

ПРОБЛЕМА НОСИТЕЛЯ ПРИЧИННОЙ СВЯЗИ В БУДДИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ.

Предлагаемая читателю книга посвящена рассмотрению природы причинности в буддийской традиции. Но буддизм включает в себя множество различных учений, весьма существенно отличных друг от друга как по форме, так и по содержанию. Каждое из них по своему трактовало природу причинности, но, тем не менее, имеется ряд идей, в том или ином виде присутствующих во всех школах буддизма и отличающих его от небуддийских учений. К таковым в первую очередь относятся находящиеся в неразрывной связи друг с другом доктрины анатмавады («не-души») и кшаникавады (учение о мгновенности).

Эти доктрины фактически отрицают наличие вечных и неизменных субстанций, лежащих в основе феноменальных проявлений как в субъективной, так и в объективной сферах существования. Буддисты полагали, что бытие как во внутреннем, так и во внешнем мире есть непрерывный процесс, последовательность явлений, за которой не скрывается ничего постоянно существующего, субстанционального. Воспринимаемые нами объекты лишь кажутся имеющими длящееся бытие, на самом же деле это – не более чем иллюзия, ибо в действительности мы просто имеем цепочку отдельных моментов времени, в каждый из которых рождается и гибнет совершенно новый объект¹. То есть мы имеем не некую пребывающую во времени одну и ту же вещь, а просто совокупность отдельных моментов, в каждом из которых имеется вещь, отличная от вещи в предыдущий момент и от вещи в последующий момент. При этом каждый из моментов отнюдь не следует считать чем-то отдельным от тех объектов, которые в нем возникают.

С этой концепцией мгновенности бытия неразрывно связаны представления о разложении всего сущего на составляющие его элементы – дхармы. В рамках теории мгновенности длящееся во времени бытие той или иной вещи раскладывается на совокупность моментов, мгновений, в каждое из которых мы имеем новую вещь. Аналогичным образом, согласно теории дхарм, любой объект, воспринимаемый нами как нечто целое, разлагается на совокупность неких конечных элементов – дхарм. Конечно, идея неких базовых элементов бытия, лежащих в основе всего сущего, имеется не только в буддизме, но и во многих других древних индийских учениях (например, вайшешика, санкхья и т.д.). Но в них эти элементы были субстанциями. Быть субстанцией – это значит:

- являться носителем (дхармин) множества качеств (дхарма);
- быть отличным от тех качеств, которыми обладаешь (это означает, что субстанцию можно помыслить независимо от принадлежащих ей качеств);

¹ Представление о том, что не только внутренние, но и внешние объекты характеризуются непостоянством, мгновенностью бытия, в наиболее явном виде имелось у сарвастивадинов.

- быть беспричинной, произведённой, вечной первоосновой всех феноменальных проявлений, неизменной опорой всех изменений², постоянной сущностью в процессе становления.

Дхармы же субстанциями не являлись. Они, имея мгновенное существование, определялись как носители единственного собственного, имманентно им присущего качества (признака, характеристики). В дхармах, в отличие от субстанций, нельзя помыслить носитель качества и само качество отдельно, независимо друг от друга. Дхарма фактически есть единство качества и его носителя. Более того, можно сказать, что дхармы – это фактически и есть те элементарные качества, на каковые разлагается воспринимаемая нами объективная и субъективная реальность. Они – единицы описания нашей психической жизни и поддерживающих её процессов.

Важно отметить, что буддисты никогда не занимались рассмотрением внешнего мира как чего-то чисто объективного, существующего независимо от нашего сознания. Как отмечал Розенберг, объектом их анализа являлся поток (континуум) нашей сознательной жизни (сантана), представляющий собой развертывающееся во времени психофизическое единство субъекта (сознания) и переживаемого им мира (как внутреннего, так и внешнего). Термин “сантана” буддистами употреблялся как синоним выражения “живое существо”, “индивидуальность”, “личность”. При таком рассмотрении объективный мир становится составным элементом личности, представляя собой совокупность переживаемых ею внешних явлений. Розенберг пишет, “что с буддийской точки зрения самостоятельно существующих неодушевленных предметов нет: солнце, камень и т.д. всего лишь только мимолетные образования на фоне потока сознательной жизни с её содержанием: предметы внешнего мира существуют только в смысле временных иллюзий; то, что скрывается за ними, рассматривается как результат проявления дхарм”³.

Итак, говоря о дхармах как конечных элементах, на которые раскладывается бытие, под бытием следует понимать не бытие некоего внешнего мира, а поток бытия сознательной жизни каждой личности – “сантану”. Этот поток носит квантованный характер и представляет собой совокупность мгновений, квантов времени, в каждый из которых проявляется некая совокупность дхарм. Но возникает вопрос о том, что связывает это множество мгновений в цельный поток бытия. Согласно буддийской философии, динамикой мгновенного проявления дхарм управляет причинность, карма.

