

Александр Орлов

ПРИЧИНЫ, УСЛОВИЯ И РЕЗУЛЬТАТЫ

(хету, пратьяя и пхала)

Как уже отмечалось в предыдущей статье, в рамках закона взаимозависимого возникновения выделяются явления (плод), причины и условия. Васубандху, рассматривая вопросы причинности, выделяет 6 причин (хету), 5 результатов (пхала), 4 условия (пратьяя). Данная статья посвящена рассмотрению этих базовых факторов функционирования пратитьясамутпады. В ней мы дадим их общую характеристику, а в следующей статье более подробно рассмотрим такой вид причинности как карма.

1. Шесть причин

1.1. “Карана-хету” – общая причина.

Васубандху следующим образом определяет общую причину: “Все дхармы суть общая причина каждой из причинно-обусловленных дхарм, исключая самих себя, ибо они не являются препятствием для её возникновения”¹. Таким образом, быть общей причиной не значит активно способствовать возникновению дхарм. То, что та или иная дхарма выступает в качестве общей причины какой-то другой дхармы означает лишь, что она не препятствует её проявлению. Как отмечает О.Розенберг, роль общей причины носит чисто отрицательный характер в противоположность другим причинам, которые положительным и активным образом способствуют появлению других дхарм².

Согласно вайбхашикам, в роли общей причины выступают не только причинно-обусловленные дхармы, но и абсолютные. Это связано с тем, что причинно-необусловленное не препятствует возникновению. Но при этом абсолютные дхармы не имеют следствия, что делает их статус в роли общей причины несколько парадоксальным. Также причинно-необусловленные дхармы не являются условием (пратьяя) возникновения дхарм.

То, что буддисты выделили отсутствие препятствия для возникновения дхарм в качестве общей причины их бытия, несёт в себе глубокий смысл. Ведь и пространство (акаша) ими определялось как отсутствие противодействия движению, то есть негативным способом. Но отсутствие препятствия проявлению есть фактически утверждение его возможности. Поэтому можно предположить, что общая причина – это то, благодаря чему имеется возможность проявления тех или иных дхарм. Она идет впереди всех причин, так как для того, чтобы могли действовать активные причины проявления дхарм, предварительно требуется наличие самой возможности такого проявления.

¹ 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.

² Розенберг О. О. Проблемы буддийской философии. Пг., 1918.

Дополнительный смысл общая причина получает в рамках философии махаяны (как мадхьямики, так и читтаматры), в которой подчёркивалось отсутствие независимого существования дхарм. Каждая из дхарм существует постольку, поскольку находится во взаимоотношении со всеми остальными дхармами. Именно вся совокупность дхарм за исключением данной дхармы определяет её смысл, обеспечивают саму возможность её существования. С этой точки зрения можно по новому увидеть смысл включения абсолютных дхарм в общую причину бытия причинно-обусловленных дхарм. Ведь причинно-обусловленные дхармы определяются как имеющие выход, то есть в саму их природу заложена возможность успокоения. А это означает, что их бытие находится в неразрывной связи с бытием абсолютных дхарм, которые и обеспечивают реализацию возможности успокоения, выхода из сансары.

Интересно отметить, что Ф. И. Щербатской рассматривает каранахету как проявление всеобщей связи всего со всем, действующей во вселенной. Так, он пишет: “Под именем карана-хету утверждается вид причинности, через которую каждый момент реальности обусловлен чем-то близким к состоянию всего мира. ...Один элемент (или момент) не может быть своей собственной причиной, но все другие элементы, то есть весь мир, находится в некоторой прямой или не прямой связи с ним. Так как все три времени, т.е. все будущие и все прошедшие моменты, включены в понятие “все элементы” (сарве дхарма), то ясно, что хотя мир и является в хинаяне как действительно разделенный на составные части, идея о нем как о логическом континууме уже намечается и в махаяне получает свое окончательное утверждение”.³

1.2. “Сахабху-хету” – сосуществующая причина.

