



DOI: <https://doi.org/10.15688/jvolsu7.2017.1.1>

УДК 294.321

ББК 86.35, 87.3(5)

УЧЕНИЕ О ФОРМИРУЮЩИХ ФАКТОРАХ, НЕ СВЯЗАННЫХ С СОЗНАНИЕМ, В «КОМПЕНДИУМЕ АБХИДХАРМЫ» АСАНГИ

Сергей Леонидович Бурмистров

Доктор философских наук, ведущий научный сотрудник сектора Южной Азии
отдела Центральной и Южной Азии,
Институт восточных рукописей РАН
s.burmistrov@hotmail.com
Дворцовая наб., 18, 191186 г. Санкт-Петербург, Российская Федерация

Аннотация. В понятии формирующего фактора выражается базовое для буддизма представление о причинности, определяющей будущее личности, а в философии йогачары – механизмы изменения индивидуальной Вселенной, имеющей базисом сознание-сокровищницу. *Citta-viprayukta-saṅskāra*, или формирующие факторы, не связанные с сознанием, – это факторы, устанавливающие рамки индивидуального потока дхарм (элементарных психофизических состояний) и неподвластные поэтому сознательному контролю. Они определяют характер и структуру причинно-следственных связей внутри потока дхарм, включая физические характеристики личности, ее интеллектуальные особенности и взаимодействие друг с другом причинно-следственных цепей в рамках одного потока дхарм. В трактате основоположника буддийской философской школы йогачара Асанги (IV в.) «Компендиум Абхидхармы» (*Abhidharma-samuccaya*) изложено представление о формирующих факторах, не связанных с сознанием, в связи с учением о сознании-сокровищнице. Множество формирующих факторов, не связанных с сознанием, разделяются на семь групп, каждая из которых ответственна за тот или иной аспект кармической причинности: *prāpti* определяет границы потока дхарм; вторая группа, состоящая из дхарм, связанных с медитацией, определяет ложные медитативные практики; третья группа (от *jīvitendriya* до *anityatā*) очерчивает границы индивидуального существования; группа имен ограничивает пределы мышления индивида; статус обычного человека связывает дхармы индивида с аффицированными дхармами; шестая группа (от *pravṛtti* до *anukrama*) определяет характер причинности; седьмая группа (от *kāla* до *samagrī*) фиксирует внешние отношения причинно-следственных цепей.

Ключевые слова: Асанга, йогачара, виджнянавада, формирующие факторы, карма, структура личности в буддийской философии, причинность.

Учение о формирующих факторах, не связанных с сознанием (*санскр.* citta-viprayukta-saxskāra), было и остается в философии буддизма одним из основных компонентов. Оно рассматривалось не только в трактатах палийской Абхидхармы, но и в таких фундаментальных трудах, как «Энциклопедия Абхидхармы» Васубандху с комментариями, трудах Асанги и других буддийских мыслителей. Причина этого очевидна: понятие причинности играло центральную роль во всех системах индийской философии, как брахманистских, так и неортодоксальных, будучи логическим основанием для учения о карме и, следовательно, о загробном воздаянии и судьбе души после смерти. Даже в буддизме с его принципом апātman, согласно которому не существует никакой «души», никакого постоянного я, а то, что мы условно называем так, есть лишь множество мгновенных и постоянно сменяющихся друг друга элементарных состояний, не центрированных вокруг какой бы то ни было постоянной и не зависящей от них сущности, учение о карме играет фундаментальную роль, несмотря даже на то, что, как логично возражали буддистам их оппоненты из числа представителей ортодоксальных школ, несуществование души ставит под вопрос и смысл кармы: если души нет (или она, как утверждали некоторые представители ранних неортодоксальных школ, существовавших во времена Будды, умирает вместе со смертью тела), то кто тогда претерпевает кармическое воздаяние и справедливо ли, что живое существо должно отвечать за поступки того, к кому не имеет никакого отношения? Это возражение могло бы быть состоятельным лишь в одном случае: если рассматривать кармическое воздаяние как *моральный* феномен, считая его именно наказанием за прегрешения или наградой за добродетель. Но на самом деле карма – по крайней мере в буддийской философии – не имеет морального измерения. Она есть закон, по которому за определенными действиями следуют определенные результаты, и сама санскритская формула «tasmin sati idax bhavati» (букв. «если есть то, имеет место это») указывает лишь на причинность, но не на то, что наши действия оцениваются или должны оцениваться по каким-либо моральным критериям.