Ф. И. Щербатской подчеркивал, что основная идея буддизма – понятие множественности и мгновенности отдельных элементов бытия – включает в себя идею о чрезвычайно строгой причинности,

² Так, мысля движение и изменение, мы одновременно с этим мыслим и нечто неподвижное и неизменное типа абсолютного пространства Ньютона, относительно которого и происходит движение. Именно таковы стереотипы нашего двойственного мышления, преодолеть которые – одна из важнейших задач буддийского учения.

³ Розенберг О. О. Проблемы буддийской философии. Пг., 1918.

контролирующей их деятельность в мировом процессе⁴. Но когда мы говорим, что проявление той или иной дхармы в данный момент является причиной для проявления какой-то другой дхармы, следует ясно понимать, какой смысл придается этому утверждению⁵. Ведь проявление каждой из дхарм мгновенно, и её бытие не продолжается в бытии другой дхармы. Более того, так как каждая из дхарм актуально существует лишь одно мгновение, и после его завершения она прекращает свое актуальное, деятельное существование, то мы не можем сказать, что одна из дхарм является причиной другой дхармы в том смысле, что она сама непосредственно вызывает эту дхарму к бытию. Это означает, что сами дхармы не способны оказывать воздействие друг на друга, они нуждаются в некоем посреднике, который бы не обладал мгновенным и изолированным бытием и был бы способен осуществлять связь между отдельными дхармами. Но введение такого рода сущности автоматически вступило бы в противоречие с основными принципами буддийского учения. По этой причине ранние буддисты тем или иным способом старались обходить данную проблему, сосредотачивая свои усилия на феноменологическом описании закона причинности. Они просто констатировали тот факт, что проявления дхарм, образующие в своей совокупности дискретный поток бытия, подчинены строгой закономерности, координации. В соответствии с нею одни дхармы выступают в роли причины, другие – в роли следствия. Васубандху следующим образом определяет причину и её следствие: “Если при существовании или несуществовании одного с неизменностью наличествует или отсутствует другое, то первое есть причина, а второе – то, что имеет причину⁶”. Можно сказать, что каждая дхарма из некоего потока имеет два возможных состояния: она или актуально существует в данный момент, или же не существует. Тогда причинная связь – это связь между состояниями дхарм⁷. Причем дхармы, находящиеся в причинной связи, могут относиться как к одному, так и к разным моментам потока бытия.

⁴ Щербатской Ф. И. Центральная концепция буддизма и значение термина «дхарма». Избранные труды по буддизму. Москва, «Наука», 1988.

⁵ В индийской философии можно выделить две основные концепции причинности: “саткарьявада” и “асаткарьявада”. “Саткарьявада” утверждает, что следствие предсуществует в причине подобно растению в семени. Этой концепции придерживались, например, представители школы санкхья. “Асаткарьявада” отрицает предсуществование следствия в причине, утверждая, что в нем содержится нечто новое по сравнению с причиной. Этой концепции придерживались, например, представители такой школы как вайшешика. Формально можно сказать, что буддийская концепция причинности также относится к “асаткарьявада”. Но позиция ранних буддистов была предельно радикальна, она отрицала вообще какое-либо продолжение причины в следствии. В то же время вайшешики все же полагали, что следствие связано с причиной единым материальным субстратом.

⁶ Васубандху, Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы). Раздел II: Учение о факторах доминирования в психике. Пер. с санскрита, введ., коммент. и ист.-филос. исслед. Е. П. Островской и В. И. Рудого., М., 1998.

⁷ Такого рода интерпретация в наибольшей степени уместна в рамках воззрений вайбхашиков, различавших мгновенные проявления дхарм (дхарма-лакшана) и стоящую за ними фактически неизменную сущность, обладавшую собственным бытием (дхарма-свабхава).

Эту строгую закономерность, согласно которой происходит проявление дхарм, буддисты назвали законом взаимозависимого возникновения (“пратитьясамутпада”). Как поясняет Буддхагхоша, этот закон “характеризуется объективностью, необходимостью, неизменностью и обусловленностью... Объективность синонимична каузальности. Поскольку эти условия, и только они... вызывают то или иное событие, сказано об “объективности”; поскольку ни одно мгновение не задержит проявления события, условия которого налицо, говорится о “необходимости”; поскольку ни одно событие, отличное от следствия, не возникает с помощью других событий и условий, говорится о “неизменности”; из-за условий или группы условий, которые порождают такие состояния, как старость и смерть, говорится об “обусловленности”⁸.

