikkhave tasme rēpam iti vuccati* это “разбивает, о бхикшу, и поэтому называется формой”. Такое определение подчеркивает хрупкость в смысле изменения и повреждения, как указывается в бхашье Abhidh.-koṣa I 13. Таким образом? можно сказать, что рупа – это термин для группирования событий, которые в обыденном смысле соотносятся с физическими миром. Второе объяснение извлекает *rēpa* из *rēpaḍa* в смысле сопротивления (*pratighāta*), “не позволять чему-либо занимать определенное место”. Это общий взгляд на материальный объект. Третье объяснение в Madhamaṅgaḷī, р. 45б, рассматривает *рупану* в индикативном смысле. Ни одно из этих определений, вероятно за исключением второго, не подтверждает перевода этого термина как “материя”. Наше простейшее чувственное переживание является процессом гештальтунга или формулирования. Переводить “рупу” как “гештальтунг”, как я здесь предлагаю, избавляет от двойственности ума и материи, которой не существуют в переживании. Переживание – это главная идея в буддизме.) из которых мы конструируем определенно и объективно организованный мир вещей и событий, но в котором мы также обнаруживаем освобождение от гнета внешних и внутренних зафиксированных отношений, и которые представляют особую, если не сказать центральную проблему буддийских учений. Решение этой проблемы основывается на определении некоторых фундаментальных человеческих нужд. В действительности, мир чистого гештальта – это стартовая площадка для всякой интеллектуальной активности и он более общий, чем установочное мышление или воображение, хотя данный факт охотно опускается в мире вещей, где вся жизнь выхолащивается до дискурсивности. Но поскольку жизнь не допускает какого-либо прерывания, гештальт имеет решающую важность в формулировании не-дискурсивного понимания чувственной жизни.

То, что приводит к миру гештальта, а также к переживанию гештальтунга называется четаной и всем, что связано с четаной. (A hasḥlin’ III 326.) Как мы уже видели (р. 43 sq. Здесь снова становится очевидной абсурдность переводить “четана” как “воление”. Невозможно “желать” медитации.

До тех пор пока личность чувствует необходимость в медитации, она не может ее начать.), четана – это в сущности стремление, импульсивно мотивируемое присущей необходимостью, а не надежда получить какой-то полезный инструмент для совершения необходимого плана. И в тоже время такая необходимость является также путем, или поиском ситуации, которая бы удовлетворяла данной потребности или же наоборот, стремилась бы избавиться от ситуации, которая блокирует эту удовлетворительность. (A hasflin' III 326: 'maggo ti upfl̥yo. vacanatto pan' ettha – tam upapattim maggati gavesati janeti nipphadet' ti maggo. “Путь” имеет значение “методов”. Дословный перевод таков: “он делает путь для этого происхождения, ищет этого, производит это, распространяет это”.) Однако есть качественная разница между четаной на уровне отношений чувственности и ощущений и четаной на уровне медитативных практик. Когда мы рождаемся в мире отношений чувственности и ощущений, к которому мы приспосабливаемся и примеряемся очень малой частью того, что в нас есть, посредством вещей, которые сообщают, обращают, или же в основном замещают непосредственное переживание, - наши нужды вегетативны, и, говоря напрямик, в нас очень мало “человеческого”. Но когда мы производим некоторое усилие обнаружить подход к миру гештальта, восстановить непосредственное переживание, тогда мы действуем так, как никто из животных действовать не может, поскольку символизирующая активность – это первостепенная потребность человека. Поэтому раздел о медитации не начинается с перечисления и классификаций умственных функций и процессов, но со слов, что “он, индивид, ищет путь к достижению гештальтунга”. (A hasflin' III 326. Dhammasa^ogani 160.)

Разница в темпераментах

Сущностно феноменологический подход к проблемам психологии и духовного становления, который характеризует весь буддизм на протяжении его исторического развития, снова очевиден и полезен для методической разработки и презентации всего, что необходимо, и что гарантирует достижение гештальтунга (*r̥ep̥patti*). Сам этот метод называется дхьяной (скт. *dhyaṇa*, пал. *jhāna*) и может рассматриваться как процесс сосредоточенной медитации и последующего погружения. (*dhyaṇa* – это производное от корня *upanidhyai* “знать непосредственно и верно” в Abhidharmakoṣa VIII 1. (Bhṛ̥ya), 141с доп. Vуfl̥knyṭ; A hasflin' III 337, где объект знания подразделяется на соответствующий объект (*lammaḍa*) и присущую характеристику (*lakkhaḍa*). Буддхагоса в своей Visuddhimagga IV 119, также рассматривает это как производное от *upanidhyai*, но добавляет общепринятую этимологию “сожжение препятствий” (*paccaṇ kajhṭṭana*). То же и в A hasflin' III 337.) Этот процесс начинается с различных предметов и тем, относящихся к родовому термину *kamma hṭṭana*, который может быть переложено как “стартовая позиция (исходная точка) для релевантных процессов”. (Visuddhimagga III 59. В III 60, 104-105 упоминаются 40 таких стартовых позиций, тогда как в A hasflin' III 339 говорится только о 30.) Однако отбор предметов или тем, с которых следует начинать, зависит от темперамента индивида. Это важно отметить, поскольку на этой основе буддийская медитация становится понятной и практичной. Более того, только после длительного обучения компетентным наставником, ученику дается предмет или тема, подходящая его темпераменту. Из этого вытекает и другой вывод: Медитация в буддийском смысле этого слова, это не какая-то панацея, которую любой может использовать без разбора и без вреда для себя.

