

Александр Орлов

КАРМА В БУДДИЗМЕ

Данная статья будет посвящена вопросам, связанным с различными аспектами функционирования такой разновидности причинности как карма. Но что такое карма? Данное слово переводится с санскрита как «действие». Но не всякое действие с точки зрения буддийской философии носит кармический характер. Так, мы ежедневно совершаем множество действий – передвигаем предметы с места на место, просто ходим по комнате и т.д., - которые не имеют никаких кармических следствий. Более того, даже если мы случайно, ничего не зная об этом, задавим какое-нибудь насекомое, то это также не создаст кармы¹. Но если мы это сделаем намеренно, то тем самым породим некоторое кармическое следствие. То есть мы видим, что карма – это не просто любое действие, но действие, сопряженное с неким набором дополнительных к нему факторов.

Важно отметить, что с буддийской точки зрения роль кармы в функционировании реальности очень велика. Если в теистических религиях тот мир, в котором мы живём, создаётся неким божественным существом (Брахмой, Ишварой и т.д.), то в буддизме мир порождается кармой существ. Так, Васубандху в «Учении о карме» пишет: «Что касается живых существ, то многообразие их миров порождено кармой».

Но здесь следует отметить, что карма порождает не только лишь тот мир-вместилище, в котором живут живые существа. Сами живые существа во многих отношениях есть также порождения кармы. Для удобства рассмотрения данного вопроса мы несколько расширим понятие «мир», включив в него и находящиеся в нём живых существ. Но когда мы говорим «живое существо» в контексте философии абхидхармы, то следует учитывать тот специфический смысл, который вкладывал Васубандху в это понятие. Так, рассматривая плод созревания – «випака-пхала» – Васубандху пишет, что дхарма, выступающая в роли «випака-пхала», обязательно должна принадлежать живому существу. Это означает, что она должна обязательно входить в поток бытия того существа, действия которого привели к созреванию данного результата. Причём входить в поток бытия данного живого существа – это значит переживаться только лишь им самим; результат созревания не может быть общим для нескольких существ одновременно. Итак, мы видим, что под живым существом здесь понимается отнюдь не тело, чувства и мысли того или иного существа, взятые в их чисто объективном аспекте. Живое существо здесь – это тот аспект дхарм, который переживается специфически субъективно именно данным, а никаким другим существом. Всё, что является общим, коллективным, не есть живое существо, а представляет собой компоненты мира-вместилища. Поэтому, если мы расширяем понятие «мир», включая в него и

¹ Но это – лишь с точки зрения буддийской философии, согласно которой для создания кармы требуется действие, сопряжённое с той или иной мотивацией. В рамках же философии джайнов, например, данное действие создаст карму.

живущих в нём живых существ, то, учитывая специфический смысл понятия «живое существо», будет логичным несколько изменить используемую Васубандху терминологию. А именно, мы выделим в этом мире объективную и субъективную компоненты.

То, что может восприниматься всеми существами, нося коллективный, интересубъективный характер, есть объективная компонента. Субъективная же компонента – это то, что воспринимается лишь данным индивидуумом. Эти две компоненты реальности не так просто разделить. Так, тело данного индивидуума может восприниматься как им самим, так и другими существами. И вот то, что в этом восприятии есть субъективное, принадлежащее лишь данному существу, представляет собой субъективный аспект тела. То же самое касается и ментальных факторов. В трактате «Обоснование чужой одушевленности»² говорится, что умы других существ, то есть их субъективную компоненту, могут воспринимать лишь Будды. Мысли же существ и т.д. могут воспринимать и те, кто просто развил своё экстрасенсорное восприятие. Это означает, что даже ментальные факторы также имеют как субъективную (индивидуальную), так и объективную (коллективную, общую) компоненты.

Таким образом, во вселенной на уровне тела, речи и ума можно выделить как объективную, так и субъективную компоненты реальности. Субъективная компонента – это то, что переживается лишь данным существом и не может быть непосредственно познано другими существами (естественно, за исключением будд). В этом смысле субъективная компонента сугубо индивидуальна. Объективная компонента – это то, что может восприниматься множеством существ, и в этом смысле она принципиально коллективна. Более того, объективную компоненту можно рассматривать как тот аспект реальности, который объединяет индивидуальных существ, обеспечивая коммуникацию между ними.

Как мы уже отмечали выше, мир, согласно буддизму, есть результат, плод кармы существ. С этой точки зрения субъективная компонента мира есть «випака-пхала» – плод индивидуальной кармы существ. Объективная же компонента есть «адхипати-пхала» – плод коллективной кармы существ.

Рассматривая процесс создания кармы, Васубандху вводит представление о “пути деятельности” (karmapatha) - то есть полноты активности индивидуума, включающей в себя подготовительную стадию, собственно действие (называемое корневым) и завершающую стадию. Если в качестве примера взять убийство животного, то подготовительная стадия – это когда некто, желающий убить животное, подготавливает его к убийству (откармливает, берёт орудие убийства, ударяет его раз, другой и т.д.); здесь, пока животное не лишается жизни, происходит подготовка убийства. Корневое действие – это когда в момент удара, который лишает животное жизни, возникает проявленное и связанное с ним непроявленное (авиджняпти)³.

² Дхармакирти, Обоснование чужой одушевленности, перевод с тибетского Ф.И.Щербатского, Петербург, 1922 г.