Сосуществующая причина – это такое отношение между дхармами, когда они возникают в один и тот же момент времени, взаимно обуславливая существование друг друга. Можно сказать, что такие дхармы выступают друг по отношению к другу и как причина, и как следствие одновременно. Для сосуществующих дхарм действует правило: если актуально существует одна из них, то актуальны и все остальные; если же отсутствует одна из них, то отсутствуют и все другие. В таком отношении находятся, например, следующие дхармы:

- четыре универсальных элемента (“махабхута”) по отношению друг к другу, ибо они всегда рождаются вместе;
- четыре свойства: возникновение, длительность (сохранение), старение (изменение), непостоянство (исчезновение) по отношению к рождающейся дхарме или наоборот;
- сознание по отношению к сопровождающим его дхармам и наоборот.

³ Щербатской Ф. И. Концепция буддийской нирваны. Избранные труды по буддизму. Москва, «Наука», 1988.

1.3. “Сампраюктака-хету” - связующая (соединенная) причина.

Васубандху даёт следующее определение связующей причины: “Те состояния и явления сознания, у которых общий субстрат, есть связующая причина друг для друга. “Общий” означает “лишенный различий”. Например, именно тот момент в существовании органа зрения, который выступает субстратом, или “опорой” зрительного восприятия, является также и субстратом связанных с этим сознанием чувствований и прочих [явлений сознания]. Точно также и другие [органы чувств] до органа разума включительно: момент в существовании психической способности следует понимать в качестве субстрата ментального, или разумного, сознания и связанных с ним [явлений сознания]”⁴.

Итак, сознание и явления сознания находятся между собой в отношении “сампраюктака-хету” в том случае, если их связывает общий субстрат. Под субстратом здесь понимается момент существования той или иной из шести индрий (пяти органов чувств и манаса), служащей опорой соответствующего сознания и его явлений. Так, например, если сознание зрительного имеет в качестве опоры зрительное ощущение данного момента, то и все сопровождающие его (сознание зрительного) психические явления (приятные или неприятные ощущения, эмоции, оценки и т.д.) имеют в качестве опоры действие органа зрения в этот же момент. Поэтому, следуя Розенбергу, дхармы, связанные между собой данным видом отношений, можно назвать объединёнными общностью опор.

Следует отметить, что дхармы, являющиеся друг по отношению к другу связующей причиной, представляют собой также и сосуществующую причину. «То, что является связующей причиной, есть также и сосуществующая причина», – говорит Васубандху⁵. Сосуществующей причиной они являются в смысле взаимного следствия. Это похоже на то, “как следующие в одном караване купцы преодолевают путь, опираясь на взаимную поддержку”.

Связующей же причиной дхармы являются в смысле обладания пятью видами сходства, то есть наличием у них общих опоры, объекта, формы, времени и сущности. Это похоже на то, “как следующие одним караваном путники достигают общей цели, пользуясь одной и той же пищей, водой и т.д. Точно также и дхармы; при отсутствии хотя бы одного [из пяти видов сходства] они оказываются не связанными между собой”⁶.

То, что дхармы, являющиеся друг по отношению к другу связующей причиной, выступают также и в роли сосуществующей причины, является весьма нетривиальным утверждением. Ведь быть сосуществующими – это значит с необходимостью проявляться вместе. Когда мы рассматривали сосуществующую причину саму по себе, то

⁴ Васубандху, Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы). Раздел II: Учение о факторах доминирования в психике.

⁵ Там же.

⁶ Там же.

там шла речь о дхармах, которые всегда, в любой момент, проявляются только лишь вместе. То есть здесь мы имеем необходимость типа универсального закона, связывающего между собой проявления определенного набора дхарм. Когда же мы рассматриваем связующую причину, то ситуация меняется. То, что связывает между собой дхармы – это то, что они относятся к одному и тому же моменту существования какой-либо из шести индрий. В другой момент эти же самые психические дхармы могут уже и не проявляться вместе. То есть здесь мы имеем дело не с каким-то универсальным законом, действующим во все моменты времени, а с необходимостью именно данного момента, а не какого-либо другого. Но, в соответствии со смыслом сосуществующей причины, связанные между собой психические дхармы данного момента связаны не случайным образом, а с необходимостью, которая определяется сутью данного момента. Это означает, что данный момент несёт в себе некий специфический смысл, с необходимостью проявляющийся в виде именно данной, соответствующей ему, конфигурации дхарм. Что такое смысл конкретного момента бытия, в рамках философии вайбхашиков понять сложно. Но если обратиться к поздней йогачарье, представителями которой являются Дхармакирти, Дигнага и т.д., то ситуация несколько проясняется. Как отмечал Щербатской, в рамках этой философской системы момент бытия становится истинно сущим, который благодаря активности сознания развёртывается в определённую совокупность дхарм. И именно этот момент – истинно сущее – несёт в себе ту необходимость, которая связывает между собой дхармы⁷.