Учение о карме осмыслялось в буддизме в виде концепции формирующих факторов (saxskāra). Дхармы – элементарные психофизические состояния, 75 (в поздних текстах – 100) типов которых исчерпывают, согласно буддийской философии, всю реальность сансары (колеса перерождений), – классифицируются по пяти группам (skandha): материя (gūpa), чувствительность (vedanā), представления (saxjñā), формирующие факторы (saxskāra), сознание (vijñāna). Из них четвертая группа и включает в себя те дхармы, которые формируют будущую «личность» (некую группу дхарм, которая возникнет после того, как нынешняя личность прекратит свое физическое существование). Действия человека, совершенные им когда-то, как известно, согласно общим для всей индийской культуры представлениям, формируют карму, которая затем результирует, принося человеку те или иные результаты – соответственно характеру действий. Кармой определяется в индийской философии не только нынешняя жизнь человека, но и его посмертное бытие, ибо, если какая-то часть кармы не успела проявиться в этой жизни, она приводит его к новому рождению и результирует уже тогда. Сам же человек в новом рождении продолжает создавать все новую и новую карму и вынужден рождаться и умирать снова – до тех пор, пока не найдет выход из колеса перерождений (и надо заметить, что в древнейших текстах речь идет не о новом рождении, а о «новой смерти» – punarṃtyu). Эта карма, однако, формирует не только внешние жизненные обстоятельства человека, но и его телесный облик, так что родиться он может не только калекой или представителем низшей касты, но и животным. «Вишну-смрити» гласит: «Грешники, претерпев мучения в адах, воплощаются во чреве животных... Принявший пищу у тех, чью пищу запрещается есть, и съевший запрещенную пищу становится червем, вор – соколом, захвативший лучший участок земли – животным, живущим в норах, похитивший зерно – мышью» и т. д. [3, с. 137–138]. Вот за эти новые телесные формы, в которые облекается сознание, и отвечают в буддийской философии формирующие факторы. Понятие saxskāra базируется на фундаментальном для буддизма учении о взаимозависимом воз-

никновении, в котором осмысливается в контексте буддийской религиозной догматики идея кармы. Закон взаимозависимого возникновения в его наиболее общепринятой формулировке – это двенадцать звеньев, каждое из которых является следствием предшествующего и причиной последующего: 1) неведение (*avidyā*); 2) формирующие факторы (*saxskāra*); 3) сознание (*viññāna*); 4) психофизический комплекс (*nāmaṅgūra*); 5) шесть органов чувств (*sadāyatana*); 6) чувственный контакт (*sparśa*); 7) ощущения (*vedanā*); 8) жажда (*tīṣṇā*); 9) привязанность (*upādāna*); 10) становление (*bhava*); 11) рождение (*jāti*); 12) старость и смерть (*jarā-maraṇa*) [4, с. 56–57]. Из этой схемы видно, что *saxskāra* – это факторы, формирующие сознание, которое затем само создает для себя наиболее подходящую телесную форму и все особенности характера (*nāmaṅgūra*) живого существа; сознание здесь первично по отношению к материальной форме, в которой воплощается живое существо и которая фактически есть проявление его сознания. «Термин *saxskāra* охватывает в своей семантике все те психические образования, суть которых сводится к реагированию определенным образом, к мотивирующей предуготовленности. Именно поэтому *saxskāra* может быть осмыслена как психическая диспозиция, содержащая гнозис (компонент знания), эмоциональный компонент и поведенческую мотивацию» [7, с. 136]. В группу формирующих факторов включаются дхармы, которые в буддизме на доктринальном уровне именуются *setana* – мотивации [2, с. 206], рассматриваемые в их связи с шестью модальностями чувственного восприятия (пять наших обычных чувств и умозрительное восприятие, объектами коего являются дхармы). Каждая мотивация ценностно окрашена, ибо направляет сознание либо к действиям, привязывающим к сансаре, либо к действиям, освобождающим от нее, а кроме того, различение благих и неблагих действий и состояний сознания – это тоже определенное ментальное действие, которое неизбежно будет иметь кармические последствия. В своем классическом трактате «Компендиум Абхидхармы» (*Abhidharma-samuccaya*) Асанга