³ Об «авиджняпти» см. статью данного сборника «Проблема носителя причинной связи в буддийской философии.

Завершающая стадия – это следующие за корневым действием моменты непроявленного действия. В этом описании особо следует отметить тот момент, что путь деятельности завершается появлением цепи моментов непроявленного действия. Но это – с точки зрения вайбхашиков. Если же перейти на позицию саутрантиков или же читтаматринов, то роль непроявленного действия, как мы помним, у них играют кармические семена (биджа). Но в любом случае процесс создания кармы завершается тогда, когда актуальное действие (или же последовательность действий – путь деятельности) порождает соответствующую ему потенциальность кармы (авиджняпти вайбхашиков или же биджа саутрантиков и читтаматринов).

Выше мы отмечали, что действия (карма) имеют как индивидуальный, так и коллективный аспекты. Соответственно то же самое можно сказать и о тех кармических семенах, которые они закладывают в алае. Среди них также выделяются универсальные и индивидуальные семена. Первые несут в себе потенциал коллективной кармы существ, вторые – индивидуальной.

Выделение индивидуального и коллективного аспектов кармы неразрывно связано с концепцией первичных и вторичных причин, широко распространённой в тибетском буддизме. Так, если рассматривать внешний мир, то, например, семя растения – это первичная причина, а те условия, которые необходимы для его прорастания (плодородная земля, вода и т.д.) – вторичные причины. С психологической точки зрения потенциальность гневных действий, содержащаяся в алае индивидуума, – это первичная причина, а те внешние условия, в которых она может проявиться (например, толкучка в транспорте, которая приводит к тому, что вам больно наступят на ногу) – вторичные причины. Также весьма часто говорится, что природа будды в индивидууме – это первичная причина просветления, а те методы, которые практикует данный индивид – вторичные причины. То есть, как мы видим, первичные причины всегда связываются с чем-то внутренним, неразрывно (имманентно) связанным с индивидуумом, а вторичные причины – с некими общими внешними условиями, в которых находится индивид. Поэтому можно сказать, что первичные причины – это фактически аспект индивидуальной кармы существ, а вторичные причины – аспект их коллективной кармы.

Теперь рассмотрим вопрос о том, что понимали буддисты под действием, а также и о тех дополнительных факторах, благодаря которым оно было способно породить кармическое семя, то есть, фактически, создать карму.

Васубандху на вопрос о том, «что же такое карма, или действие», в «Учении о карме» отвечает: «Это – ментальный импульс (побуждение – четана), и то, что оно порождает». Порождает же оно вербальное и телесное действия. Таким образом, мы имеем три вида действий – ментальное, вербальное и телесное, причём в качестве основной, порождающей причины выступает ментальное действие – побуждение (четана)⁴.

⁴ Термин «четана» переводится по разному – ментальный импульс, мотивация, побуждение и т.д. Определяя данный термин, Васубандху пишет: “Мотивация – то,

Что касается вербального и телесного типа действий, то они могут быть как проявленными (виджняпти), так и непроявленными (авиджняпти). А так как и проявленные, и непроявленные действия порождаются одним и тем же ментальным импульсом (побуждением), то им соответствует одна и та же полярность в сфере благого и неблагого.

Интересно отметить, что по поводу природы телесного действия среди различных буддийских школ имелись весьма существенные разногласия. Так, например, вайбхашики считали, что проявленное телесное действие есть форма: «Та или иная форма, принимаемая телом благодаря сознанию, есть внешнее телесное проявление, (например, жест и мимика)⁵».

Ватсупутрии, представители одной из школ раннего буддизма, считали, что телесное проявленное действие - это движение. Но вайбхашики подвергли критике их воззрения, утверждая, что движение не есть реальная сущность в силу мгновенности бытия. Действительно, всё телесное (проявленное) мгновенно; оно исчезает там же, где возникло. Поэтому нельзя говорить о перемещении чего-то телесного. Тогда как же можно говорить о проявленном телесном действии как движении?

Саутрантики же, в отличие от вайбхашиков, не считали форму реальной сущностью; согласно их воззрениям бытие формы носило номинальный характер. Поэтому они не могли сказать, что телесное действие - это форма. Под телесным действием они понимали побуждение, непосредственно вызывающее ту или иную телесную активность. Чтобы не смешивать его с четана – ментальным действием – они ввели представление о двух разновидностях побуждений (волений). Первое из них, относящееся к ментальному уровню, они рассматривали как намерение: «Я буду действовать так-то и так-то». Затем возникает непосредственное побуждение, воля к совершению действия в соответствии с первичным намерением, и именно это воление проявляется в виде телесного (или же вербального) действия.

Но модель, предложенная саутрантиками, также имела свои недостатки: ведь фактически отождествляя телесное действие с волением, они стирали грань между материальным (рупа) и нематериальным.

Итак, мы видим, что действие согласно буддийской философии – это не просто нечто, происходящее лишь на физическом плане. Действие

что формирует, обуславливает деятельность сознания, ментальная карма”. Асанга следующим образом характеризует четана: “Что такое мотивация? Это то, что побуждает сознание, то есть обуславливает его деятельность. Функция мотивации состоит в том, чтобы направлять деятельность сознания в сфере благого, неблагого и нейтрального.”