Конечно, прасангики спросили бы, каким же это образом момент и дхармы взаимно обуславливают друг друга? В качестве ответа на данный вопрос можно привести часто используемый в тантре и дзогчене пример с луной, отражающейся в воде. Если поверхность воды покрыта волнами, то как только в небе появляется луна, в воде сразу же с необходимостью появляется целый набор различных отражений луны. В этом примере луна – истинно сущий момент, волнующаяся вода – наше сознание, множество отражений луны – совокупность дхарм, с необходимостью соответствующих сути данного момента.

Итак, можно сказать, что сосуществующая и связующая причины как бы взаимно дополняют друг друга. Сосуществующая причина – это необходимость универсального для всех моментов времени закона, а связующая причина – это необходимость, связанная именно с данным конкретным моментом бытия и определяющая его специфику, отличие от других моментов.

1.4. “Сабхага-хету” – однородная причина.

Однородная причина определяется как причинно-следственная связь между сходными дхармами. Например, загрязнённые дхармы (то есть с

⁷ Щербатской Ф. И. Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. Часть 2. СПб., 1995.

притоком аффектов) выступают однородной причиной проявления загрязнённых дхарм, благие дхармы – благих, нейтральные – нейтральных. Важной особенностью однородной причины является то, что она действует не только в сфере психического, но и в сфере бытия внешних объектов. Так, говорится, что рис есть однородная причина для возникновения риса, ячмень – ячменя и т.д.

Важно отметить, что однородная причинность необратима во времени: будущие дхармы никогда не выступают в качестве однородной причины по отношению к прошедшим дхармам. Как пишет Васубандху, “дхармы, возникшие ранее, являются однородной причиной дхарм, возникших позднее, [то есть существующих в данный момент], и еще не возникших, [то есть будущих дхарм]. Будущие дхармы не могут быть однородной причиной по отношению к прошлым”⁸.

Следует отметить, что в сфере психического отнюдь не все сходные между собой дхармы могут находиться в отношении “сабхага-хету”. Быть связанными однородной причинностью могут лишь те дхармы, которые относятся к одной и той же категории и к одной и той же сфере бытия⁹. Здесь дхармы разбиваются на категории в зависимости от их способа устранения из индивидуального потока бытия на пути к просветлению. Васубандху выделяет пять категорий дхарм: “те, что устраняются посредством видения [Благородной истины] страдания [и каждой из трех других Благородных истин], и те, что устраняются посредством культивирования [то есть практики изменения сознания]”¹⁰.

Правило, в соответствии с которым однородная причина связывает дхармы, принадлежащие к одной и той же сфере существования, действует лишь для всех дхарм с притоком аффектов. Но дхармы, образующие Истину Пути (то есть четвертую Благородную Истину), не подвержены притоку аффектов, и представляют собой однородную причину на всех этапах Пути и во всех сферах существования, в которых пролегает Путь. Это связано с тем, что эти дхармы возникают в различных сферах бытия спонтанно, не будучи в них включенными, поскольку они (дхармы) не присваиваются аффективными влечениями каждой из сфер¹¹.

1.5. “Сарватрага-хету” – универсальная причина.

Буквальный перевод слова “сарватрага” – это “распространяющаяся повсюду”, “всепроникающая”. По этой причине В. И. Рудой “сарватрага-хету” переводит как “универсальная причина”.

⁸ Васубандху, Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы). Раздел II: Учение о факторах доминирования в психике.

⁹ Имеется девять сфер существования: чувственный мир и восемь сфер йогического сосредоточения мира форм и мира не-форм.

¹⁰ Там же.