Есть шесть базовых темпераментов: три делают упор на эмоциональном и три на интеллектуальном аспектах человеческой природы. Первые три находят свою характерную особенность в алчности (*r̥l̥gacarita*), антипатии (*dosacarita*) и заблуждении или общем состоянии замешательства (*mohacarita*). Вторые характеризуются доверием (*saddh̥l̥carita*), критической интеллектуальной пронизательностью (*bodhicarita*) и тенденцией уделять внимание всему и вся (*vitakkacarita*), то есть мечтательностью. (Visuddhimagga III 74.) Доверие, как мы уже видели, (pp. 61 sq.) это прозрачность ума, которая также имеет сильную религиозную коннотацию. Однако мы должны отойти от понимания буддийской религиозности как сектантской сентиментальности, которая в буддийской доктрине рассматриваются как неведение или самоуверенность, не имеющая ничего общего со

знанием и ясностью ума. Все эти базовые темпераменты могут создавать различные комбинации (Visuddhimagga III 74.), и существует также близкая связь между эмоциональными и интеллектуальными аспектами, которые Буддхагхоша описывает следующим образом (Visuddhimagga III 75-77.):

“Поскольку у личности, в коей преобладает чувство собственности, доверие сильно, когда она обращается к благу и добродетельному, личность, в коей преобладает доверие, похожа на личность в коей преобладает чувство собственности в силу сходства (родства), которое есть между чувством собственности и доверием. Тогда как чувство собственности является привязанностью и не-отвращением с позиции не-добродетели, доверие таково с позиции блага и добродетели. И если чувство собственности ищет объекты чувственного и осязаемого удовлетворения, доверие ищет добродетель в этическом и пр. И если чувство собственности не допускает негативное, доверие не отпускает благое.

Поскольку у личности, в коей преобладает антипатия, различие сильно, когда она обращается к благу и добродетельному, личность, в коей преобладает различающая интеллектуальная пронизательность, похожа на личность в которой доминирует антипатия в силу сходства, которое есть между антипатией и интеллектуальной пронизательностью. Тогда как антипатия не имеет пристрастия или желания по отношению к объекту с позиции не-добродетели, различие действует точно также с позиции добродетели. И если антипатия ищет несуществующие недостатки, различие раскрывает существующие недостатки. И если антипатия проявляется как мизантропия, различие – как устранение мотиваций.

Поскольку у личности, в коей преобладают замешательство и заблуждение, как правило, появляются деструктивные идеи, когда она пытается ввести еще не проявившееся благое и добродетельное, легкомысленная личность похожа на личность в коей функционирует замешательство и заблуждение в силу сходства, которое есть между замешательством и тенденцией уделять внимание всему и вся. Тогда как замешательство – это нечто нестойкое в силу его ошибочности, также и тенденция уделять внимание всему и вся является чем-то нестойким в силу ее блуждания там и сям. И если заблуждение является чем-то шатким в силу его неспособности проникнуть в реальное, также и тенденция уделять внимание всему и вся оказывается чем-то нестабильным в силу легкости с которой она производит идеи.” (В III 87-96 следует долгой дискуссии о том как выявить соответствующий темперамент.)

Хотя в этом описании различных темпераментов очевидна некоторая тенденция отрицать ценность эмоциональных аспектов в противовес интеллектуальным, есть близкая связь между религиозностью (*saddhā*) и чувством собственности (*riḷga*). На самом деле *raga* – термин, который качается между идеями, которые мы ассоциируем с любовью, страстью, желанием, алчностью, вожделением, чувством собственности и пр. – раскрывает одну очень важную черту. Религиозность абсолютно увязана с сознанием ценности, с ясным восприятием добродетелей (отсюда *śuddha* – это прозрачность ума); она открывает наши глаза на то, что “за пределами” и “сверх этого”, наполнено святостью, которую – и это решающий момент – способна понять только любовь и способность любить. Поскольку отсутствие любви – это норма алчности и чувства собственности, то по своей сути это исключает умственную прозрачность. (Как уже было указано в A *hasṭin* III 546, недобродетельные отношения не допускаются в *saddhā*, которое является чистой благой функцией.) Однако вполне допускается, что очень сложно решить, где заканчивается любовь и начинается алчность и эта трудность влечет за собой две ошибки, которые идут рука об руку: (1) принимать любовь за алчность и наоборот; (2) устранять все, что хотя бы отдаленно напоминает эмоцию любви, для того чтобы усвоить почти неизлечимо негативное отношение к жизни. Это не только происходило в прежние времена, это все еще продолжает случаться. Поэтому более чем вероятно, что тантрический элемент в буддизме, который относится к очень раннему периоду его развития и который был весьма чувствительной проблемой для ученых, оказался здоровой реакцией на негативное отношение боязни любви, поскольку такой страх в конечном счете стерилизует и блокирует духовное созревание и развитие человека. Наропа

вполне определенно утверждает, что “Порочная поросль утраты любви возникают из-за того, что всякая сострадательная доброта растворяется” (Sekoddeṣa kḷ, p. 66. Далее автор утверждает, что *karuḷḷ*, сострадание, любящая доброта, имеет в качестве своей характеристики увеличение любви. Позитивный аспект любви, как единственное средство освобождения существ от страдания, также было отмечено Анангаваджрой в его Prajāopḷyaviniṣcayasiddhi I 15: “Поскольку это позволяет существам пересечь океан всего страдания и всего, что проистекает из страдания. Сострадательная доброта называется Любовью.” Любовь (*rḷga*) – это единственное средство и единый момент, в котором направление мира определяется. Когда возникает момент любви ощущение эго может усиливаться и чувство собственности может заявить о себе, таким образом куются новые цепи. Но ощущение Я может также полностью раствориться, и в этом растворении эгоистичности и собственнических идей обретается свобода ото всего, что ограничивает и делает несчастным. Как утверждается в Cittaviṣuddhiprakaraḃa 35. “От мыслей о любви загнивают и любовью же освобождаются.”), и Сараха советует нам:

“Разукрась все три уровня мира
Только цветом Великой любви.” (Dohḷko- a 28. В 29 строфе автор ссылается на тот факт, что в истинной любви мы вырываемся из дуализма, который мы видим абсолютно во всем. Он говорит:
“Нет ни начала, ни середины, ни конца,
Нет ни самсары, ни нирваны;
В этом высшем великом блаженстве
Нет ни Я, ни Ты.”)

Концепция Вайбхашики относительно Пути

Вайбхашики рассматривают различные аспекты Пути, будь то мирской или запредельный (*laukikamḷrga*, *lokottaramḷrga*), видение истин (*darṣanamḷrga*), осваивание в на собственном жизненном опыте того, что было воспринято (*bhḷvanḷmḷrga*), что является также путем устранения помех для достижение Нирваны (*prahḷḷāamḷrga*), или же это путь на котором уже ничему не учатся, все уже было осуществлено прежде (*aṣaik-amḷrga*). Все эти аспекты, которые могут рассматриваться как отдельные пути, делятся на четыре раздела, в которых затрагиваются наиболее существенные особенности: путь подготовки (*prayogamḷrga*), успешное преодоление которого ставит на путь отсутствия препятствий (*ḷnantaryamḷrga*) после которого следует путь освобождения (*vimuktimḷrga*), отличающийся ото всех предшествующих путей. (Abhidharmakoṣa VI 65 и Bhḷ-ya.)