Среди всех явлений сознания четана является наиболее важным, так как именно оно пробуждает сознание, побуждая его и связанные с ним дхармы к ориентированной на ту или иную объектную сферу деятельности. Как говорит Стхирамати, “подобно тому как железо не может не притягиваться магнитом, так и сознание не может не быть направлено на объект благодаря этому явлению (четана)”. (цитируется по Абхидхармакоша, часть 2).

⁵ Васубандху, Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы). Раздел IV: Учение карме. Пер. с санскрита, введ., коммент. и ист.-филос. исслед. Е. П. Островской и В. И. Рудого., СПб., 2000.

есть единство нематериального и материального; его исток – это ум существ, в котором возникает побуждение (четана), и лишь затем этот ментальный фактор проявляется на физическом плане в виде некоего воспринимаемого (проявленного - виджняпти) нами действия. Но даже так понимаемого действия недостаточно для порождения кармы. Действие способно породить кармическое следствие лишь тогда, когда оно обусловлено аффективной загрязнённостью сознания⁶. В этом смысле аффекты подобны корню: они питают самсару. Васубандху по этому поводу пишет: «Как зерно, хоть и здоровое, не прорастает, будучи лишено оболочки, так и действие должно обладать оболочкой, которая есть аффективность, чтобы вызреть для нового существования»⁷.

Важно отметить, что аффекты, относясь к ментальной сфере, сами по себе ментальными действиями не являются⁸. Ментальным действием является лишь четана (воление, побуждение). Аффекты как бы окрашивают ментальное действие, придавая ему тот или иной связанный с ними смысл. Проблема различения аффектов и ментальных действий особенно ярко проявляется при рассмотрении вопроса о трёх видах дурного ментального поведения – алчности, злобы и ложных взглядов. Вообще выделяется десять неблагих путей деятельности:

- три вида дурного ментального поведения (алчность, злоба, ложные взгляды);

- четыре вида вербального поведения (ложь, злословие, грубость, бессмысленная болтовня);

- три вида телесного поведения (убийство, воровство, прелюбодеяние).

Из них три – алчность, злоба, ложные взгляды, – только пути деятельности, но не действия. Остальные семь – одновременно и действия, и пути деятельности. В чем же причина этого различия? Для ответа на данный вопрос требуется понять, в чем различие аффектов и действий. В качестве примера возьмем такой аффект как алчность, определяемый как безнравственное желание отнять чужое. Допустим, некий человек «А» обуреваем алчностью по отношению к другому человеку «Б», желая отнять у него некую вещь. Но желание отнять – это всего лишь потенция реального действия по отнятию. Можно сколько угодно желать обогатиться за счет другого, но пока не будут свершены соответствующие действия, ни «А» не станет богаче, ни «Б» – беднее. Лишь конкретное действие по отнятию желаемой вещи приведёт к реальному перераспределению материальных благ между двумя этими личностями и тем самым породит карму.

Вообще, суть неблагих действий, ведущих к страданию – причинение вреда другим существам. Аффект – это потенция вреда, но

⁶ Термин «аффекты» используется как перевод санскритского слова «клеша», буквальный смысл которого – мучение, боль и т.д. Клеши – это факторы, которые загрязняют сознание, приводя его в беспокойное, мучительное состояние. В качестве примера можно привести такие корневые клеши как страсть, отвращение и невежество.

⁷ Васубандху, Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы). Раздел III: Учение о мире. Пер. с санскрита, введ., коммент. и ист.-филос. исслед. Е. П. Островской и В. И. Рудого., СПб., 1994.

⁸ Такова позиция вайбхашиков. Саутрантики думали иначе. Но мы в данном вопросе считаем верной позицию вайбхашиков; причины этого станут понятными по ходу изложения материала.

ещё не сам вред. Чтобы породить карму, требуется причинить реальный вред, то есть перейти от потенции к акту. Итак, можно сказать, что аффект принципиально отличен от действия и относится к нему подобно тому, как потенция к акту. Именно по этой причине алчность, злоба и ложные взгляды – это пути деятельности, но не действия. Но что означает утверждение о том, что данные аффекты – это пути деятельности? Ведь выше утверждалось, что путь деятельности – это полнота активности индивидуума по свершению того или иного класса действий. Ясно, что аффект не может выступать в такой роли. Дело в том, что «путь деятельности» вайбхашиками понимался в значительно более широком смысле. Они исходили из того, что центральным, ключевым элементом, относительно которого рассматривается понятие «путь деятельности», является ментальное действие – четана. Именно четана есть тот фактор, который как устанавливает путь деятельности, так и шествует по нему. Так, в “Вибхаше” пишется: “А почему бы не рассматривать воление как путь деятельности? Четана есть действие, а то, посредством чего воление действует (букв. “идёт”), называется путём действия, подобно тому, как путём царя называется тот путь, по которому он идёт; однако сам царь вовсе не является путём царя. Дхарма, которая сосуществует с четана, может служить путём для неё и поэтому будет называться путём действия”⁹. Именно последняя фраза в данной цитате и говорит о том, почему аффекты рассматриваются как пути деятельности: аффект сосуществует с четана.

Но четана не просто следует по пути, который уже и так был, но и сама устанавливает тот путь, по которому следует. Это означает, что воление – четана – вызывает к жизни сопутствующие ей дхармы, создавая из них свой путь. Ведь недаром говорится, что функция воления – это побуждение сознания к деятельности и направления его к соответствующим объектам (как чувственным, так и к ментальным). Проявление дхарм перед сознанием и есть их актуализация к жизни. И за этот процесс несёт ответственность четана¹⁰.