¹¹ А именно аффекты, присущие той или иной сфере бытия, представляют собой факторы, конституирующие эти сферы.

В качестве универсальной причины выступают все загрязнённые дхармы (то есть дхармы, присваиваемые аффективными влечениями) соответствующей сферы существования, которые являются причиной последующих загрязнённых дхарм. На первый взгляд может показаться, что универсальная причина есть частный случай однородной причины. Но это не так, потому что в рамках универсальной причинности загрязнённые дхармы из одной категории могут оказывать причинное воздействие на загрязнённые дхармы из других категорий. Васубандху по этому поводу пишет: “Вследствие того, что они (загрязнённые дхармы) обладают свойством причинного воздействия и на другие категории [дхарм], под их влиянием возникают также аффекты и других категорий”¹². Из этой цитаты мы видим, что универсальная причинность как бы передает связь с аффектами как внутри одной категории, так и между разными категориями дхарм. Ее можно рассматривать как фактор, передающий зараженность аффектами от одних дхарм и моментов бытия к другим. Ф. И. Щербатской пишет¹³, что “сарватрага-хету” – это универсальная причина, так как воздействует на весь поток бытия, заражая, загрязняя его различными аффективными состояниями. Яшомитра отмечает особую роль ложных взглядов в загрязняющем действии универсальной причины, так как для индивида, обладающего таковыми, все действия тела, речи, ума и сопровождающие их самсары будут как бы пропитаны аффективностью и иметь негативные кармические последствия.

Также следует отметить, что действие универсальной причины во времени подобно таковому у однородной причины: оно направлено из прошлого в будущее.

1.6. “Випака-хету” – причина созревания кармического следствия.

Как отмечает Васубандху, “причина созревания [кармического следствия] – это неблагие и благие, но с притоком аффектов дхармы, ибо их сущность – созревание”¹⁴. Неопределённые дхармы не приводят к созреванию кармического следствия из-за своей слабости. Васубандху их сравнивает со сгнившими семенами, которые уже не способны стать причиной созревания плода.

Дхармы же без притока аффектов не могут быть причиной созревания плода, так как они не связаны ни с какой из сфер существования, в то время как кармическое следствие может иметь место лишь в одной из них.

Согласно вайбхашикам, созревание кармического следствия – это плод, не похожий на свою причину. Саутрантики подчеркивают

¹² Там же.

¹³ Щербатской Ф. И. Центральная концепция буддизма и значение термина «дхарма». Избранные труды по буддизму. Москва, «Наука», 1988.

¹⁴ Васубандху, Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы). Раздел II: Учение о факторах доминирования в психике.

отличие этой шестой причины от пяти предыдущих: причина созревания кармического следствия – это единственная из шести причин, имеющая конечный результат. Все остальные причины не имеют конечного результата, они поддерживают непрерывный круговорот сансары.

О. О. Розенберг следующим образом интерпретирует неоднородность дхарм, связанных отношением созревания кармического следствия. Он пишет, что в качестве причины здесь всегда выступают благие или же неблагие дхармы. Их же следствие всегда носит нейтральный характер. Но это означает, что такой результат не может выступать в качестве новой причины созревания кармического следствия. Таким образом, данный вид причины имеет конечный результат, то есть результат, который уже не может служить новой причиной¹⁵.

2. ЧЕТЫРЕ УСЛОВИЯ

2.1. “Сама-анантара-прагья” – непосредственное условие.

Васубандху даёт следующее определение непосредственного условия: “Все возникающие состояния и явления сознания, за исключением последних состояний сознания архата, есть непосредственное условие, то есть условие тождественное и непосредственно предшествующее”¹⁶. Мы видим, что непосредственное условие связывается лишь с сознанием и его явлениями, движение которых во времени имеет однозначную упорядоченность. В каждый момент времени имеется одно сознание, находящееся в том или ином единственном состоянии. Никогда не бывает, что из одного состояния сознания в следующий момент возникнет два состояния сознания. Так, из сознания чувственного мира никогда не возникнет одновременно и сознание чувственного мира, и сознание мира форм. В то же время, как отмечает Васубандху, материальные дхармы и формирующие факторы, не связанные с сознанием, не будут иметь непосредственного условия, так как они лишены однозначной упорядоченности. Так, например, непосредственно из материи чувственного мира иногда возникает непроявленная материя (авиджнапти-рупа) одновременно и чувственного мира, и мира форм.