Чтобы встать на путь достижения цели необходимо подготовить себя для такого серьезного предприятия. Подготовка может быть двух типов, отдаленная и непосредственная. Непосредственная подготовка образует часть самого пути подготовки. Отдаленная подготовка, которой нельзя пренебрегать, предполагает, что кроме всего прочего, для достижения предстоящей цели необходимо более чем одно существование. Определенно, что кратчайший период за который можно надеяться достигнуть цели исчисляется тремя человеческими жизнями. (Это не означает, что есть трансмиграция постоянной души. В действительности буддизм не признает переселение душ, но только инкарнацию. Поток существования течет подобно реке, которая казалось бы сохраняет свое течение, но на самом деле постоянно изменяется. Иными словами элементы и события в структуре непрерывно изменяются, и хотя эта структура выглядит постоянной, она постоянно изменяется вместе с изменениями структурируемых событий.) Первое существование необходимо для того чтобы заложить основу благого и добродетельного (*kēṣalamēla*) из которой в последующих существованиях может возникнуть спелый плод, то есть духовная зрелость. Основание благого и добродетельного квалифицируется как “способствующая и формирующая часть процесса освобождения” (*mok-abhḷḷg-ya*), и состоит из слушания (*ṣruta*) и обдумывания (*cintḷ*) сказанного Буддой, а также решения (*praḃidhi*) следовать буддийской доктрине и дисциплине, решение контролировать свое поведение, выраженное в словах и действиях (Abhidharmakoṣa VI 24-25. Этот шаг формирует часть *bodhicittotpḷda* в работах Махаяны. См., например, Bodhicaryavātḷra I 15. Это отношение, направленное к просветлению, вкратце, имеет два вида: “Отношение решения достичь просветления и отношение приняться за достижение просветления.”).

После того как основание было заложено, что является непростой задачей, поскольку это требует от нас некоторого напряжения, то есть осознания своей деятельности и ее воздействия на то, что нас окружает, одушевленное и неодушевленное, то есть, это можно назвать контролем над своей жизнью, мы получаем гарантию того, что не только поток нашего существования будет продолжен в человеческой форме, поскольку для нас, как человеческих существ, это наилучшее из возможных состояний и способов саморазвития, но мы также получим силу произвести те качества, которые формируют и приводят к такому пониманию реальности, которого не было прежде (*nirvedhabhṅg'ya*). (Abhidharmakoṣa VI 20. *nirvedha* интерпретируется как *niścita vedha* “несомненно истинное постижение цели”. Это Путь, который пронзает и разрушает сомнение. См. Bhṅg'ya VI 20.)

Вместе с созданием качеств, способствующих пониманию реальности, растет желание увидеть Истины своими собственными глазами и пережить их в собственной жизни. Тогда мы начинаем в течение долгого времени изучать, размышлять над изученным, и медитировать на том, что было осмыслено (Abhidharmakoṣa VI 5. Вайбхашики утверждают, что различие, возникающее из слушания (*śrutamay' prajāḥ*), имеет дело с именем; различие, возникающее из размышления (*cintṅmay' prajāḥ*), имеет дело с именем и с содержанием, иногда отмечая имя, а иногда содержание; и различие, возникающее из медитации (*bhṅvanṅmay' prajāḥ*) имеет дело с содержанием. Такой взгляд критикуется Васубандху, поскольку в нем различие, возникающее из размышления становится лишним. Он объясняет, что различие, возникающее из слушания является уверенностью, производной от того, что именуется как инструмент достоверного знания (*pramāḍa*), применяемый надежной и квалифицированной личностью (*ḥptavacana*). *Prajāḥ cintṅmay'* - это уверенность, возникающая из рационального исследования. *Prajāḥ bhṅvanṅmay'* - это уверенность, возникающая из медитативного погружения.

Есть три вида различения, которые также упоминаются Буддхагхошей в Вишуддхаматге XIV 8 как *cintṅ-suta-bhṅvanṅmayḥ* и объясняются в XIV 14, что, за исключением последовательности, согласуется с интерпретацией Васубандху: “Различие, которое не происходит из услышанного от других, но развитое благодаря собственному размышлению над материалом, называется *cintṅmayḥ*; различие, которое происходит из услышанного от других и развитое благодаря тому, что было услышано, называется *śrutamayḥ*; и различие, развитое благодаря медитативному погружению в определенного вида содержательный материал, называется *bhṅvanṅmayḥ*.”). В действительности, качества, которые приводят к пониманию реальности, происходят из медитации, а не из простого слушания определенных тем и размышления над ними; и, в частности, они связаны с медитативными стадиями, обсуждающимися (*dhyāna*) в другом месте. (См. выше, pp. 119 sq. В соответствии с Abhidharmakoṣa VI 20 эти качества обретаются на стадиях дхьяны гештальт-мира, на первой подготовительной стадии дхьяны (*anḥgṅmya*) где нет *vitarka* (*dhyānāntara*). См. также Abhidharmakoṣa VIII 22.)

Концепция Виджнянавады относительно Пути

Виджнянавадины продолжают направление мысли, развернутое сарвастивадинами-вайбхашиками в работах по Абхидхарме, но с очевидными отличиями в интерпретации, возникшими в силу изменения взгляда, что было не просто традиционным антитезисом “плюрализму” и “монизму”. Как было показано выше сарвастивадины верили во множество видов субстанции (Они принимали *rēpa*, которая в общем сопоставима с нашей “материальной субстанцией”, *citta-caitta* - “умственную субстанцию”, *rēpa-citta-viprayukta* - “субстанцию, которая не является ни материальной, ни ментальной” и *asa×sk'ita* - “субстанцию, которая отличается ото всех других субстанций”.) и, следовательно, принимали еще большую множественность субстанций, чем их виды. (Всего было 11 *rēpa*, 1 *citta*, 46 *caitta*, 14 *rēpa-citta-viprayukta* и 3 *asa×sk'ita*; всего 75 субстанций.) Виджнянавадины, с другой стороны, считали, что есть только одна субстанция – ум. По выражению Брода (C. D. Broad, *The Mind and its Place in Nature*, pp. 26 sq.) они были “различающими атрибуты монистами” и “субстантивными монистами”; однако некоторые из них принимали “плюрализм особого свойства” (дуализм), тогда как другие передерживались “монизма особого свойства”. Первые известны в тибетских работах как *gzhan stong pa*. Они утверждали, что наш эмпирический мир, как мир чисто обусловленного существования не имеет собственной реальности (*rang stong*) и только находящееся в основе Абсолютное,

Tathāgatagarbha, сама по себе является реальной и свободной, или лишенной предыдущего (*gzhan stong*). (См., например, *phyad rgya chen po'i man ngag gi bshad sbyar rgyal ba'i gang mdzod*, fol. 60a sq.) Те, кто придерживались “монизма особого свойства” были более тесно связаны с мадхьямиками, которые не обременяли себя собственными утверждениями.