Возвращаясь к аффектам, следует вспомнить, что они могут находиться в потенциальном, латентном состоянии – анушая, и четана как ментальное действие актуализирует данный аффект, связывая его с собой и сознанием. Тем самым данный аффект становится путём деятельности, то есть одной из тех дхарм, посредством которых реализует свои функции четана.

Итак, три вида дурного ментального поведения – алчность, злоба и ложные взгляды – есть пути деятельности, но не действия, так как аффекты сущностно отличаются от действий. В ментальной сфере действием является лишь воление. Четана, двигаясь по какому либо из трёх путей неблагого ментального поведения, проявляет свой

⁹ Цитируется по «Учение о карме».

¹⁰ По этому поводу Щербатской пишет: «Имеется определённая упорядоченность элементов, имеется один элемент, или сила, или, ещё более точно, простой факт, что элементы упорядочиваются определённым путём в соответствии с определёнными законами. Этот факт называется четана. Оно упорядочивает элементы (дхарма) в «поток», которые представляются простым людям как личности». (Центральная концепция буддизма и значение термина «дхарма». Избранные труды по буддизму. Москва, «Наука», 1988).

потенциал посредством семи неблагих путей деятельности на уровне речи и тела. Так, например, алчность порождает воровство.

Но возникает вопрос: можно ли ментальное действие, идущее по пути одного из трёх аффектов, но при этом остающееся в чисто ментальной сфере и не переходящее в вербальное или телесное действия, рассматривать в качестве действия, способного породить карму? Этот вопрос является весьма важным, так как достаточно распространённым является мнение, что не только неблагие действия, но и неблагие мысли сами по себе способны породить плохую карму. Такого рода представления находят своё подтверждение и в авторитетных источниках. Так, согласно сутрам, из трёх преступных деяний (т.е. деяний тела, речи и ума) наиболее греховным считается ментальное¹¹. Но, согласно комментариям, здесь речь идёт не просто об обычных неблагих мыслях. Раскрывая смысл данной проблематики, Васубандху задаёт вопрос¹²: «Может ли грех отнятия чужой жизни коснуться тех, кто не действует ни телом, ни речью?» И отвечает, что может, если риши совершают ментальное прегрешение. Яшомитра, комментируя данный момент, в качестве примера приводит эпизод из Рамаяны, когда разгневанный риши Ушанас ментальным усилием опустошил лес Дандака вместе с его обитателями. То есть здесь речь идёт не просто о мышлении обычных людей, а о том ментальном действии, которое обладает силой достижения соответствующих результатов. Просто неблагая мысль такой силой не обладает. Ведь помыслить возможность чего-то и решить реализовать это – весьма разные вещи. Мы часто приходим в гнев и желаем причинить вред другим существам. Но это ещё не значит, что мы готовы его причинить на самом деле. Кроме того, недостаточно даже наличия решения причинить вред другому существу своей мыслью. Требуется ещё и обладать силой реализовать данное решение. Истинное ментальное действие как таковое – это решение причинить вред и действительное осуществление этого на ментальном плане. То есть должны присутствовать одновременно следующие факторы: желание причинить мыслью вред; убеждённость индивидуума, что он способен это сделать; осуществление деяния и наличие проявленного результата (то есть факта действительного причинения вреда).

Мы уже отмечали выше, что одной из функций четана является направление сознания к своему объекту. Когда воление развёртывается в виде проявленного действия, то оно направляет и связывает сознание с чувственно воспринимаемым объектом. В этом случае реализация функций четана неразрывно связана с такими дхармами как избирательность (витарка) и рефлексия (викара).

Избирательность - это дхарма, функцией которой является первичное вычленение сознанием своего объекта из общего фона. Можно сказать, что она представляет собой деятельность сознания по поиску своего объекта. Так как именно четана направляет сознание к объекту, то отсюда мы имеем глубокую связь между четана и витарка: дхарма «избирательность» ищет объект в соответствии с той мотивацией,

¹¹ Васубандху, Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы). Раздел IV: Учение карме.

¹² Там же.

каковую несёт в себе воление. Так, например, если существо голодно и жаждет еды, то избирается тот объект, который может быть употреблен в пищу. Таким образом, избирательность уже автоматически связана с функцией осуществления первичных оценок воспринимаемых объектов: внешние объекты оцениваются с точки зрения их соответствия или же несоответствия той мотивации, которая в данном моменте определяет функционирование сознания.

Рефлексия – это дхарма, благодаря которой осуществляется осознание содержательной стороны объекта. Благодаря избирательности некий объект выделен из общего фона и проявлен для сознания. Избирательность как бы очертила границы, отделяющие данный объект от других. Рефлексия – это деятельность сознания в рамках уже очерченных границ, благодаря которой выделяется многообразие свойств объекта. Если избирательность различает данный объект среди других объектов, то рефлексия осуществляет различение уже в границах самого объекта.