Васубандху также подчеркивает, что только полный набор всех психических элементов, сопровождающих и определяющих состояние сознания, может служить непосредственным условием следующего полного набора этих дхарм и соответствующего им состояния сознания.

Следует заметить, что последнее мгновенное состояние сознания архата, вступающего в нирвану, не может служить непосредственным

¹⁵ Розенберг О. О. Проблемы буддийской философии. Пг., 1918.

¹⁶ Васубандху, Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы). Раздел II: Учение о факторах доминирования в психике.

условием последующего, так как следующего акта осознания не имеется, поток сознания прерывается.

Как отмечает Ф. И. Щербатской, непосредственное условие представляет собой непосредственно предшествующий момент в потоке сознания: именно этот момент является тем условием, благодаря которому возникает следующий за ним момент сознания.

О. О. Розенберг “сама-анантара-пратья” переводит как “дхармы, являющиеся точками соприкосновения для дхарм, равномерно и беспрерывно присоединяющихся”¹⁷. Данное условие проявляется как непрерывность потока сознания, образующего как бы одну необрывающуюся (“анантара”) линию во времени, притом однообразную (“сама”), так как в каждом моменте имеется только одно сознание. В этом потоке сознание является опорой для самого себя. Точнее говоря, манас – сознание предыдущего момента, - является опорой для сознания настоящего момента. Особенно примечательным является тот факт, что манас вбирает в себя всё содержание сознания предыдущего момента, и поэтому выступает как полноценный представитель как дхармы сознания, так и всех психических дхарм предшествующего момента в целом. То есть можно предположить, что манас является тем фактором, посредством которого реализуется “сама-анантара-пратья”.

2.2. “Аламбана-пратья” - условие как объект.

В качестве “аламбана-пратья” выступают все дхармы, как причинно-обусловленные, так и абсолютные, играющие роль объектов сознания. Причем дхарма, являющаяся объектом другой дхармы, никогда не перестает быть по отношению к ней объектом, даже в том случае, если в данный момент она непосредственно не воспринимается в качестве объекта. В качестве примера Васубандху приводит поленья, которые, хотя и не сжигаются в данный момент, тем не менее не перестают быть топливом, поскольку обладают свойством (способностью) гореть.

О. О. Розенберг “аламбана-пратья” переводит как “дхармы, служащие опорой”, и в качестве них рассматривает все дхармы, служащие опорами сознанию¹⁸. В качестве опор сознания в первую очередь выступают индрии; но так как индрии, выступая в роли опор сознания, связаны с соответствующими им объектами, то и последние называются “опорами”. А так как сознание всегда сопровождается психическими процессами, то имеющими опоры называется не только сознание, но и его явления.

2.3. “Хету-пратья” – причинное условие.

¹⁷ Розенберг О. О. Проблемы буддийской философии. Пг., 1918.

¹⁸ Там же.

Васубандху следующим образом определяет причинное условие: “условие причинения – это пять причин при исключении общей причины”¹⁹. То есть причинное условие представляет собой совокупное действие пяти причин за исключением общей, и оно включает в себя все дхармы, выступающие в качестве активных причин, а не просто в своей функции непрепятствования.

2.4. “Адхипати-пратья” – доминирующее условие.

Доминирующее условие – это обуславливающее действие общей причины. Как пишет Васубандху, “каждая дхарма имеет доминирующим условием все причинно-обусловленные дхармы, за исключением себя самой”²⁰. Важно отметить, что в качестве доминирующего условия выступают лишь причинно-обусловленные дхармы, в то время как роль общей причины играли также и абсолютные дхармы. Это говорит о том, что имеется различие между общей причиной и доминирующим условием. Как мы помним, абсолютные дхармы были включены в общую причину в силу того, что они, во-первых, не препятствуют возникновению причинно-обусловленных дхарм, и, во-вторых, как бы присутствуют в них, обеспечивая возможность выхода. Можно сказать, что абсолютные дхармы как общая причина есть факт непрепятствования успокоению причинно-обусловленных дхарм, и тем самым обеспечивают возможность перехода существ в состояние нирваны. В доминирующем же условии подчеркивается факт обеспечения условий для возникновения дхарм в их волнующем состоянии, а таковым является вся совокупность волнующихся дхарм, то есть вся самсара в целом. Именно наличие самсары есть условие для проявления волнующихся дхарм. Естественно, абсолютные дхармы, то есть нирвана, в качестве такого условия выступать не могут.