определяет понятие мотивации так: это «конструирование [объектов] посредством сознания (*cittābhisaxskāra*), [то есть] ментальная деятельность (*manaskarma*), [которая] направляет сознание на благие, неблагие и нейтральные [цели]» (*cittābhisaxskāro manaskarma kuśalākuśalāvvyākītesu cittapreraṇakarmikā*) [10, р. 5]. Некоторые из этих формирующих факторов связаны с сознанием (*citta-saxprayukta*), то есть доступны для сознательного контроля. Это различные эмоциональные состояния, а также некоторые особенности интеллектуальной деятельности, которые человек может контролировать – пестовать, если они благи, и искоренять, если они не ведут к просветлению; к ним относятся, например, память (*smṛti*), сосредоточение (*samādhi*), убеждение в существовании неизменного я (*satkāyadīsti*) и т. п.

Но некоторые дхармы для сознательного контроля недоступны. Мы ничего не можем сделать с ними непосредственно, хотя опосредованно ими все же можно управлять – не допуская сознательно таких состояний, которые ведут к появлению неблагих формирующих факторов, не связанных с сознанием. «Дхармы, не связанные с сознанием, – это очень широкий класс психических и психосоматических диспозиций, характеризующих психику индивида с точки зрения ее содержательной стабильности (*prāpti-aprāpti*), предуготовленность к определенным видам йогического сосредоточения (*asaxjñika*, *asaxjīsamāpatti* и *nirodhasamāpatti*), установку на генерализацию (*sabhāgatā*) и осмысленную вербализацию опыта (*nāmakāya*, *padakāya* и *vyañjanakāya*), жизненное чувство как установку на психосоматическую целостность (*jīvitā*) и четыре тотальных свойства всего причинно-обусловленного: возникновение, длительность, разрушение, непостоянство (*jāti*, *sthiti*, *jarā*, *anityatā*)» [7, с. 136–137]. Каковы эти диспозиции? Васубандху в «Энциклопедии Абхидхармы» не останавливается на них сколько-нибудь подробно, хотя и касается этого вопроса в третьей части своего трактата. Более подробно этот вопрос освещается Асангой, и перевод обширного фрагмента «Компендиума Абхидхармы», где речь идет о формирующих факторах, не связанных с сознанием [10, р. 10–11], стоит привести полностью.

* * *

Каковы формирующие факторы, не связанные с сознанием? Это обладание (grāpti), бессознательное сосредоточение (asaxjñīsamāpatti), сосредоточение, [именуемое] остановкой (nirodhasamāpatti), бессознательное [состояние] (āsaxjñīka), жизнеспособность (jīvitendriya), тождество класса (nikāyasabhāga), рождение (jāti), старение (jarā), пребывание [существующим] (sthiti), невечность (anityatā), группы имен (nāmakāya), группы слов (padakāya), группы фонем (vyañjanakāya), статус обычного человека (pīthagjanatva), продолжение (pravṛtti), логическая особенность (pītatīnyama), соответствие (yoga), непосредственность (java), последовательность (anukrama), время (kāla), пространство (deśa), число (saxkhyā), сочетание (sāmagī).

Что такое обладание (grāpti)? Это получение, схватывание, обретение знания о росте (āsaṃ) и угасании (arasaṃ) благих и неблагих дхарм.

Что такое бессознательное сосредоточение? Это обретение знания об угасании неустойчивых дхарм сознания [и дхарм], связанных с сознанием, [какое знание достигается] посредством внимания (manasikāreṇa), коему предшествует знание об освобождении (nihsaraṇa), у бесстрастного [человека, чей разум] совершенно чист (śubhakītsna), [и человека, превзошедшего даже ступень] бесстрастия.

Что такое сосредоточение, [именуемое] остановкой? Сосредоточение, [именуемое] остановкой, – это обретение знания об угасании неустойчивых дхарм сознания [и дхарм], связанных с сознанием, [какое знание достигается] посредством внимания, коему предшествует знание о состоянии покоя (śāntavihāra), [у человека, достигшего] сферы ничто (ākīñcanyāyatana), [но еще] уклоняющегося [от вхождения в сферу] вершины бытия (bhavāgra).