И эти две дхармы – избирательность и рефлексия – согласно Абхидхарме всегда сопровождают любое проявленное действие. Это означает, что все аспекты сансарического функционирования существ в чувственном мире в той или иной степени связаны с ментальной деятельностью, конструирующей свои объекты, и что нет ничего чисто чувственного, полностью изолированного от ментального. На самом нижнем, чувственном уровне, мы имеем прирождённое ментальное конструирование (свабхава викальпа), на более высоких – предцирующее и запоминающее ментальные конструирования¹³. Понимание такого рода пронизанности ментальным конструированием всей сферы самсарического существования стало играть важнейшую роль в учениях махаяны, тантры и дзогчена, где путь просветления неразрывно связывался с преодолением концептуальной активности ума. В рамках этих учений весьма распространёнными стали представления, согласно которым производство кармы неразрывно связывалось с ментальным конструированием, сопровождаемым оценочным мышлением¹⁴. С этой точки зрения наличие связи при осуществлении проявленного действия между четана (ментальным действием) и избирательностью, осуществляющей оценки, является одним из корневых моментов в производстве кармического следствия.

¹³ Ментальное конструирование (викальпа) – это деятельность разума (манаса) по анализу и синтезу данных от органов чувств. Прирождённое ментальное конструирование связано с так называемыми остенсивными суждениями. Остенсивные суждения – это указующие суждения наличного бытия. В этих суждениях мы как бы указываем на некий объект или свойство, выделяя сам факт его наличного бытия (то есть проявления в сознании). В этих суждениях как субъект (то, о чем сказывается), так и предикат (то, что сказывается о субъекте) не выделяются: мы имеем просто наличное бытие некоего свойства (например, синего цвета), которое выделено посредством избирательности и тем самым ставшее осознанным, существующим. Абхидхармистами прирождённое ментальное конструирование называется «неконструирующим» из-за его автоматичности и недостаточной определенности. Предцирующее ментальное конструирование предполагает различение субъекта и предиката, формируя предикативные суждения типа «это – синее». Запоминающее ментальное конструирование связано с памятью, то есть оперирует уже с чисто ментальными сущностями без непосредственной опоры на чувственное восприятие.

¹⁴ см. перевод текстов Лонченпы в данном сборнике.

Возвращаясь к обсуждению понятия «путь деятельности», хотелось бы выделить один весьма существенный момент. Для того, чтобы некая совокупность дхарм могла получить название «путь деятельности» и представлять законченную полноту активности индивидуума, требуется, с одной стороны, наличие всех компонентов пути деятельности (об этом говорилось выше), с другой стороны - смысловая согласованность этих дхарм между собой. Так, например, пусть кто-то желает убить некоего человека. Если он вместо него по ошибке убьет другого, то мы не будем иметь возникновение полноценного пути деятельности. Чтобы в данном примере с убийством возник путь деятельности, согласно Васубандху, требуется следующее: «Если некто, приняв решение: «Я убью его», убивает именно того, но не по ошибке – другого, то такое действие и является отнятием чужой жизни»¹⁵.

Не следует также забывать, что центральным, системообразующим элементом в совокупности дхарм, образующих путь деятельности, является воление (четана). Именно наша воля к действию формирует его, и поэтому полноценный путь деятельности мы имеем лишь тогда, когда он есть адекватное и внутренне непротиворечивое выражение породившей его воли. Поэтому в основе кармы лежит воля: именно воля есть тот фактор, который создаёт карму, а значит, и тот мир, в котором мы живём. Когда буддисты говорят, что ум творит мир, то не следует думать, что под умом здесь понимаются различные чисто интеллектуальные операции. Ум, способный творить – это воля, являющаяся его активной стороной, ментальным действием.

Итак., мы в общих чертах обсудили природу действия, производящего карму. Но возникает вопрос: как проявляется плод кармы для индивидуума, своими действиями породившего его? Согласно Абхидхарме, главную роль здесь играет такая дхарма как ведана (чувствительность, ощущение): «Основное в процессе созревании кармического следствия – чувствование (ощущение)... Поэтому действие и называется “то, чему предстоит быть ощущаемым как приятное и т.д.”, ибо плод его созревания обладает свойством быть ощущаемым¹⁶». Находясь в тех или иных сферах существования, существа вступают в контакт с их объектами, и этот контакт бывает приятный, неприятный и нейтральный. И то, каков будет чувственный опыт существ, полностью определяется их кармой. Асанга по этому поводу пишет: «Что является специфической характеристикой чувствительности? Это - чувственный опыт. *Содержание такого опыта полностью детерминировано прошлыми благими или неблагими действиями*».

Рассматривая природу кармического следствия, важно помнить, что оно само по себе является кармически нейтральным, то есть не способным породить карму. Состояния сознания и связанные с ними дхармы, представляющие собой випака-пхала, не могут быть как благими, так и неблагими, относясь к классу неопределённых. Это – весьма важный момент в понимании кармы. Карма сама по себе никоим образом не предопределяет этический характер наших поступков и

¹⁵ Васубандху, Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы). Раздел IV: Учение о карме.

¹⁶ Там же.