В соответствии с законом взаимозависимого возникновения считается, что любое явление возникает при схождении вместе соответствующих причин и условий. Так, в “Сутре ростка риса” на вопрос Шарипутры о том, почему данный закон называется взаимозависимым возникновением, Матрейя отвечает: “Поскольку происходит в связи с причинами и условиями, а не в отсутствии причин и условий - поэтому называется “взаимозависимым возникновением”. Мипам Ринпоче следующим образом определяет взаимозависимое возникновение: “Тот факт, что явления основываются на взаимозависимости соответствующих причин и условий, которые сходятся вместе, и называется взаимозависимым возникновением”.

Мы видим, что в рамках закона взаимозависимого возникновения выделяются явления (плод), причины и условия. Взаимоотношение этих трёх факторов обычно поясняется на тех или иных примерах. Так, в качестве примера возьмём некое растение. Чтобы оно выросло, требуется наличие семени. Но семени самого по себе недостаточно; необходимо, чтобы оно было помещено в достаточно плодородную почву, регулярно поливалось и т.д. В этом примере растение соответствует плоду, семя - причине, а почва, вода и т.д. - условиям. Лишь когда причина и полный набор соответствующих условий сходятся вместе, возникает плод - растение. Как мы видим на данном примере, причина связана в большей степени с внутренней стороной проявлений, а условия - с внешней.

Итак, мы в общих чертах обрисовали представления буддистов о причинности. Хотя, как уже отмечалось выше, ранние буддисты и не были склонны к метафизике и старались обходить различного рода метафизические вопросы, подражая молчанию Будды, тем не менее, учитывая как необходимость конкурентной борьбы с другими школами, так и потребность человеческого разума в интеллектуальном понимании реальности, они были всё же вынуждены выходить за рамки чистой феноменологии и обсуждать механизмы, стоящие за ней. При рассмотрении природы причинности перед буддийской философией, исповедующей доктрины анатмавады и кшаникавады, вставали следующие две основные взаимосвязанные проблемы:

⁸ Цитируется по “Ранняя буддийская философия”, В. Г. Лысенко

- во-первых, необходимо было объяснить, каким образом осуществляется связь между дхармами предыдущего и последующего мгновений (о том, какого рода проблемы здесь возникают, мы уже говорили выше);

- во-вторых, необходимо было объяснить природу такого вида причинности как карма, то есть ответить на вопрос: каким образом в рамках теории мгновенности совершённое кем-то действие (причина) может сохраняться в течении длительного времени и созреть в соответствующий ему плод (следствие)?

С этими двумя проблемами неразрывно был связан и вопрос о природе человеческой индивидуальности: каким образом поддерживается самотождественность человеческого «я» при мгновенном характере всего сущего? Если в каждый новый миг мы имеем совершенно новые дхармы, то, очевидно, мы имеем и новое «я». Представление об индивидуальных потоках сознания (сантана) может помочь понять их отличие друг от друга и сохранение этого отличия во времени, но не способно объяснить непосредственно переживаемый индивидуумом факт самотождественности во времени своей субъективности. Человек может потерять свою память, качественно измениться как личность, но при этом он всё равно будет непосредственно знать, что это – он, а не кто-нибудь другой.

Все эти проблемы носили сущностный, принципиальный характер и решить их, продолжая жёстко следовать доктринам «не-души» и «мгновенности», было, мягко говоря, весьма не просто. Дальнейшая динамика буддийской философии пошла по двум основным направлениям:

- развитие буддийской метафизики и попытка позитивного решения имеющихся философских проблем. Но при движении в этом направлении возникала опасность впадения в крайность этернализма;

- создание такой философии, которая, с одной стороны, была бы достаточно конкурентно способной, а с другой – позволила бы обосновать отказ от решения имеющихся проблем. Но при движении в этом направлении возникала опасность впадения в крайность нигилизма.

Первое направление было представлено со стороны хинаяны главным образом такими школами как вайбхашика и саутрантика, а со стороны махаяны – читтаматрой и, в дальнейшем, мадхьямика-жентонг. Второе направление в своем наиболее радикальном виде было представлено мадхьямика-прасангикой.

Теперь кратко остановимся на рассмотрении тех способов, которыми решались указанные выше проблемы на каждом из этих направлений буддийской философской мысли. Начнём с первого из них.

Прежде всего необходимо отметить, что любой конструктивный вариант решения данных проблем был связан с необходимостью в той или иной степени выйти за ограничения доктрин «анатмавады» и «кшаникавады». Так, выше уже отмечалось, что согласно теории «мгновенности» бытие дхарм мгновенно и по этой причине дхармы

данного и последующего моментов не имеют между собой никакой непосредственной связи; гниущая дхарма не имеет своего продолжения в возникающей. То есть упор здесь делается на дискретном характере потока бытия. Но имеются многочисленные высказывания буддийских философов, исходя из которых мы можем сделать вывод, что они считали поток бытия выходящим за пределы представлений о дискретном и континуальном. Так, Мипам Римпоче дает следующие характеристики явлений, возникающих в соответствии с законом взаимозависимого возникновения:

«- Явление не постоянно, поскольку росток возникает после того, как прекращается семя, а не тогда, когда семя наличествует и не прекращается.