Обычно в работах, посвященных индийской и буддийской философии виджнянавадины считаются “идеалистами” среди остальных буддийских школ, но таковы же и все буддисты махаяны, поскольку, снова следуя разделению, осуществленному Бродом (С. D. Broad, *The Mind and its Place in Nature*, pp. 654.), они понимают природу универсума как интенсивное и обширное проявление чего-то высочайшего и наиболее ценного, то есть Буддовости. Но то, что отличает виджнянаваду от всех остальных школ буддизма, это ее ментализм, не лейбнического или берклианского типа, но скорее следующего в русле взглядов Брэдли, который считал, что Абсолют – это полностью умственная материя или “переживание”, как он это называл.

Монистическая концепция (Монизм не противостоит множественности разновидностей ума, поскольку явные различия могут находиться только в компоновке и терминологии. Таким образом, в виджнянаваде имеются 8 *citta*, 51 *caitta*, 11 *rēpa*, 24 *viprayukta* и 6 *asa×sk`ta*; всего 100 элементов. Все они являются “трансформациями” (*pariṇāma*) единой субстанции ума.) имеет очень важные последствия. Поскольку нет ничего кроме ума (*cittamātra*) как абсолютной реальности (*dharmatācitta*) (Mahāyānasāstra, comm. ad XIII 19.), вопрос об отвержении и устранении чего бы то ни было больше не имеет никакого смысла. Путь – это не процесс отбрасывания и сваливания чего-то в каком-то месте, и тем самым все большего облегчения (часто неправильно понимаемого как большего чем прежде опустошения), но это способ понимания и постижения того, каким образом происходит все то, что в старой терминологии называлось необходимым отбрасыванием. Так Асанга, который был монистом особого свойства (а также различающим атрибуты монистом и субстантивным монистом) утверждает:

“Поскольку не существует вещи вне абсолютной реальности, страсти, о которых говорил Будда, являются выходом из (страстей).” (Mahāyānasāstra, comm. ad XIII 11.)

В его комментариях к этому афоризму он говорит, что поскольку нет никакой вещи, отдельной от абсолютной реальности, в силу того, что вещь не может существовать вне и за пределами абсолютной реальности, абсолютная природа страстей, которая проявляется как отдельная страсть, также является и выходом из нее.

То же самое относится к неведению (*avidyā*) и просветлению (*bodhi*), – это одно и то же хотя и не математическое равенство. (Mahāyānasāstra, comm. ad XIII 12; *avidyā ca bodhiḥ caikam iti*.)

Только правильный подход (*yonīśāu pratipad*) к нашей эмоциональной, а также интеллектуальной природе может обеспечить освобождение от несбалансированных действий (ibid. comm. ad XIII 13; *tñ eva rāgād n yonīśāu pratipadyamānas tebhyo vimucyate*.), при том что оттенок подавления и устранения не может быть правильным подходом. Бодхисаттвы, благодаря своим непрерывным усилиям, обретают способность осуществить правильный подход и поэтому они не лишены позитивных эмоциональных ценностей. Вместо эмоционального и интеллектуального голода и сухости, бодхисаттва обладает бесконечной любовью ко всем чувствующим существам. Как утверждает Асанга:

“Великая любовь бодхисаттвы к чувствующим существам глубоко пронизывает все его существо, поэтому он непрерывно обращен к благу существ как если бы они были его собственными детьми.” (ibid. XIII 20.)

Здесь не только присутствует верный подход к нашей эмоциональной природе, который, фигурально выражаясь, разрывает покров эгоцентрированной пристрастности, но также и правильный подход к нашей интеллектуальной стороне, который, выражаясь также образно, снимает завесу неведения относительно всего познаваемого, когда для познания больше не остается ограничения. Абсолютное в буддизме – это нечто познаваемое, хотя и не познаваемое посредством теории или дискурсивного метода, но благодаря непосредственному переживанию.

Для того чтобы достичь освобождения от эмоциональной нестабильности, а также от неведения, или, иными словами, обрести эмоциональную поддержку и знание, необходимо пройти через некоторые стадии и уровни. Существует пять главных путей:

Sambhramārga

Prayogamārga

Darśanamārga

Bhāvanāmārga

Niḥśrāmārga (Abhidharmasamuccaya, pp 65 sqq.)

Обсуждая эти пять путей и их различные аспекты я следую экспозиции Гампопы (*dvags po lha rje*), который хотя и был мадхьямиком, принимал последовательность стадий Пути в соответствии с изложением виджнянавадинов, а также приводил ясное описание взаимодействия событий, которое могло быть осуществлено только тем, кто следовал этим Путем до самого конца. А также я руководствуюсь Абхидхармасамучаей Асанги, в которой представлены только четкие определения терминов. (Исследование Гампопы представлено в его *dam chos yid bzhin gyi nor bu thar pa rin po che'i rgyan shes bya ba theg pa chen po'i lam rim gyi bshad pa*, foll. 105b sqq.)

Первый путь или *самбхарамарга* – это этап, на котором мы экипируемся всем тем, что необходимо для использования на трудном пути к достижению просветления, для того чтобы быть способным самоотверженно работать на благо всех чувствующих существ. Только лишь совершенство (*punya*) и знание, которые никогда не отделены от опыта (*jāñna*), могут осуществить это. Асанга утверждает:

Снаряжением бодхисаттвы является непревзойденное совершенство и знание. Первое служит возвышению над самсарой, а второе прохождению ее без эмоциональной и интеллектуальной несбалансированности. (Mahāyānasātrāṅgikā XVIII 38.)