Что такое бессознательное [состояние]? Бессознательное [состояние] – это обретение знания об угасании неустойчивых дхарм сознания [и дхарм], связанных с сознанием, у того, кто пребывает среди богов сферы невосприятия.

Что такое жизнеспособность? Это жизнь, ограниченная [некоторым] сроком, определя-

емым ранее накопленной кармой, и определенным классом [живых существ].

Что такое тождество класса? Тождество класса [выражается] в сходстве индивидов, [принадлежащих] к тому или иному классу, [выделяемому среди] тех или иных [классов] живых существ.

Что такое рождение? Рождение – это возникновение ранее несуществовавших формирующих факторов (saxskārāṅgābhūtvā bhāve), [приводящих к появлению в определенном] классе [живых существ].

Что такое старость? Старость – это изменчивая связь (prabandhānyathātva) формирующих факторов [у существа, появившегося в определенном] классе [живых существ].

Что такое пребывание? Это существование в определенном классе [живых существ, выражающееся] в связи и сохранении [соответствующих] формирующих факторов.

Что такое невечность? Это невечность существования в определенном классе [живых существ, обусловленного] прекращением связи [соответствующих] формирующих факторов.

Что такое группы имен? Группы имен – это наименования, [обозначающие] собственную природу вещей.

Что такое группы слов? Группы слов – это наименования, [обозначающие] отличительные особенности вещей.

Что такое группы фонем? Группы фонем [определяются] относительно слогов, [из которых состоят] эти две [вышеназванных категории] и благодаря [которым] они проявляются. Ибо именно от звука (vaṅ) зависит способность [чего-либо быть] сообщением (saxvaṅgatā). Слог (aksara) же [называется так] по причине неразрушимости (aksaraṅgatā) синонимов.

Что такое статус обычного человека? Статус обычного человека состоит в отсутствии (apratilambha, букв. «необретение») благих качеств (āryadharmā).

Что такое продолжение? Продолжение – это непрерывность связи причин и следствий.

Что такое логическая особенность? Логическая особенность – это различие (nānātva) причин и следствий.

Что такое соответствие? Соответствие – это сходство (anugūya) причины и следствия.

Что такое непосредственность? Непосредственность [состоит] в немедленном [возникновении] следствия [при наличии] причины.

Что такое последовательность? Последовательность [состоит] в единообразии череды (ekatvapravāṭṭi) причин и следствий.

Что такое время? Время [состоит] в непрерывности череды (prabandhapravāṭṭi) причин и следствий.

Что такое пространство? Пространство – это [распределение] причин и следствий [по направлениям]: восток, юг, запад, север, низ, верх или все десять направлений.

Что такое число? Число – это различные (bheda) [каждого] формирующего фактора [от всех других].

Что такое сочетание? Сочетание – это соединение причин, следствий и условий [их проявления].

* * *

Прежде чем приступить к анализу этих факторов, следует заметить, что вообще списки их в разных буддийских школах различаются. О.О. Розенберг приводит два таких списка: один из них насчитывает 75 дхарм, из которых 14 относятся к citta-viprayukta-saḥskāra, другой – 100 дхарм, из которых к рассматриваемой категории относятся 24 [8, с. 228–229], причем в списке из 75 дхарм присутствует необладание (arḡārti), то есть отсутствие знания о росте и угасании благого и неблагого в психике (если интерпретировать это понятие, опираясь на текст Асанги). Как формирующий фактор arḡārti может быть понято как такое отсутствие знания о росте, сохранении и угасании благих (kuśāla) и неблагих (akuśāla) дхарм, которое приводит к тому, что действия живого существа определяются эмоциональными и волевыми импульсами, не ограничиваемыми знанием о возможных кармических последствиях. В результате этот формирующий фактор, не будучи, естественно, осознанным как таковой, сохраняется в психике и влияет на дальнейшую судьбу индивида. Таким образом, представленный Асангой перечень формирующих факторов не универсален для всего буддизма и представляет только точку зрения йогачары.