- Явление не прерывается, поскольку росток не возникает вне потока, когда семя уже прекратилось; он возникает без перерыва. Прекращение семени и возникновение ростка подобно поднимающимся и опускающимся плечам весов»

Мы видим, что в первом утверждении говорится, что росток (плод) возникает уже после того, как семя (причина) прекратило своё существование. То есть здесь мы имеем стандартные представления о мгновенном, дискретном характере потока бытия. Во втором же утверждении говорится, что плод не возникает и тогда, когда причина прекратила своё существование. Это утверждение как бы противоречит первому, утверждая непрерывность, континуальность потока. Более того, переход причины в следствие уподобляется поднимающимся и опускающимся плечам весов. Данная метафора подчёркивает процесс постепенного переливания энергии бытия из причины в следствие, то есть указывает на наличие некоего переходного процесса. В ходе этого переходного процесса семя уже не есть семя, а росток ещё не есть росток. При такой интерпретации второе утверждение перестаёт находиться в противоречии с первым.

Для того, чтобы лучше понять данный вопрос, обратимся к его изложению сарвастивадинами согласно китайской версии Абхидхармакоши. Здесь переход причины в следствие рассматривается как процесс отдачи и присвоения плода: “Что следует понимать под присвоением плода и под его отдачей? Дхарма присваивает (принимает плод), когда она становится его семенем. (Дхарма существует всегда, будь она будущей, настоящей или прошедшей. Мы, сарвастивадины, говорим, что она присваивает плод в тот момент, когда, становясь настоящей, она превращается в причину, или семя плода). Дхарма отдаёт плод в тот момент, когда она наделяет его силой рождения, то есть в момент, когда будущий плод уже готов к появлению, эта дхарма передаёт ему силу, которая и переводит плод в настоящее состояние”⁹.

В рамках воззрения сарвастивадинов дхарма существует всегда, во всех трёх временах – прошлом, настоящем и будущем, - но при этом может находиться в двух состояниях - потенциальном и актуальном. Тогда получается, что процесс передачи и принятия плода, о котором

⁹ Васубандху, Абхидхармакоша. Раздел II: Учение о факторах доминирования в психике.

идет речь в приведенной цитате - это процесс передачи и принятия энергии, переводящей дхарму из потенциального состояния в актуальное. Таким образом, переходный процесс, о котором говорилось выше - это процесс, в ходе которого гибнущая дхарма передает свою энергию дхарме возникающей, тем самым проявляя ее, выводя из потенции в актуальность. И когда энергия полностью передана, будущая дхарма становится настоящей и тем самым превращается в семя, способное передать свою энергию новой будущей дхарме. Тот факт, что полностью проявившаяся, актуально существующая дхарма автоматически является семенем (причиной), вполне соответствует тому, что буддисты понимают под существованием. Ведь существовать - это значит действовать, выполнять свои функции. А основной функцией всего существующего является порождение следующего момента существования.

Итак, уже у сарвастивадинов мы имеем пока что в ещё зачаточном и несовершенном виде концепцию о наличии двух состояний бытия - потенциальном и актуальном, - а также о некоем факторе, осуществляющем связь этих состояний. Потенциальное бытие - это сфера пребывания трансцендентальных сущностей дхарм («дхарма-свабхава»), а актуальное - их мгновенных феноменальных проявлений («дхарма-лакшана»). В качестве связующего их фактора выступает некая энергия, сила, обладание каковой позволяет трансцендентальной сущности дхарм осуществить своё феноменальное проявление. И именно эта энергия, занимающая промежуточное положение между постоянным и мгновенным, осуществляет связь различных мгновений потока бытия в соответствии с законом причинности.

При рассмотрении природы кармы вайбхашики ввели представление о двух видах действий - проявленных (виджняпти) и непроявленных (авиджняпти). Так, например, монах, принимая перед сангхой тот или иной обет, совершает телесное или речевое действие, носящее проявленный (виджняпти) характер. Но такого рода проявленному действию сопутствует возникновение в индивидуальном потоке дхарм его тонкого материального коррелята - непроявленного действия (авиджняпти), которое в дальнейшем сохраняется в данном потоке благодаря особой дхарме - «обретению» или «обладанию» (прапти). Авиджняпти проявляется впоследствии как фактор, поддерживающий установку сознания на следование принятому обету. То есть непроявленное действие как бы окрашивает, пропитывает собой всю психику и поведение индивидуума, формирует его личность. Именно введение концепции таких дхарм как «авиджняпти» и «обладание» позволило вайбхашикам дать объяснение способности совершенного кем-то действия сохраняться в течении длительного времени и созреть в соответствующий ему плод.