состояний сознания. Даже самая плохая карма не может непосредственно и с необходимостью заставить нас впадать в гнев или страсть, совершать неблагие поступки и т.д. Также и самая хорошая карма отнюдь не означает, что мы будем хорошими людьми. Возвращаясь к связи кармы и чувствительности (ведана), мы можем только лишь сказать, что плохая карма проявляется в страдании, а хорошая – в наслаждении и нейтральном состоянии. Можно жить очень хорошо, испытывая в основном приятные ощущения, и при этом быть плохим, эгоистичным человеком, и можно жить в страданиях, но при этом быть хорошим человеком. Это связано с тем, что как благие, так и неблагие дхармы (типа гнева, зависти и т.д.) в принципе не могут быть кармическим плодом. Естественно, определённая связь между характером кармы и моральными свойствами человека имеются. Она имеется хотя бы потому, что плохая карма есть следствие неблагих состояний сознания и поступков данного существа в прошлых жизнях, а хорошая – благих, и эти поступки откладывают в алае свои отпечатки, благодаря чему у человека появляются склонности либо ко благу, либо же ко злу. Но эта связь не носит автоматического характера, и чем в большей степени человечество погружается в эпоху кали-юги, тем парадоксальнее и сложнее она проявляется. Данный вопрос мы более подробно рассмотрим в дальнейших публикациях, а сейчас вернёмся к обсуждению природы випака-пхала.

Выше мы уже отмечали, что основное в созревании кармического следствия – это чувствительность (ведана). При этом выделяется шесть видов ведана: пять из них порождается контактом органов чувств со своими объектами и являются чувственными ощущениями, а шестой – контактом манаса с ментальными объектами и является ментальным ощущением. Каждая из выделенных разновидностей ощущений имеет тройственную модальность: приятное, неприятное, нейтральное. То, каков характер будет носить ведана, определяется действиями, совершёнными в прошлом данным индивидуумом. С этой точки зрения выделяется три вида действий: ведущие к приятным ощущениям; ведущие к неприятным ощущениям; ведущие к нейтральным (ни-приятным-ни-неприятным) ощущениям. Но возникает вопрос: какова природа этих трёх видов действий?

Считается, что к приятным ощущениям ведут благие действия, к неприятным – неблагие. В «Абхидхармакоше» они определяются следующим образом: «Соответственно, благое действие приносит мир и покой, неблагое – вред и гибель». Что же касается действий, ведущих к нейтральным ощущениям, то разобраться с их природой несколько сложнее. На первый взгляд вполне логичным было бы утверждение, что к нейтральным ощущениям ведут нейтральные (то есть не связанные с проявленными аффектами) действия¹⁷. Но этого быть не может, так как такие действия не способны породить какой-либо кармический плод. По этой причине в «Абхидхармакоше» утверждается, что к нейтральным ощущениям, так же как и к приятным, ведут благие действия. Но тогда, естественно, возникает вопрос: а какого рода благие

¹⁷ К таковым относятся, например, различные положения тела (то есть ходьба, сидение и т.д.) и действия, носящие чисто профессиональный характер (например, изготовление горшка из глины).

действия ведут к приятным ощущениям, а какого – к нейтральным? На этот вопрос общего для всех буддистов ответа не было; различные школы и мыслители имели по этому поводу отличные друг от друга точки зрения.

Согласно одной из них, «благое (действие) ощущается как приятное до третьей дхьяны включительно, однако выше оно ощущается как ни-приятное-ни-неприятное»¹⁸. Это означает, что лишь те благие действия, которые переводят сознание в состояния, начиная с четвертой дхьяны и выше, приводят к нейтральным ощущениям.

Согласно другой точки зрения, нейтральные действия¹⁹ могут существовать и ниже четвертой дхьяны. Так, некоторые учителя полагали, что нейтральные действия имеют место в промежуточной дхьяне. То есть те благие действия, которые приводят к промежуточной дхьяне, являются нейтральными. Другие же учёные считали, что нейтральные действия существуют не только в промежуточной дхьяне, но и в чувственном мире²⁰. По поводу того, какова природа этих действий, Васубандху пишет: «Каково же, в таком случае, это действие, плод которого ощущается как нейтральный – благое или неблагое? Благое, но обладающее слабой энергией».

Итак, если встать на точку зрения, максимально расширяющую ареал нейтральных действий, то можно выделить следующие виды благих действий, ведущих к нейтральным ощущениям:

- благие действия, ведущие к четвертой дхьяне и выше;
- благие действия, ведущие к промежуточной дхьяне;
- благие действия со слабой энергией, функционирующие в чувственном мире.

Следует отметить, что среди различных видов ведана особо выделяется неприятное ментальное ощущение, которое в аспекте своего доминирования в психике называется «индрией неудовлетворения». Неудовлетворение, в отличие от остальных видов ведана, никогда не может выступать в качестве випака-пхала. Это связано с тем, что плод созревания всегда носит нейтральный, кармически неопределенный характер²¹. В то же время неудовлетворение может быть лишь двух видов - благое или неблагое, никогда не являясь нейтральным и кармически неопределённым²². Естественно, остальные виды ведана также могут быть благими или же неблагими, то есть кармически

¹⁸ Там же.

¹⁹ То есть действия, последствия которых испытываются как ни-приятные-ни-неприятные.

²⁰ Данные воззрения опираются на шастру, в которой сказано: «Возможно ли, чтобы созревание плода трёх видов действия происходило одновременно? Да. Одновременно может созревать плод действия, ощущаемый как приятное, а именно – материальные дхармы, то есть орган зрения и прочее, ощущаемый как неприятное – сознание и явления сознания, ощущаемый как ни-приятное-ни-неприятное – дхармы, не связанные с сознанием, то есть организм, жизнеспособность и т.д.» (там же). Учитывая, что неприятные ментальные ощущения могут быть только лишь в чувственном мире, можно утверждать, что в шастре идёт речь о чувственном мире, а значит, и упоминаемые в данном высказывании нейтральные ощущения также относятся к кама-локе.