И еще одно немаловажное замечание – особенно важное в контексте именно йогачары как учения о только-осознавании (vijñaptimātra). Все определения, формулируемые Асангой, завершаются словом prajñapti, букв. «сообщение, назначение», этимологически непосредственно происходящим из *каузативного* наклонения глагола jñā «знать» – jñāpāyati «[он] дает знать, сообщает, информирует». В тибетском переводе в соответствующих местах стоит слово gdags «знак, метка; помечать». Китайский перевод еще более прямолинеен: там prajñapti переведено как 假立 jīb lì «ложное установление». Иначе говоря, речь идет не о реальных дхармах, а только об *обозначениях*: сами соответствующие дхармы понимаются в йогачаре не как реальные (dravya-sat), но как только условные знаки, элементы не реальности, а лишь языка описания (prajñapti-sat). Все они играют роль всего лишь вспомогательных мыслительных конструкций, смысл которых – не обрисовать реальность такой, какова она есть, а способствовать достижению адептом просветления. О том же говорит и составленный предположительно Стхирамати комментарий к «Компендиуму Абхидхармы» (Abhidharma-samuccaya-bhāṣya), где формирующие факторы, не связанные с сознанием, прямо названы «условными» (prajñaptisanto veditavyāḥ) [9, p. 11].

Дхарма «обладание» (grāpti) в «Энциклопедии Абхидхармы» Васубандху понимается как имеющая два вида – обладание и необладание дхармами, входящими в поток собственных состояний (svasaxtāna) индивида. В комментарии к трактату – «Абхидхармакоша-бхашье» поясняется, что «они не входят в поток чужой индивидуальности и не могут быть обретенны другими [индивидами], как и в том случае, когда они вообще не входят в поток [психофизических состояний]. Аналогичным образом они не могут быть “обретенны” неодушевленным существом» [2, с. 468]. Стхирамати в комментарии к «Компендиуму Абхидхармы» Асанги прямо пишет, что grāpti – это «получение, обретение, собрание [дхарм, входящих в психофизический комплекс, образующий так называемую “личность”]» (prāptih pratilambhah samāgama iti prajñaptiriti prajñaptinirdeśah) [9, p. 9]. Иными

словами, *rgārti* как формирующий фактор ответствен за отнесение той или иной дхармы к конкретному потоку состояний, понимаемому как некоторая определенная личность, и исключает «перенос» дхарм от одной личности к другой [7, с. 389]. Речь идет здесь, собственно, о замкнутости всякой конкретной личности как системы. Все процессы, происходящие в пределах одной личности (одного перерождающегося и изменчивого комплекса дхарм, понимаемого как *система*), могут быть причинами только для других процессов и/или событий в рамках той же самой личности, а по отношению к другим аналогичным системам они могут быть в лучшем случае *поводами*. С буддийской точки зрения (и не только с буддийской – это «общее место» для всех религиозно-философских систем классической Индии, признающих существование кармы) личность «кармически замкнута»: все действия, слова и мысли, приводящие к возникновению кармы, непосредственно влияют только на того, кто эту карму создал. Но закон кармы – это, по существу, закон причинности, примененный к одной определенной области реальности – к личности человека или вообще живого существа, если учесть, что человек может в следующей жизни родиться животным, растением (в индуизме), богом, асурой, «голодным духом» *preta* (в буддизме, где постулируется существование шести классов живых существ, среди которых боги – такие же смертные существа). Все, что происходит в личности, может быть причиной для событий только в рамках самой этой личности и нигде более. Нечто подобное (хотя возникшее в других условиях, по другим причинам и в другом контексте) можно найти в социологической концепции Никласа Лумана, где общество понимается как операционно закрытая система. При этом «под “закрытостью”» понимается не термодинамическая изолированность, а всего лишь оперативная замкнутость, что означает: рекурсивное условие возможностей собственных операций исходя из результатов собственных операций. Ведь нужно исходить из того, что реальные операции возможны лишь в мире, существующем *одновременно* с ними. Прежде всего, это исключает, что одна операция может оказывать влияние на другую. Если это все-таки должно