Саутрантики к решению данной проблемы подошли несколько иначе. Они считали, что действие мгновенно и исчезает сразу же после возникновения, но при этом оно, во-первых, является исходной точкой последующей серии ментальных и поддерживающих их материальных дхарм, и, во-вторых, наделяет эту серию неким ароматом (васана),

специфической потенциальностью (шактивеша)¹⁰. Сама порождённая действием серия, представляющая собой цепочку рождающихся и гибнущих дхарм, связанных причинными отношениями, носит мгновенный характер. Но она на всём протяжении своего существования сохраняет в себе потенциальности, заложенные в неё посредством «ароматизации». Эти потенциальности обладают силой, вызывающей эволюцию (паринама) данной серии, и этот эволюционный процесс ведёт к трансформации серии в соответствующий действию плод.

При рассмотрении такого рода представлений возникает естественный вопрос о том, где хранятся эти потенциальности. Но по этому поводу у саутрантиков не было единого мнения. Так, например, весьма распространённой была модель, в которой потенциальности (семена) сохранялись соответствующей серией мгновенных дхарм. Сама серия состояла из серии ментальных дхарм¹¹ и серии материальных дхарм (образуемая органами чувств). Благодаря введению в модель двух серий – ментальной и материальной – возникла возможность объяснить, где сохраняются семена в случае вхождения йогина в состояние бессознательного сосредоточения. Ведь, очевидно, в этом состоянии ментальная серия прерывается и не может выполнять функции хранения семян. Если бы с семенами и процессом созревания кармического следствия была бы связана только ментальная серия, то получалось бы, что вхождение в бессознательное сосредоточение фактически бы уничтожало всю карму индивидуума. Но в силу того, что имеется ещё и материальная серия¹², то ответственность за хранение семян в период бессознательного сосредоточения можно перепоручить ей.

Несмотря на достаточно неплохой объяснительный потенциал, данная модель имела ряд существенных недостатков. Например, было малопонятно, каким образом материальная серия (то есть органы чувств) может содержать в себе семена сознания, природа которых носит нематериальный характер. Также неясно, где хранятся эти семена в том случае, когда йогин на физическом плане умер и пребывает в бессознательном сосредоточении в высших бесформенных мирах. Ведь там уже нет никакой материальной серии (так как нет никакого тела формы – рупакаи), способной хранить семена.

Согласно другой модели в роли хранителя семян выступало особое тонкое сознание, способное присутствовать в состояниях бессознательного сосредоточения. Но возникал вопрос: что собой представляет это сознание? По этому поводу, судя по всему, в концепциях саутрантиков не было достаточной ясности. Так, некоторые из них считали, что таковым является ментальное сознание. Но

¹⁰ см. реконструкцию основных положений учения саутрантиков, сделанную Э. Ламоттом, фрагменты которой приведены в комментариях Рудого на четвёртый том Абхидхармакоши «Учение о карме».

¹¹ Данная ментальная серия включала себя чувственные и ментальные сознания, а также сопровождающие их ментальные факторы.

¹² То есть даже тогда, когда йогин находится в состоянии транса, у него всё равно имеется физическое тело, и, соответственно, органы восприятия.

ментальное сознание предполагает наличие соответствующих ментальных объектов, ощущений и т.д. Тогда как оно может присутствовать в бессознательном сосредоточении, по самой своей природе предполагающем отсутствие чего-либо осознаваемого? Пытаясь объяснить этот момент, саутрантики вводили предположения о том, что в состоянии транса ментальное сознание сохраняется, но при этом не имеет силы войти в контакт с соответствующим ментальным познаваемым¹³. Но, очевидно, такого рода ухищрениями возникающие проблемы решить было нельзя. Требовались более решительные шаги в углублении понимания природы и структуры сознания. И они были осуществлены читтаматринами.

Как отмечает Васубандху, для решения данной проблемы необходимо принять, что есть особый вид результирующего сознания. Это сознание содержит в себе все семена, окрашивающие будущие восприятия; они (семена) пребывают в индивидуальном потоке бытия, принимают различные формы в силу различных результирующих причин и не отсекаются до самой *нирваны*. Те теоретики, которые утверждают, что в бессознательном сосредоточении нет осознания, и те, кто утверждают, что осознание есть – одновременно правы, поскольку, с одной стороны, все виды осознания (кроме латентных семян) в трансе отсечены, но, с другой стороны, сами семена сохраняются. Таким образом, читтаматрины вводят некое тонкое результирующее сознание, поддерживающее и хранящее семена всех кармических деяний. В силу этого своего свойства оно названо «сознанием-хранилищем» (алайвиджняна).