3. ПЯТЬ РЕЗУЛЬТАТОВ

3.1. Плод созревания (випака-пхала)

“Випака-пхала” – это плод (результат) шестой причины – “созревания кармического следствия”. Васубандху, определяя “випака-пхала”, пишет, что это есть не испытывающая препятствий и неопределенная²¹ дхарма, которая:

¹⁹ Васубандху, Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы). Раздел II: Учение о факторах доминирования в психике..

²⁰ Там же.

²¹ Когда мы выше описывали причину созревания кармического следствия, то подчеркивалось качественное отличие в этом случае причины от ее плода. В роли “випака-хету” могут выступать лишь определенные дхармы, то есть благие с притоком аффектов или же неблагие. Но их плод – это всегда нейтральные, неопределенные дхармы, не способные породить новое кармическое следствие.

- принадлежит живому²² существу;
- возникает из определенного действия²³, причем не одновременно с ним и не сразу после него.

Особый интерес представляет собой утверждение, что дхарма, выступающая в роли “випака-пхала”, принадлежит живому существу. Это означает, что она должна обязательно входить в поток бытия того существа, действия которого привели к созреванию данного результата. Результат созревания не может быть общим для нескольких существ одновременно и переживается только породившим его индивидуумом. Те объекты, которые являются общими для многих существ, не могут быть результатом созревания кармического следствия. А таковыми фактически являются как все неодушевленные объекты по отдельности, так и весь мир-вместилище в целом²⁴.

Но тогда возникает вопрос: какова же причина, порождающая миры-вместилища живых существ? Васубандху отвечает: “многообразие их миров порождено кармой²⁵”, то есть является результатом деятельности существ. Но исходя из вышесказанного очевидно, что здесь речь не может идти о причине созревания кармического следствия, фактически представляющей собой способ реализации индивидуальной кармы существ. Для объяснения механизмов порождения неодушевленных объектов требуется ввести представление о причинности, реализующей плод коллективной кармы существ. К её рассмотрению мы сейчас и перейдем.

3.2. Господствующий плод (“адхипати-пхала”).

“Адхипати-пхала” - господствующий плод – это плод общей причины. Как отмечает Розенберг, этот плод назван господствующим, доминирующим, потому что здесь мы имеем всеобщее, главенствующее отношение, в каковом пребывают все дхармы по отношению к любой возникающей дхарме. Но этим смысл, вкладываемый в понятие “господствующего плода”, не исчерпывается. Так, объясняя, почему плод общей причины назван “господствующим”, Васубандху пишет:

“- Однако [эта причина] определена через своё свойство не создавать препятствие; зачем же [называть её еще и] господствующей?

²² Под живым существом здесь понимается индивидуальный поток бытия (“сантана”), центрирующим элементом которого является сознание.

²³ То есть действия, определенного в плане созревания своих благих или неблагих следствий.

²⁴ Васубандху по этому поводу пишет: “А почему порожденный действием объект, не относящийся к миру живых существ, не является плодом созревания? Потому что он обладает свойством быть общим для всех, и таким образом другие живые существа также могут им наслаждаться. Что касается плода созревания, то он не бывает общим. Никто ведь не может испытывать результат созревания действия, совершенного другим существом”. (Абхидхармакоша, раздел 2).

²⁵ Васубандху, Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы). Раздел IV: Учение о факторах доминирования в психике. Пер. с санскрита, введ., коммент. и ист.-филос. исслед. Е. П. Островской и В. И. Рудого., СПб., 2000.