²¹ Дхармы, являющиеся випака-пхала, относятся к классу незатемнённо-неопределённых.

²² Васубандху, Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы). Раздел II: Учение о факторах доминирования в психике.

активными, но они могут быть ещё и нейтральными, что невозможно для неудовлетворения.

С психологической точки зрения можно сказать, что кармическое следствие по самой своей природе самодостаточно и не предполагает какого-либо изменения. Неудовлетворение же – это именно ментальная позиция несогласия с той ситуацией, в которой существо оказалось. В его самой природе заложено стремление к изменению ситуации, то есть к созданию чего-то нового, что и означает его кармическую активность. Это – весьма существенный момент с практической точки зрения. Те или иные кармические ситуации, в которые попадает человек, сами по себе кармически нейтральны. Можно испытывать страдание или наслаждение, но не создавать никакой кармы. Но в том случае, если данная ситуация оценивается как неудовлетворительная и возникает неприятное ментальное ощущение, то ситуация из кармически нейтральной превращается в кармически активную: действуя в такой ситуации, мы создаём карму (плохую или хорошую).

Итак, кармическое действие характеризуется тем, что его результаты всегда будут ощущаемыми. Но здесь возникает вопрос: что означает, что результат действия должен быть ощущаемым? Например, говорится, что плод созревания благого действия – чувство удовольствия. Значит ли это, что просто созревает некое чувство удовольствия? Судя по всему, нет. Ведь ведана не возникает сама по себе: она порождается контактом органов чувств с соответствующими объектами. Если нет объекта, значит, нет контакта, и, следовательно, нет ощущения. Можно сказать, что именно характер контакта является фактором, определяющим тип ведана. По этому поводу хотелось бы привести высказывание Л. де ла Валле Пуссена: «Всё, что человек чувствует (ощущает), не имеет своей причиной прежние действия. Согласно сутре о Кашьяпе – обнажённом, которая составляет отдельную главу в Кармапраджняпти, страдание вызывается самим человеком (когда он отрезает себе руку и т.д.), другим (когда другой отрезает ему руку), самим человеком и другим (когда он отрезает себе руку с помощью другого), ни самим человеком, ни другим, но в силу причин и условий: «как, например, когда при поднявшемся ветре, проливном дожде, ударяющей молнии обрушиваются дома, или ломаются деревья, или обваливаются скалы: некоторые могут потерять ногу...; страдание в этом случае вызывается причинами и следствиями... О Кашьяпа, всякое наслаждение и всякое страдание вызывается самим человеком, другим, самим человеком и другим, временами года: ...зимой – сильным холодом...»²³. Фактически здесь говорится о том, что в механизме кармического воздаяния ведана является вторичным фактором, а первичным по отношению к ней является та форма контакта органов чувств со своим объектом, которую претерпевает данный индивидуум (отрезание руки, холодная погода и т.д.). Но оказывается, что имеется ещё более глубокий кармически обусловленный уровень, определяющий характер переживаний существ. Это – уровень великих элементов (махабхуты – земля, вода, огонь, воздух). В предельно ясном виде Васубандху

²³ Цитируется по «Учение о карме».

данный момент рассматривает при обсуждении причин различного рода психических расстройств. Он утверждает, что в их основе лежит нарушение равновесия великих элементов, и именно последнее есть результат созревания кармического следствия (випака-пхала)²⁴. Из восточной медицины также известно, что и все болезни тела также являются проявлением рассогласования функций элементов. Более того, согласно астрологическим представлениям (как восточным, так и западным), характер взаимодействия между элементами определяет не только психическую и телесную конституцию человека, но и тот тип жизненных ситуаций, приносящих страдание или наслаждение, с которыми он сталкивается²⁵.

Итак, мы имеем следующую иерархию факторов, формирующих плод созревания кармического следствия: (характер взаимодействия элементов) → (контакт органов чувств и объектов чувств) → (приятные, неприятные и нейтральные ощущения).

Теперь остановимся на одном весьма важном моменте. Весьма часто можно услышать утверждения, согласно которым те действия, которые мы совершаем, обусловлены прошлой кармой, что наше поведение кармично (не в том смысле, что оно порождает карму, а в том, что оно есть результат кармы). То, что наше поведение в настоящий момент в определенной степени зависит от нашего поведения в прошлом, вряд ли может вызвать сомнение. Но означает ли это, что наши действия есть плод созревания кармического следствия? Ни в коем случае. Васубандху пишет: «Что касается проявленного (действия), то оно естественно-вытекающее; если оно связано с телесностью, – то всегда присвоенное»²⁶. Таким образом, проявленное действие (телесное и вербальное) никогда не бывает результатом созревания кармы.