Но тут возникает вопрос: в чем же принципиальное отличие «сознания-хранилища» от тонкого сознания, рассматриваемого саутрантиками? Ведь последнее так же выступало в роли хранителя семян.

Дело в том, что саутрантики не выявили специфику онтологического статуса такого тонкого сознания и его отличий от других видов сознаний. У них получалось, что это вроде бы обычное ментальное сознание, которое просто по каким-то причинам лишено осознаваемого содержания. Читтаматрины же достаточно чётко заявили, что алая – это особое восьмое сознание, дополнительное к остальным семи¹⁴. Более того, «сознание-хранилище» является коренным сознанием (мулавиджняна), из которого происходят все остальные сознания, то есть оно первично по отношению к ним. Если остальные семь сознаний можно рассматривать как актуальные сознания, сознания-в-действии, то алая – это их потенция, и в этом смысле о ней часто говорят как о бессознательном начале. Более точным было бы сказать, что с точки зрения познавательной способности семи обычных сознаний содержание алайи непостижимо¹⁵. Ведь алая – это хранилище

¹³ См. перевод работы Васубандху «Кармасиддхипракарана», представленную в данном сборнике.

¹⁴ Семь сознаний – это пять чувственных сознаний, ментальное сознание (мановиджняна) и манас.

¹⁵ Так, Васубандху на вопрос оппонентов о характере содержания алайи отвечает: «Его содержание неразлично».

потенций, семян семи сознаний, а как же могут сознания, ориентированные лишь на знание предметной реальности, непосредственно знать свои потенции, носящие непрямой характер?

«Сознание-хранилище» и сознания-в-действии находятся в неразрывной взаимосвязи друг с другом: с одной стороны, семена, хранящиеся в алайе, развертываются в те или иные познавательные акты сознаний-в-действии, с другой стороны, сами познавательные акты сознаний как закладывают новые семена в алайю, так и ароматизируют (наполняют энергией), вызывая к жизни, уже имеющиеся в ней семена. При рассмотрении вопроса о характере связи алайи и сознаний-в-действии вводится представление о так называемом немедленном уме, являющемся высшим аспектом манаса¹⁶. В комментарии Джамгена Конгтрула на «Трактат о различении сознания и мудрости», написанном Третьим Кармапой Ранджунгом Дордже, немедленный ум определяется следующим образом: «Возникают ли шесть групп сознаний (ментальное и пять чувственных сознаний), так называемый немедленный ум немедленно составляет условие для их возникновения. Прекращаются ли шесть групп, он немедленно создаёт условия для того, чтобы погрузить потенциал шести групп – семя (биджа) – в основу всего (алайю). Поэтому он является немедленным условием для возникновения и прекращения шести сознаний».

Таким образом, немедленный ум является связующим началом и посредником между потенциальностью алайи и актуальностью шести сознаний, осуществляя функцию перевода последних из актуального состояния в потенциальное и обратно. Он назван немедленным по той причине, что как только шесть групп сознаний данного момента прекратились, сразу же, немедленно, возникает условие для возникновения сознаний следующего момента. Фактически немедленный ум действует вне трёх модусов времени (прошлого, настоящего и будущего), связывая между собой его следующие друг за другом мгновения. Тем самым немедленный ум выступает в роли фактора, обеспечивающего причинную связь между дхармами разных моментов.

Дальнейшее развитие и существенную модификацию идей читтаматры мы имеем в мадхьямике-жентонг. При переходе от читтаматры к мадхьямике-жентонг существенным образом переосмысливается то начало, которое обеспечивает возможность просветления существ.

В читтаматре таковым является алайя¹⁷ (зависимая природа – паратантра), разворот которой приводит к её трансформации в

¹⁶ В «Трактате о различении сознания и мудрости» у манаса выделяется два аспекта. Первый из них – это немедленный ум. Второй – это клишта-манас (омрачённый ум), лежащий в основе эгоцентрической установки нашего сознания. Если омрачённый ум по самому своему определению связан с неведением, то немедленный ум носит нейтральный характер (точнее говоря, выходит за пределы хорошего и плохого, чистого и нечистого), будучи способным в зависимости от господствующих тенденций (васан) порождать как чистые, так и нечистые состояния сознания.

¹⁷ В какой мере можно отождествлять алайю и паратантру – вопрос весьма не простой, и мы к нему ещё вернёмся в нашей следующей публикации, посвящённой теории причинности.

паринишпану (совершенную природу). Паратантра не есть нечто изначально просветлённое, она может проявляться и как парикальпита (воображаемая природа), и как паринишпана. Оставаясь в рамках читтаматры¹⁸, мы не можем сказать с определённой, что совершенная природа – паринишпана – актуально существует с самого начала. Реализация паринишпаны – это некий процесс, названный разворотом алайи, который происходит в паратантре и приводит к её трансформации в паринишпану. То есть здесь мы имеем нечто вроде эволюции некоей несовершенной, но при этом реально существующей сущности – паратантры, – в совершенную сущность – паринишпану.