- Она именно такова, ибо у этой причины, кроме того, есть свойство господствовать, то есть подчинять себе. Так, в тексте говорится: “У десяти источников сознания [есть свойство господствовать] над пятью видами [чувственного] сознания; у совокупной кармы [живых существ] – над миром-вместилищем”.

Итак, одним из проявлений господствующего характера общей причины является господство совокупной кармы живых существ над миром-вместилищем. То есть мир-вместилище – это ничто иное, как плод господства, следствие (результат) общей причины. Особо следует отметить, что здесь речь идет именно о совокупной карме живых существ. Если плод созревания кармического следствия порождается индивидуальной кармой, то господствующий плод – общей кармой. Именно благодаря этому “адхипати-пхала” в отличие от “випака-пхала” может испытываться множеством существ. Так, Васубандху пишет: “А почему господствующий плод испытывают все? Потому что он порожден общей деятельностью²⁶”.

В целом можно сказать, что в жизни человека господствующий плод представляет собой те внешние, объективные обстоятельства и условия, в которых он находится, а плод созревания – внутренние переживания данного индивидуума по поводу этих обстоятельств.

3.3. Естественно-вытекающий результат (“Нишьянда-пхала”).

Естественно-вытекающий результат есть плод однородной и универсальной причин и характеризуется тем, что подобен своей причине.

3.4. Плод человеческой деятельности (“пурушакара-пхала”).

Если естественно-вытекающий результат есть плод лишь однородной и универсальной причин, то плод человеческой деятельности имеется практически у всех причин, разве что кроме причины созревания. Причина созревания не имеет такого плода потому, что плод человеческой деятельности возникает или одновременно с причиной, или же непосредственно после неё. Хотя, как отмечает Васубандху, согласно мнению ряда учителей, даже у причины созревания также может быть плод человеческой деятельности, но далеко отстоящий во времени, подобно урожаю зерна у земледельца.

Характеризуя специфику данного вида плода и отличая его от естественно вытекающего результата, Яшомитра писал, что «дхарма есть плод вытекания (нишьянда-пхала), поскольку она возникает похожей на свою причину; она есть плод человеческой деятельности, поскольку она возникает в силу своей причины²⁷». То есть мы видим,

²⁶ Васубандху, Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы). Раздел II: Учение о факторах доминирования в психике.

²⁷ Там же.

что здесь подчёркивается индивидуальный момент в характере причинности: некая дхарма есть плод человеческой деятельности в том смысле, что она возникает в силу именно своей собственной, индивидуальной причины, подобно тому, как некая вещь (например, ваза) есть результат деятельности именно данного, а никакого другого человека или же человека вообще.

Чтобы лучше понять данный вид результата, имеет смысл обратиться к следующим словам Васубандху: “Пять причин, существующих в настоящий момент, принимают плод. Они не могут быть ни прошедшими, поскольку таковые уже присвоили свой плод, ни будущими, поскольку в этом случае они еще не обладают человеческой деятельностью”²⁸. Как мы уже отмечали в предыдущей статье, под плодом здесь понимается некая энергия, переводящая дхарму из потенциального состояния в актуальное. Отдача плода – это процесс передачи данной энергии гибнущей (прошлой) дхармой рождающейся, а принятие плода – это принятие данной энергии и благодаря этому рождение, переход дхармы в актуальное состояние. Причем, принимая плод и становясь настоящей, дхарма превращается в семя, обладающей силой породить дхарму следующего момента. Если теперь обратиться к приведённому выше высказыванию Васубандху, то мы увидим, что обладание человеческой деятельностью – это обладание данной конкретной дхармой силой порождение дхармы следующего момента. В этом она подобна человеку, творящему некую вещь. Именно данный человек обладает силой сотворить данную вещь, и именно он её творит. И именно индивидуальная энергия данного конкретного человека живёт в данной конкретной вещи. Также и дхарма обладает человеческой деятельностью в том смысле, что она обладает силой породить дхарму следующего момента, и в дхарме следующего момента пребывает энергия (сила), полученная от конкретной дхармы прошлого момента.

Итак, обладание человеческой деятельностью - это обладание силой порождения результата. Дхарма получает свой плод тогда, когда она становится семенем для порождения дхармы следующего момента. Быть семенем - это значит обладать силой порождения, то есть обладать человеческой деятельностью.