Сарвастивадины уже говорили, что достижение просветления обретается не за одну жизнь; одна жизнь необходима только для закладки основания этого результата. Для виджнянавадинов время как таковое растворяется, как это можно увидеть из определения Асангой “пути накопления (снаряжения)”:

Постоянно (*saḥajātā*) направляя пристальное внимание (*bhāvana*) на позитивные ценности в прогрессирующей последовательности, опора (*dhīra*), которая из этого обретается, это всеисполняющее снаряжение для того, кто обладает устойчивым умом. (ibid. XVIII 4.)

Для обычного человека, который только начинает свое человеческое становление и ведет себя соответствующим образом, такое снаряжение означает соблюдать морально-этические нормы поведения на каждом шагу своей жизни, проявлять сдержанность так, чтобы не возрастала чувственная привязанность, быть умеренным в употреблении еды и питья, бодрствовать в первые и последние часы ночи, которые должны быть посвящены размышлению и медитации на позитивных качествах. Будда развивался на Пути, прилагая энергичные усилия и проделывая всю необходимую работу, развивая умиротворение и прозрение, а также полностью осознавая все действия и их влияние на окружающее. В частности, это означает развитие различения (*prajñā*) либо через слушание позитивных буддийских доктрин, либо через размышление над ними, либо через нашу способность делать это своим жизненным опытом. (Abhidharmasamuccaya, p. 65.) К тому же бодхисаттва должен доводить все до высшего совершенства. По этому поводу Асанга заявляет, что великодушие (*dāna*) и этика (*śīla*), два качества бодхисаттвы, которые должны быть обретены и практиковаться, составляют то, что известно как совершенство (*puṇya*), тогда как различение (*prajñā*) – это другое качество бодхисаттвы, которое приводит к высшей форме знания, или знанию через непосредственное переживание (*jāñna*). Великодушие и этика вместе с различением нераздельно связаны с тремя другими совершенствами, а именно терпением (*kṣānti*, часто этот термин означает принятие, и поскольку никакое качество не отдельно от знания, понимание человеческой природы также является терпеливым приятием, терпимым отношением к чужим недостаткам), усердием (*vīrya*) и сосредоточением (*dhyāna*).

Все это необходимо чтобы восходить ко все более высоким уровням духовности (*bhèmi*). (Mahāyānasūtra XVIII 41 и комментарии.) На этой стадии простой начинающий, или продвинутый бодхисаттва, - это личность, практикующая наблюдение (*sm'iyupasthāna*) для того чтобы узнать больше о природе, которая имеет непосредственно к нам отношение: о нашем теле, наших ощущениях, наших отношениях и содержании этой нашей непосредственной реальности. Далее он стремится к тому чтобы (1) уже существующее в его жизни неблагое и недобродетельное – растворилось, (2) чтобы еще не возникшее недобродетельное в человеческой природе - не возникало, (3) чтобы благое и добродетельное, являющееся противодействующей силой неблагому и недобродетельному, если еще не возникло в нашей жизни, - возникло и (4) чтобы все это, если оно уже есть в нашей жизни, - расширилось. (Технический термин для этого *samyakprohāṅga*, тиб. *yang dag par spong ba* - “верное устранение”, но по смыслу это похоже на палийский термин *sammappadhāna*.) И, наконец, он практикует определенные формы однонаправленного погружения (*ddhipada*) в которых основным лейтмотивом являются полное сосредоточение (*chanda*), энергичное усилие (*v'rya*), естественная расположенность (*citta*) и тщательное исследование (*m'ma'sa*). Эти три практики распределяются таким образом, что каждая формирует нижний, средний и высший пути снаряжения. (*sgam po pa*, loc. cit. fo. 106a. См. также *Abhidharmasamuccaya*, pp. 71-73. Ср. *Abhidharmakośa* VI 68d-69bl.)

Путь снаряжения, это также Путь подготовки, хотя это не просто Путь снаряжения (*Abhidharmasamuccaya*, p. 65: *yaú sambhāramārgaú sa prayogamārgaú yas tu prayogamārgaú sa na sambhāramārgaú*), поскольку кроме снаряжения к дальнейшему продвижению, мы готовимся к видению реальности. На этом этапе развиваются четыре качества, приводящие к более глубокому пониманию реальности (*nirvedhabhāṅga*). Первое качество (“жар” - *magata*) – это понимание того, что объективные составляющие наших перцептивных ситуаций не буквально внешние физические объекты, но “ментальные адресаты” (*manojalpa*) в смысле того, что называлось присущим характером или природой вещей (*svalakāṣa*) и их общей характеристикой (*sāmānyalakāṣa*), “дискурсов” внутри чисто перцептуального мира. Эта стадия также называется ясностью (*lōka*) и это синоним принятия (признания) того, что было обнаружено благодаря тщательному исследованию природы вещей (*dharmanidhūnakānti*). (Комментарий к Mahāyānasūtra XIV 23-24. См. также *sgam po pa*, loc. cit. fol. 80a.) Каждое усилие необходимо для интенсификации этой ясности пока она не достигает своего максимума (*mērdhan*). Благодаря увеличению ясности понимание того, что есть только ум (*cittamātra*) становится устойчивым и начинают видеть, что восприятие всех вещей находится внутри ума и, что нет ничего кроме ума. Иными словами, то, что мы привыкли называть внешними физическими объектами и то, что мы называем известным благодаря органам чувств, это ничто иное как умственное восприятие. Что бы мы ни воспринимали, воспринимается в связи с нашим телом, которое, в свою очередь, находится в отношении с другими вещами в пространстве; но восприятие – это активность нашего воспринимающего ума. Таким образом, внешний физический объект, можно сказать, есть внутренний по отношению к уму, но внешний по отношению телу, тогда как тело (как воспринимаемое) - внутреннее по отношению к уму, но внешнее по отношению к другим объектам в пространстве. Поскольку невозможно определить никакого особого места для ума, абсолютно невозможно воспринимать объекты вне ума, или даже внутри ума. Вне и внутри предполагает их существование для символической активности ума, который не только различает объекты по их качествам цвета, очертания и пространственных отношений между ними, но также и передает нам символическую информацию о собственном теле и его отношении к физическому миру. Такая символическая активность ума абсолютно индивидуальна по отношению к наблюдателю. Запутанность возникает, когда мы проводим различие между нашим индивидуально воспринимаемым и общим физическим “миром”, которое в обычной жизни мы не принимаем за правило. Однако воспринимаемое не существует нигде кроме как в месте восприятия; внешнее также относится к воспринимаемому миру, как и другие связи между перцептуальными символами. Но то, что