В мадхьямике-жентонг мы имеем несколько другую ситуацию. В качестве основы просветления выступает природа будды, которая изначально просветлена и присутствует как потенция (семя) в потоке сознания любого из существ. Своё предельное развитие данная идея получает в Дзогчене, согласно которому все существа изначально совершенны, но не все обладают знанием этого факта. В Дзогчене также, как и в читтаматре, говорится о некоей всеобщей основе (кунжи), но это уже не есть алая читтаматринов. Кунжи – это основа самсары и нирваны, но сама она запредельная их двойственности и изначально чиста (кадаг). Совершая те или иные действия в самсаре, мы никак не можем затронуть кунжи, не можем оставить в ней никаких отпечатков. В этом заключено её сущностное отличие от алайи, которая запечатлевает в себе в виде семян результаты наших действий на уровне тела, речи и ума.

Очевидно, что как природа будды, так и кунжи – изначально чистая основа самсары и нирваны – не могут выступать в качестве начал, способных хранить карму существ. По этой причине как в мадхьямике-жентонг, так и в Дзогчене вновь возвращаются к идеям читтаматринов об алае¹⁹ как хранительнице кармических семян, но при этом её онтологический статус существенным образом меняется. Алая здесь – это уже не та первичная основа, из которой развёртывается всё последующее. Она вторична по отношению к кунжи Дзогчена и фактически есть нечто иное, как то же самое кунжи, но видимое через призму двойственности. То есть алая перестаёт быть реально, самостоятельно существующей сущностью и становится простым следствием искажённого неведением способа видения существ. Но,

Здесь же, чтобы не отклоняться слишком далеко от темы данной статьи, мы будем говорить об алае и паратантре как синонимах (что и делают многие тибетские учёные).

¹⁸ По крайней мере, а рамках привычных представлений о читтаматре. Более глубокий анализ текстов показывает, что в действительности концепции читтаматринов гораздо сложнее и нетривиальнее, чем их пытаются представить тибетские учёные. Но, как уже не раз отмечалось, различного рода тонкие и сложные вопросы будут нами рассмотрены в последующих публикациях.

¹⁹ Конечно, концепция алайи как сознания-хранилища не оставалась неизменной, развиваясь и усложняясь в трудах индийских и тибетских учёных. Так, Лонченпа, опираясь на ряд индийских текстов, разделяет сознание универсальной основы (которое, как он отмечает, есть фактически восьмое сознание читтаматринов) и универсальную основу отпечатков. Именно последняя есть как бы тот «резервуар», в котором хранятся кармические семена и той основой, на которой накапливается карма. Сознание же универсальной основы обеспечивает пространство для развития, установления и завершения кармы (см. перевод текстов Лонченпы в этом сборнике).

учитывая, что согласно Дзогчену и кармические действия не имеют собственной реальности, являясь на самом деле искаженным двойственностью видением движения энергии основы²⁰, нет ничего удивительного в том, что нереальное (семена кармы) хранится в нереальном (алайе).

Итак, мы в общих чертах обрисовали подходы к решению проблемы хранения кармических семян и связи между моментами, развиваемые в рамках первого (позитивного) направления. Теперь перейдём к рассмотрению способов решения данной проблемы в соответствии со вторым направлением – мадхьямикой-прасангикой. Как мы уже отмечали выше, представители данного направления стремились создать учение, которое, с одной стороны, позволяло бы уйти от разрешения различного рода противоречий в буддийских философских построениях, с другой стороны – было бы достаточно конкурентно способным в борьбе с другими философскими системами. Естественно, в таком явном виде они о своей цели не заявляли. Но если посмотреть на всю историю деятельности последователей данной школы как в Индии, так и в Тибете, то мы увидим, что в своих философских спекуляциях они руководствовались именно данным намерением. Более подробно причины возникновения и суть данного подхода мы обсудим в последующих публикациях, сейчас же вернёмся к нашей основной теме.