стать возможным, то лишь в непосредственном подсоединении одной операции к другой. Такие рекурсивные отношения, в которых завершение одной операции является условием возможности некоторой другой операции, приводят, однако, к дифференциации систем, замыкание которых зачастую реализуется благодаря высококомплексным структурам, и к тому, что окружающий их мир существует одновременно с ними. Этот результат мы и называем *операционной закрытостью*» [5, с. 101]. Такая позиция для буддизма вполне естественна: если считать, что внешние по отношению к личности события могут быть именно *причинами* событий внутри нее, то освобождение из колеса сансары станет невозможным, ибо противостоять действию причинности, очевидно, невозможно. Если предмет, который мы жаждем заполучить, есть причина нашего вождения, то преодолеть вождение невозможно. Но это опровергается даже обычной житейской практикой: пища будет предметом вождения лишь у голодного человека, а тот, кто только что сытно отобедал, при виде ее может даже испытать легкое отвращение. Таким образом, причина вождения и отвращения – в нас же самих.

Естественно, поскольку «обладание» как формирующий фактор обуславливает само существование отдельной личности, оно не поддается сознательному контролю: это фактор, благодаря которому эмпирическое сознание индивида вообще существует.

Точно так же не может быть взят под контроль и другой фактор – *asaxjñisamāpatti*, или бессознательное сосредоточение. «Бессознательное сосредоточение – это такое сосредоточение, при котором [йогин пребывает] в бессознательном состоянии, или сосредоточение, при котором сознание отсутствует. Оно также есть прекращение деятельности сознания и явления сознания» [2, с. 480]. Достигается оно на высшем, четвертом уровне медитативного сосредоточения (*dhyāna*). Следствием его, как гласит комментарий к «Энциклопедии Абхидхармы», являются пять скандх богов сферы бессознательного, о которой там же сказано: «У тех, кто рождается среди бессознательных существ, то есть богов [соответствующей сферы], наступает пре-

кращение функционирования сознания и явлений сознания. Это прекращение и есть реальная сущность, называемая бессознательным; то есть *бессознательное* – это дхарма, благодаря которой достигается на некоторое время невозникновение будущего сознания и явлений сознания» [2, с. 479]. Однако даже это состояние не есть выход за пределы колеса сансары – боги в буддизме понимаются как такие же живые существа, что и люди, животные и проч., и так же, как и они, подвержены страданию и смертны. Поэтому комментатор и пишет, что «благородные не входят в бессознательное сосредоточение, видя в нем лишь опасность падения, то, что вызывает несчастье. В него входят только те, кто считает это сосредоточение спасением [из круговорота бытия]» [2, с. 481]. Таким образом, *asaxjñisamāpatti* – формирующий фактор, не связанный с сознанием, именно потому, что у йогина, достигшего соответствующего состояния, и у божества, рождающегося в результате таких медитативных практик в соответствующей сфере буддийской космологии, отсутствует сознание, а значит, никому контролю и исправлению это состояние не поддается. Тем не менее вся неблагая карма, которую накапливают этот йогин или это божество, должна дать свой плод, так что это состояние воспринимается как неблагое и его, согласно буддийским представлениям, следует избегать.

То же справедливо и для третьего фактора – *nīrodhasamāpatti*, «сосредоточение-остановка». Схирамати в комментарии поясняет, что «остановка» (или «угасание» – другой возможный перевод слова *nīrodha*) – это устойчивое прекращение деятельности сознания и явлений сознания, достигаемое глубоким сосредоточением сознания (*nīrodha itī samāpatticittakṛtaḥ kālāntaram asthāvaracittacaittasamudācāranīrodhī āśrayasyāvasthāviśeso nirudhyate ‘neneti kītvā*) [9, р. 9]. То же пишут, естественно, Васубандху и его комментатор, указывая при этом, что такое сосредоточение практикуется для достижения полного спокойствия (*śāntavihāra*) и относится к сфере, в которой нет ни восприятия или концептуализации, ни их отсутствия (*naīvasaxjñānāsaxjñāyatana bhūmi*) [2, с. 481–482]. Достичь такого состояния могут только благородные (*āryapudgala*), то есть те, кто сту-

пил на путь к просветлению или уже достиг его (*śravaka, pratyekabuddha, buddha*). «Обычные люди не могут вызвать у себя сосредоточение остановки, ибо они боятся самоуничтожения, ведь это сосредоточение порождается только силой Благородного пути и на него отваживаются лишь те, кто устремлен к нирване еще при данной жизни» [2, с. 482]. В этом состоянии у живого существа фактически отсутствует сознание, но, тем не менее, *nīrodhasamāpatti* может быть достигнуто обычным человеком (не входящим в число *āryapudgala*) лишь посредством усилий, и только будды обретают его просто благодаря просветлению [2, с. 482].