мы называем нашим физическим “миром”, в сущности, является комплексом концептуальных символов (обозначений), то, что мы называем нашим перцептуальным “миром” – это также комплекс символов, и оба этих комплекса есть формы, в которых ум себя выражает. Следовательно, есть только один мир и никакого таинственного перемещения, или проецирования из перцептуального мира в физический (*gr̥ṭhāvuk·epaú prah̥no bhavati*) (Комментарий к *Mahāyānasūtra* XIV 25.). Есть только один индивидуальный мир символизирующей активности ума (*gr̥ṭhakavik·epaú kevalo ‘vaṣi·yate*) (ibid. XIV. 26.). Когда это обнаруживается и признается, достигается стадия принятия (терпения) (*k·ṭnti*), и на основе этого несложно прийти к тому, что называется высшим мирским переживанием (*laukikṭgradharma*).

Конечно, чтобы признать взгляд, что есть только ум (*cittamṭtra*), проводят более глубокий анализ и проникновение в природу реальности, чем наивная реалистическая концепция сарвастивадинов, граничащая с метафизическим материализмом, который не отличает различные уровни от их обозначаемых комплексов. Иными словами, принятие было в значительной мере отложено виджнянавадинами. Но для того чтобы отложить принятие, необходим постоянный труд, и наша диспозиция должна быть подчинена некоторым силам, которые позволяют нами откладывать принятие на максимально длительный срок, поскольку это, хотя и дает нам точку зрения на реальность, но в то же время имеет эффект затвердевания. Как указывает Гампопа, во время первых двух стадий, ведущих к принятию, доминирующими функциями (*dbang po, indriya*) в нашей умственной конструкции, или диспозициями, являются доверие (*dad pa, ṣraddhṭ*), усердие (*br̥tson ‘grus, v̥rya*), контроль (*dran pa, sm̥ti*), погружение через сосредоточение (*ting nge ‘dzin, samṭdhi*) и различение (*shes rab, prajāṭṭ*). Как только наступает стадия принятия и соответствующее высшее мирское переживание, те же самые функции продолжают действовать не как содействующие доминанты, но как неколебимые силы и убеждения (*stobs, bala*). (sgam po pa, loc., cit. 106b. Что касается *indriya* и *bala*, см. *Abhidharmasamuccaya*, p. 74.)

Однако возникает вопрос, был ли момент, когда наступает принятие, на долго отложен и сообщает ли нам что-то о природе реальности понимание того, что наше непосредственное восприятие - умственное. Боюсь что ответом будет – нет. Ментальность не сообщает нам о том, что реальность, которую мы осознаем, является ментальной, хотя такая возможность и не исключается; и что касается ума, то просто говорится, что его активность связана с обозначением. Следовательно, как указывали мадхьямики, принятие ментализма преждевременно. Дальнейший анализ, осуществляемый тантриками, которые были мадхьямиками, приводит к определенной форме ментального нейтралитета. (Я приписываю этот термин Броду. было бы полезно осуществить методологическое исследование буддийской философии вместо того чтобы гоняться за случайными аналогиями в западной философии. Буддийской философии еще предстоит быть написанной.)

С достижением высшего мирского переживания (*laukikṭgradharma*) Путь подготовки подходит к концу и Путь видения (*darṣanamṭrga*) начинается сразу после того как начинается ослабление имеющей индивидуалистический характер символической активности ума (*gr̥ṭhakavik·epa*), когда “индивидуальный мир” и “общественный мир” больше не являются закрепощающими конструкциями ума и достигается чистое переживание. (*Mahāyānasūtra* XIV 28-41 и комментарий.) Кроме того, что шестнадцать познавательных событий обнаруживаются уже на Пути видения сарвастивадинов, на этой стадии присутствуют семь элементов просветления и к тому же в высшей степени эффективно. Это контроль (*dran pa, sm̥riti*), оценочно-аналитическое понимание составляющих реальность (*chos nam par byed pa, dharmapra vicaya*), усердие (*br̥tson ‘grus, v̥rya*), энтузиазм (*dga ba, pr̥ti*), напряженное расслабление (*shin tu sbyangs pa, praṣrabdhi*), однонаправленное погружение (*ting nge ‘dzin, samṭdhi*) и равенность (*btan snyoms, upek·ṭ*). В силу более глубокого погружения в реальность содержание этих функций естественно отличается от предыдущих уровней, где они существовали, но не так эффективно. (sgam po pa, loc. cit, fol. 106b. Здесь, к примеру, контроль означает не просто видеть, что характеристики вещей зависят от

ума, но и что эти характеристики сами по себе не являются характеристиками. См. *phyag rgya chen po'i man ngag gi bshad rgyal bai gang mdzod.*)

На Пути видения небольшая эгоистичность, со всеми нравится и не нравится, дает дорогу новым идеям эго, соответствующим реальности. Только благодаря пониманию существования отношения между постулируемой интроспекцией эго, познающей обычным сознанием, философской теорией, постулируемым внешним объектом, познающимся точно таким же образом (- этот объект может быть другой личностью, а не мною самим -), существует отношение различия между воспринимающим субъектом и воспринимаемым объектом. Но прежде чем реальность, которая является единым переживанием, разделяется на субъект и объект, существует единство с реальностью и тождественность (*samatṭā*) себя и объекта. Именно такое единство реальности в буддизме является корнем бесконечного сострадания к страданию человечества. Как утверждает Асанга:

“Снова и снова проникая в тождественность абсолютной реальности (всего существующего), он всегда имеет особое отношение к чувствующим существам, которое заключается в их тождественности с ним самим.” (*Mahāyānaśāstra* XIV 30.)