Рассматривая вопрос о связи между моментами и способе хранения кармы, прасангики выделили суть возникающего парадокса: с одной стороны, существование дхарм мгновенно и не имеет продолжения в других моментах бытия, с другой стороны, между моментами имеется причинная связь и, более того, мгновенные дхармы способны породить имеющий длительное существование потенциал (семя) кармы. Если убрать идею мгновенного существования дхарм, то, естественно, данный парадокс исчезнет. Но при этом возникает угроза впадения в крайность этернализма, свойственную небуддийским учениям. Ведь если мы отрицаем мгновенность дхарм, то, казалось бы, тем самым утверждаем их постоянство, субстанциональность. Но так будет в том случае, если мы пользуемся утверждающим отрицанием. Прасангики же в основу своей методологии положили неутверждающее отрицание. То есть когда они говорят, что дхармы на самом деле (то есть с точки зрения абсолютной истины) не мгновенны, то это не означает ещё их постоянство, субстанциональность. Неутверждающее отрицание прасангиков – это фактически отрицание любых концепций по поводу способа функционирования реальности. Отрицая одну из крайностей, они отрицают и все другие, сопряжённые с ней. Тот способ, которым прасангики осуществляют отрицание, показывая пустоту, иллюзорность воспринимаемого нами сущего, заключается в доказательстве логической противоречивости любых наших позитивных представлений о нём.

²⁰ Согласно Дзогчену, в основе выделяется три измерения – сущности, природы и энергии. Именно энергия ответственна за непрерывность чередований пустоты и проявлений, на уровне самсары воспринимаемой как поток бытия причинно-обусловленных дхарм.

Но вернёмся к рассмотрению прасангиками вопроса о мгновенном характере бытия. То, что бытиё дхарм мгновенно, означает, что бытиё дхармы настоящего момента не есть продолжение бытия дхармы предыдущего момента. Но в то же время, согласно буддийской концепции причинности, прошлая дхарма выступает в качестве причины настоящей. То есть бытиё настоящей дхармы возникает из бытия прошлой дхармы, но при этом бытиё прошлой дхармы никак не продолжается в бытии настоящей дхармы. Это означает, что дхарма настоящего момента возникает из чего-то совершенно отличного от неё. Если учесть, что может быть лишь четыре альтернативных возможности описания процесса возникновения сущего – из себя; из другого; из себя и из другого одновременно; безо всякой причины – то очевидно, что теория мгновенности относится ко второй альтернативе – возникновению из другого. Прасангики тщательно анализируют данную концепцию и показывают её противоречивость. Ведь если другое возникает на основе чего-то другого, пишет Чандракирти, то, в таком случае, всё что угодно может возникнуть из всего чего угодно, что, очевидно, противоречит нашему опыту. Отсюда делается вывод, что возникновение из другого, а значит, и мгновенность бытия, не имеют истинного существования. Но, как мы уже отмечали выше, отрицание прасангиков носит неутверждающий характер. Это означает, что, отрицая возникновение из другого, они тем самым отнюдь не утверждают другую альтернативу – возникновение из себя. Прасангики показывают противоречивость как этой альтернативы, так и двух других.

Итак, отрицая мгновенность бытия – возникновение из другого – прасангики при этом не утверждают какой-либо другой вариант возникновения дхарм. Их позиция предельно радикальна: с абсолютной точки зрения дхармы не возникают и не исчезают. Но если они не возникают и не исчезают, то нет и проблем взаимосвязи между различными моментами бытия. Ведь существование этих моментов носит номинальный характер, то есть они есть всего лишь наши концепции и не имеют истинного существования. С абсолютной же точки зрения дхармы не рождаются и не гибнут, а поэтому и не имеет смысла вопрос, каким образом гибнущая дхарма вызывает к жизни рождающуюся.

Подобным же образом решается и проблема сохранения кармы. Ведь с абсолютной точки зрения кармическое действие не возникало, а значит, оно и не может исчезнуть. Но если действие не исчезает, то тогда нет проблем и с тем, где оно (или же его след) хранится, прежде чем созреет в соответствующий результат.

Может показаться, что такого рода воззрения прасангиков сходны с Дзогченем. Ведь в последнем также считается, что с абсолютной точки зрения ничто не рождается и не умирает. Но в Дзогчене абсолютная реальность допускает возможность позитивного описания, и по этой причине также позитивно описываются и имеющиеся типы устойчивого видения этой реальности через призму двойственности. В прасангике же абсолютная истина – это просто отсутствие, пустота любых концептуальных измышлений, и не более того. Естественно, из такого рода понимания пустоты нельзя вывести каких либо позитивных

суждений об её проявлениях на относительном уровне. Поэтому в том, что касается относительной истины, прасангикам приходится просто принимать общепринятые точки зрения, и не более того.

В заключение следует отметить, что прасангики вполне корректно разрешили те проблемы, которые возникают при рассмотрении природы причинности. Их точка зрения действительно в гораздо большей степени защищена от критики, чем воззрения представителей первого направления. Но она имеет один существенный недостаток: из неё нельзя вывести ни одного конструктивного следствия. Если кто-то имеет желание разобраться в тех конкретных законах, в соответствии с которыми функционирует карма и причинность, то вряд ли ему прасангика может в чём-либо помочь. И не удивительно, что её представители любят повторять, взывая к авторитету Будды, что человек не способен постичь действие кармы.