Что в своём следствии специфицирует однородная и универсальная причина? То, что следствие подобно своей причине. То есть обладает родовым (видовым) сходством с ней. Человеческая же деятельность - это аспект индивидуальности дхармы. То есть именно данная дхарма, а никакая другая, порождает следствие – плод человеческой деятельности.

Можно привести также следующую модель, поясняющую суть данного вида причинности. В каждый момент в принципе могут возникнуть все дхармы. Но причины и условия определяют, какие из них могут возникнуть, а какие - нет. Однородная и универсальная

²⁸ Там же.

причинность накладывает на возникающие дхармы родовые и видовые ограничения, человеческая же деятельность - индивидуальные²⁹.

3.5. Плод разъединения (“висамъйога-пхала”).

Васубандху даёт следующее определение данному виду следствия: «...Прекращение (потока дхарм) благодаря знанию есть плод разъединения (с неблагими дхармами)³⁰». Итак, в качестве плода разъединения - “висамъйога-пхала” – выступает одна из трёх абсолютных дхарм вайбхашиков – «прекращение посредством знания». Эта дхарма наряду с двумя другими абсолютными дхармами фактически представляет собой нирвану в понимании вайбхашиков.

Но плодом чего является прекращение благодаря знанию? Васубандху отвечает: «Оно – плод Пути, так как достигает посредством самого Пути». Так, для достижения освобождения от оков сансары требуется совершать различного рода действия на уровне тела, речи и ума, причем эти действия носят причинно-обусловленный характер. В своей совокупности они образуют то, что в буддизме принято называть словом Путь, представляющим собой четвертую благородную истину. С понятием Пути в абхидхармакоше связывается дхарма “истина пути”, которая, будучи причинно-обусловленной, при этом не связана с притоком аффектов, ибо последние не находят в ней поддержки. То, что эта дхарма является причинно-обусловленной, и при этом не подверженной притоку аффектов, весьма важный момент, ибо именно благодаря этому существу, находящиеся в сансаре, могут практиковать Путь, ведущий к избавлению от сансары. То, что Путь ведет к избавлению от сансары, означает, что нирвана, трактуемая как “прекращение посредством знания”, разъединение с неблагими дхармами, есть плод Пути. Но разъединение – это абсолютная дхарма, которая не может иметь причин. Это означает, что Путь не может выступать в качестве причины разъединения. Но в то же время разъединение возникает в результате прохождения Пути и в этом смысле является плодом Пути. Возникает несколько парадоксальная ситуация, и для ее разрешения вайбхашики находят достаточно остроумный выход. Так как Путь не может напрямую породить разъединение, то вайбхашики в качестве посредника рассматривают не связанную с сознанием дхарму “обладание” (прапти). Этот элемент ответственен за то, что те или иные дхармы актуально включены в индивидуальный поток сознания. Так вот, Путь выступает причиной возникновения у индивидуума дхармы обладания, которая и включает в состав индивидуального дхармического набора абсолютную дхарму “прекращение посредством знания”. Сама же дхарма “обладание” не является согласно её пониманию у вайбхашиков причиной возникновения абсолютной дхармы, ибо последняя не может возникнуть. “Обладание” не порождает разъединение, а изменяет характер взаимоотношения индивидуума с этой абсолютной дхармой.

²⁹ Здесь мы используем представления о роде, виде и индивиде из философии Аристотеля.

³⁰ Там же.

Таким образом, Путь не есть причина возникновения абсолютной дхармы, но он есть причина изменения взаимоотношения с ней существа, вставшего на Путь и идущего по нему³¹.

³¹ Здесь мы видим то же по существу решение проблемы взаимоотношения относительного и абсолютного, которое возникает в более поздних учениях, в которых утверждается, что просветлённая природа всегда есть в нас, просто мы не увидели, не познали её в самих себе. То есть чтение священных текстов, размышления над ними, медитация и т.д. не есть причина появления в нас природы Будды, но есть причина изменения нашего взаимоотношения с ней. До вступления на Путь мы не знаем своей собственной природы; продвигаясь же по Пути, мы познаем её, из незнающих становимся знающими.