Такая реализация формирует человеческую жизнь следующим образом:

Приблизившись к пониманию того, что мир – это нечто иное, как креативные силы, которые сами по себе не имеют никакой индивидуальности, но лишь увеличение неудовлетворенности, он отвергает бесполезную эго-концепцию и опирается на возвышенную эго-концепцию великой пользы. Без эго-концепции и все же имея ее, свободный от страдания и все же чувствующий неудовлетворенность, он работает на благо всех не ожидая платы, как это делает тот, кто озабочен лишь своим собственным благополучием. Его ум освобожден высшей свободой, и все же ограничен крепкими оковами. Не видя конца страданию, он прилагает усилия и вовлечен в работу. Мир не может перенести свои собственные страдания, так где же люди, способные вынести собственные страдания в этом мире. Необдуманно мир занят поисками существующего, тогда как бодхисаттва поступает иначе. Благожелательность и доброта, старание и неутомимость сыновей будды ради чувствующих существ – таковы величайшие в мире чудеса, и все же это не чудо, поскольку все существа тождественны им.

Путь видения это, с одной стороны, приготовление к наиболее важной стадии в духовном развитии, но, с другой стороны, Путь практики, который был увиден, уже наличествует и сосуществует вместе с Путем видения, поскольку мы не можем действовать в соответствии с увиденным до тех пор, пока мы являемся двигающимися труппами. Путь, на котором мы обращаем самое пристальное внимание тому что было воспринято, имеет два вида: мирской путь практики и путь за пределами мирского. Первый состоит из восьми стадий медитации (четыре *rèpṭvacara* и четыре *ṭrèpyṭvacara*). Как утверждает Гампопа, медитация необходима по трем причинам. Медитация – это однонаправленное усилие, в котором обычно рассеянный ум собирается в одной точке, благодаря чему отбрасывается вся нестабильность, в частности эмоциональная нестабильность, которая следует рука об руку с беспорядочным умом, и которая может быть устранена только посредством сосредоточения внимания на работе ума. Отсутствие эмоциональной нестабильности имеет в качестве своего позитивного выражения четыре беспредельных качества благожелательности, сочувствия, сорадования и беспристрастности. Позитивные ценности, которые развиваются посредством медитации, затем формируют твердую основу для запредельной практики постоянного осознания того, что Четыре истины применимы в нашей повседневной жизни. (*sgam po pa*, loc. cit., fol. 107a.)

Сверхмирской путь проходится для обретения двух видов знания. Одно, без затвердевших умственных конструкций ума (*nirvikalpa*), служит полному очищению наших качеств будды, (Существует 18 качеств будды (*buddhadharma*): десять сил (*bala*), четыре бесстрашия (*vaiṣṭṛadya*), три наблюдения (памятования) (*sm'ityupasthāna*) и одно великое сочувствие (*mahākaruṅṅā*). Силы это те же виды знания. Большинство школ признают эти 18 сил будды, но их интерпретация отличается. Полное описание качеств будды дается в *Abhidharmakośa* VII 28-33. *Abhidharmasamuccaya*, p. 98-99.) тогда как

другое знание в котором открытия предыдущего вида знания имеет определенную позицию (*yathavyavasthina*) и которое служит приведению чувствующих существ к духовной зрелости. Поскольку они принадлежат чувствующим существам, которые еще не достигли состояния будды, - это разновидность мирского знания, которое, можно сказать, инспирируется абсолютной реальностью, поскольку затем достигается знание за пределами мирского (*lokottara-pāḥalabdhaḥlaukikam*). (Mahāyānasūtra XIV 43 и комментарии.)

На этом Пути непосредственного приближения к тому, что было воспринято, (т. е. восемь видов признания воспринятого как составляющие Пути видения и восемь видов знания, происходящие из вышеизложенных принятий, которые там были, или же Путь видения, который полностью формирует Путь практики) (*sgam po pa*, loc. cit., fol. 107a.) так что хорошо известный восьмеричный путь имеет свой абсолютный *raison d'être*. (ibid., fol. 107b.) Конечно, движение по этим ступеням, а именно: верный взгляд на реальность (*samyagd'i*), верная концепция относительно реальности (*samyaksaḥkalpa*), верное усилие, поддерживаемое реальностью (*samyagvyūḥma*), верное рассмотрение реальности (*samyaksmṛti*), верная речь (*samyagvāc*), верное действие (*samyak-karmṇa*), верный образ жизни (*samyagjīva*) и верное сосредоточение (*samyaksamādhi*) - отнимает много времени и еще больше усилий.

На этой стезе различные аспекты, рассматривающиеся сарвастивадинами-вайбхашиками как отдельные пути, вступают в действие. Таким образом, данный путь состоит из девяти уровней интенсивности, которые мы обнаруживаем вместе с эмоциональной нестабильностью и из связи между путем и соответствующей эмоцией, которая устраняется им, так что наиболее тонкий остаток эмоциональной нестабильности может быть преодолен только благодаря пути, когда он набирает максимальную силу и наоборот. Здесь мы осуществляем приготовление для преодоления своей нестабильности (*prayogamḥrga*), и здесь мы достигаем успеха в преодолении этой нестабильности (*vimuktimḥrga*), а также, благодаря особым усилиям мы поднимаемся все к более высоким уровням духовности (*viśeḥamḥrga*). (Abhidharmasamuccaya, p. 70.)

Путь видения реальности (*darśanamḥrga*) и Путь осуществления реальности (*bhāvanamḥrga*), благодаря которому осуществляется духовное развитие, состоит из десяти уровней (*bhēmi*). Первый уровень называется “радостный” (*pramuditḥ*), поскольку, соответствуя Пути видения, этот уровень позволяет нами видеть, что просветление не так далеко и при этом видении мы понимаем, что реальность обнаруживается повсюду (*sarvatragatathatḥ*), а не в какой-то мистической и недостижимой реальности. (Mahāyānasūtra XX-XXI 32. В рассмотрении различных уровней и более глубоких пониманий реальности я следую *sgam po pa*, loc. cit., fol. 108. sq.) Оставшиеся девять уровней формируют Путь осуществления реальности. На каждом уровне достигается все более обширное и исчерпывающее понимание реальности.

Второй уровень называется “безупречный” (*vimalḥ*), поскольку мораль и нормы поведения, которые необходимы для духовного развития, больше не могут быть нарушены и в результате личность на этом уровне не унижится до действий, которые не имеют человеческих качеств. Реальность воспринимается как обладающая наиболее совершенными качествами и демонстрирующая бесконечное богатство (*paramatathatḥ*).

“Освещающий” (*prabhakar*) – таково название третьего уровня. Он называется так, потому что благодаря однонаправленному погружению возникает ясный свет и реальность обнаруживается наполняющей все своими высшими ценностями (*paramani-yandatathatḥ*).