Рассматривая вопрос о сознании, являющемся результатом созревания, Васубандху говорит о самопроизвольном характере его развёртывания. Согласно комментариям Яшомитры²⁷, такое сознание не

²⁴ В «Учении о карме» пишется: «Если расстройство психики и нарушение сознания порождено созреванием кармы, то почему полагают, что ментальное чувство (неудовлетворение) не является результатом созревания? – Мы не утверждаем, что такое расстройство психики порождено процессом созревания; мы говорим, что нарушение равновесия великих элементов есть результат созревания; возникшее вследствие этого состояние и есть то, что порождено созреванием». Здесь важно заметить, что не следует отождествлять ментальное неудовлетворение с расстройством психики. Так, одним из объяснений, почему неудовлетворение не является плодом кармы, было то, что оно сущностно связано с воображением и его можно устранить посредством волевого усилия. Но очевидно, что психические расстройства волевым усилием не устраняются, и по своей они природе есть психический аналог болезней тела, и поэтому не могут быть тождественными неудовлетворению.

²⁵ Так, например, согласно западной астрологии двенадцать знаков зодиака – это фактически четыре великих элемента, взятые в их тройственном аспекте. То, в каком взаимоотношении находятся элементы у данного индивидуума, определяется расположением планет в момент его рождения как друг относительно друга, так и относительно зодиака. Неблагоприятные планетарные конфигурации порождают негармоничное взаимоотношение между элементами, что ведет к жизни, наполненной страданиями; благоприятные – к счастливым жизненным обстоятельствам. Планеты здесь представляют активные причинные факторы, связанные с прошлыми действиями индивидуума; зодиак – то, на что эти причинные факторы действуют, порождая випака-пхала.

²⁶ Там же.

²⁷ Там же.

испытывает воздействия самскар. Но самой главной из самскар, самой сущностью этой скандхи является четана – воление, ментальное действие. Это означает, что как ментальное действие, так и самскар, его сопровождающие, не могут быть випака-пхала.

В целом можно сказать, что все те дхармы, которые являются путём деятельности четана, не могут являться результатом созревания. Випака-пхала – это не действие, а его результат; оно то, что переживается индивидуумом как приятное, неприятное и нейтральное в результате процесса восприятия, контакта органов чувств со своими объектами. Можно сказать, что в потоке бытия существа имеется две компоненты, одна из которых связана с действием (это дхармы, представляющие собой путь деятельности четана), а другая – с восприятием. Действующая компонента порождает карму, воспринимающая – вкушает порождённый действиями кармический плод.

Но если действие не может быть результатом созревания кармы, то в каком смысле можно тогда говорить, что наше поведение кармично, то есть обусловлено прошлыми действиями? Для рассмотрения данного вопроса удобнее перейти к воззрению читтаматринов. Совершая то или иное действие, мы порождаем его отпечаток, потенциальность в алае, и эта потенциальность вновь стремится проявиться, побуждая нас совершить действие того же типа. Именно в этом смысле наше поведение кармично: действия, совершённые нами в прошлом, стремятся вновь и вновь воспроизводиться. Отсюда очевидно, что действия возникают в соответствии с естественно-вытекающей причинностью, так как они подобны своей причине – отпечатку прошлых действий.

То, что наше поведение кармично именно в рассмотренном выше смысле, а не как випака-пхала, весьма важно. Ведь плод созревания разворачивается автоматически, самопроизвольно, мы не можем с помощью воли блокировать его проявление. В то же время мы способны управлять своим поведением, так как проявление тех или иных отпечатков не носит с необходимостью автоматический, бессознательный характер. Прилагая определённые усилия, мы способны осознавать и контролировать этот процесс. Этот особый статус действий, совершаемых существами, наиболее сущностно проявляется в таком виде причинности как *накопление*.

Мы уже видели, что состояние нашего тела, органов чувств и т.д. весьма существенно определяется таким видом причинности как созревание кармического следствия. Может показаться, что болезни и здоровье, боль и радость полностью кармически детерминированы, и нам остаётся лишь смириться со своей плохой или же хорошей кармой. Но, к счастью, ситуация не столь безнадежна. Элементы, лежащие в основе нашего тела, не только випака-пхала, но и *накапливающиеся*. Как отмечает Васубандху, «накапливающееся – это то, что накапливается благодаря различным видам пищи и уходу за телом, сну и йогическому сосредоточению»²⁸. То есть когда мы сознательно

²⁸ Васубандху, Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы). Раздел I: Учение о классах элементов. Пер. с санскрита, введ., коммент. и ист.-филос. исслед. Е. П. Островской и В. И. Рудого., М., 1998.

ухаживаем за своим телом – правильно питаемся, занимаемся йогой и т.д., - то мы нечто меняем в нашем теле, и эти изменения могут происходить вопреки карме. Благодаря тому, что наши действия не есть випака-пхала, мы обладаем возможностью осуществлять их сознательный контроль, то есть сделать наше поведение до той или иной степени сознательным. И эта энергия нашей осознанности, проявляющаяся через поведение на уровне тела, речи и ума, способна изменить материальный уровень нашего существования, перебороть те негативные тенденции, которые исходят со стороны кармы. Это – крайне важный момент. Ведь весьма распространённой является точка зрения, согласно которой человек, имеющий плохую карму, должен просто её выстрадать, и всё, что он может сделать – это посредством контроля над своими деяниями создать благу карму, плоды которой он будет переживать уже в будущих воплощениях. Такое видение есть ничто иное как абсолютизация кармической причинности. Но она – всего лишь одна из разновидностей причинных связей. Наши сознательные действия могут непосредственно воздействовать на материальную реальность посредством такой причинности как *накопление*, и результаты этих действий проявятся не в будущих жизнях, а уже в этой, настоящей жизни.