Четвертый уровень называется “пылающий” (*arci-mat*), поскольку духовное достижение этого уровня подобно пламени, сжигающему завесы эмоциональной и интеллектуальной нестабильности. И поскольку нет никакого реального эго, видно, что оно не является чьей-либо индивидуальной собственностью (*aparigrahatathatḥ*).

На пятом уровне, который называется “трудное для покорения” (*sudurjaya*), поскольку трудно достичь и еще труднее преуспеть в приведении существ к духовной зрелости и не

дать им упасть, реальность понимается как не отличная от того, чего личность может достичь (*abhinna-jñāyatathatā*).

“То, что в наличии” (*abhimukh*) – таково название шестого уровня. Здесь самсара и нирвана предостоят перед нашим взглядом как имеющие одинаковую ценность, ни тому, ни другому не отдается предпочтение. Реальность воспринимается ни как чистая, ни как нечистая (*asaṅkliṣṭavyavadvatathatā*).

Седьмой уровень называется “далеко идущий” (*dēraṅgamā*), поскольку на нем мы обнаруживаем единственный путь, который можно пройти до самого конца. Здесь приходит понимание того, что реальность – это нечто единое и нераздельное, независимо от способа каковым она может представляться для других существ, имеющих разные интеллектуальные способности (*abhinnatathatā*).

Восьмой уровень называется “неколебимый” (*acalā*), поскольку он не может быть сокрушен такими рассуждениями как, есть образы или их нет. Реальность остается как есть, она не улучшается от того, что мы называем благом и не ухудшается от того, что мы называем злом (*anirasaṅprasavyatathatā*).

Девятый уровень, или “имеющий благое различение” (*sādhumat*), характеризуется четырьмя видами понимания, (*pratisaṅvid*. См *Abhidharmakośa* VII 37-40.) то есть понимание имени, вещи, звука и наличия переживания.

Десятый уровень “облако дхармы” (*dharmamegha*) состоит из бесчисленных *dharmāṣṭāṣṭā* и *samādhimukha*, а также из знания, охватывающего все познаваемое, которые подобны облакам в небе. И также как дождь орошает сухую землю, облака изливают дождь Дхармы и тушит бушующий огонь всех видов нестабильности.

Когда через бесчисленные эпохи Путь осуществления реальности достигает своего высшего совершенства, он переходит в Путь завершения (*niḥśāntā*), благодаря которому достигается уровень Будды (*budhabhēmi*). (*sgam* по *pa. loc. cit.*, 117a.) Этот путь начинается с “ваджрного самадхи” (*vajropamasamādhi*), однонаправленного погружения, которое неразруσιμο, подобно алмазу, оно не может быть сокрушено мирскими обстоятельствами, не может быть омрачено какими-либо затемняющими силами, не может быть поколеблено закрепощающими конструкциями мирского ума, имеет тот же запах что и реальность и видит общую реальность во всем познаваемом. Ваджрное самадхи достигается, когда в конце Пути осуществления (практики) все пути стяхиваются. Он состоит из Пути подготовки (*prayogamā*) и Пути беспрепятственности (*ānantaryamā*). Результатом такого однонаправленного погружения является глубокое знание того, что вся эмоциональная или интеллектуальная нестабильность истощает свои силы (*kāyājāṭṭā*), и что никакая нестабильность больше не может появиться снова (*anutplāḍajāṭṭā*). В этот момент восемь оперативных сил Восьмеричного пути вместе с полным освобождением (*samyagvimokṣa*), а также полное знание освобождения (*samyagjāṭṭā*) становятся неотъемлемым обладанием к которому больше не нужно стремиться (*aśaikṣa*). (*ibid.*, fol. 108a. *Abhidharmasamuccaya*, pp. 76 sq.) Такова Реальность во всей ее полноте.

Заключение

Путь неразрывно связан с идеей развития. В этом отношении необходимо отметить, что буддийские философы никогда не сомневались в возможности постоянного прогресса, ни и никогда не придерживались взгляда о единообразном развитии, которое предполагает, что любое последующее состояние лучше любого предыдущего. (Это может означать, что самсара постепенно становится нирваной и все что нам нужно делать, это беззаботно сидеть и ждать. Относительно отрицания такого взгляда см. *sgam* по *pa. loc. cit.*, fol. 2a.) Однако они расходятся в том где содержится ценность вещей. Некоторые делали то же что и мы. Поскольку, когда мы говорим о прогрессе, мы считаем, будто вся ценность содержится в последовательных состояниях и даже заходим так далеко, что утверждаем, будто вся ценность вещей находится в их окончательных состояниях. Конечно же, это ошибка, как было уже подмечено

виджнянавадинами и мадхьямиками. Это верно, что ценность вещей зависит от ценности последовательных состояний, но она зависит не только от этого. Ценность вещей – это качество, присущее им на протяжении всей их истории, от начала до конца, если конец вообще имеется. Когда виджнянавадины заявляют, что следование Пути практики занимает две *asa×khyeya* (Маһһуһнаһеттһа°кһра XIV 44. Одна *асамкхья* длится 10 в 140 степени земных лет.), можно сказать, что не требуется никакого времени для достижения этой определенной стадии Пути, и когда они настаивают на том, что бодхисаттва должен работать не стремясь прекратить свои усилия, поскольку реальность повсюду, без начала и без конца, они используют самый сильный аргумент, который только можно найти, утверждая, что непрерывное усилие – это сущность и ценность Пути и буддизма как жизненного пути. Потеряться в статическом идеале, сосредоточить всю ценность в окончательном состоянии вещей, означает отрицать реальность и пытаться из нее вырваться, и это всегда будет обречено на неудачу, поскольку реальность – это более чем элемент, в который мы верим как в реальность. Мы можем быть слишком глупыми, чтобы видеть реальность как целое, поскольку кроме сконструированных нами абстракций, у нас есть тенденция забывать, что мы абстрагировали тот или иной аспект от остальной реальности, но это не противостоит реальности. Понимая, что когда мы противопоставляем самсару и нирвану, мы оперируем абстракциями, а не реальностью, виджнянавадины и мадхьямики, утверждают, что реальность, это смесь единства и относительного обособления, защищают буддийский идеал, живую реальность, от обесценивания. Там где есть Реальность, там есть и Путь, сохраняющий все свое значение и ценность непрерывного прогресса, такого же безграничного, как и сам идеал.

Перевод: *Дмитрия Устьянцева*