Относительно четвертого формирующего фактора – бессознательного состояния (*asaxjñika*) Васубандху в своем труде дает лишь краткое пояснение: это «определенное состояние сознания, когда достигается блокада функционирования сознания. Поэтому оно и получает название “бессознательное” как полное отсутствие деятельности сознания» [2, с. 487]. Несколько более детален Схирамати: «Состояние невосприятия [обретается] этими алмазами внимания – тремя оставшимися стадиями» (*āsaxjñīkaḥ manaskāravajrair ebhir eva śesā adhisthānādibhis tribhir eva*) [9, р. 9]. Возможно, речь идет о высших стадиях медитативного сосредоточения, на которых не только отсутствует деятельность сознания, но и нет возможности возобновить ее даже посредством стимула извне, и только сам медитирующий может выйти из него. Естественно, что такой фактор не может не быть *citta-viprayukta*, однако он все же остается именно *формирующим* фактором. У того, кто вошел в это состояние, на какое-то время прекращается возникновение новых состояний сознания, но, как пишет Васубандху, это состояние подобно лишь плотине, останавливающей течение воды [2, с. 479]. Сама вода от этого никуда не исчезает, и это состояние рано или поздно прерывается. Такое состояние – это всего лишь временное прекращение сансарических страданий, и его можно сравнить с успокоением боли посредством анальгетиков, тогда как задача состоит в том, чтобы устранить саму причину болезни – неведение (*avidyā*) и порождаемое им страдание.

Таким образом, первым формирующим фактором выступает «обладание» (*prāpti*), ко-

торое очевидным образом выделяется в особую группу в числе формирующих факторов, не связанных с сознанием. Вторую группу образуют три состояния сосредоточения (*asaxjñī-samāpatti*, *nīrodha-samāpatti* и *āśaxjñīka*), которые тоже формируют определенную карму или по крайней мере (если говорить об *āśaxjñīka*) на какое-то время прерывают страдание в сансаре, но не устраняют его полностью.

Следующая группа факторов связана с определением класса для живого существа. Сознание само подготавливает соответствующую его характеристикам телесную форму и воплощается в нее, и это определяет, в частности, накопленная им ранее жизнеспособность или жизненная сила (*jīvitendriya*). Суть ее у Васубандху разъясняется так: «жизнеспособность есть плод созревания [кармы]» [2, с. 438], и продолжительность жизни живого существа определяется тем, какая карма была накоплена им в прежних существованиях (насколько вообще допустимо говорить в буддизме о «чьей-то» прошлой жизни). Асанга так об этом и говорит: жизнеспособность определяется кармой, которая определяет также, в какой из шести форм рождается живое существо. Близко к нему и понятие «тождества класса» (*nikāyasabhāga*). У Асанги это сходство индивидов того или иного класса, входящего, в свою очередь, в некий более высокий класс, а Васубандху говорит об этом еще короче: «сходство – это подобие живых существ» [2, с. 477]. Аналогично объясняет это понятие и Стхирамати: «Тождество класса – это поток скандх, [относящийся к] одному рождению» (*nikāyasabhāga ekajanmikah skandhasaxtānah*) [9, р. 9]. Рождение (*jāti*) – следующий фактор, относящийся к этой группе, и «возникновение ранее несуществовавших формирующих факторов (*saxskārāṇāmabhūtvā bhāve*)», как определяет его Асанга, и очевидно, что оно приводит к дальнейшему созданию кармы, которая и привязывает всю эту группу скандх к сансаре. Связь понятий рождения и тождества класса поясняется и Стхирамати, который пишет, что тождество класса, собственно, и проявляется только в виде обретения некоторой внешней телесной формы (*bāhyasyāpi rūpasya jatimattve nikāyasabhāgamātragrahaṇax*) [9, р. 10]. Связан

с названными и следующий фактор – старость (*jarā*), представляющий собой результат действия формирующих факторов (как связанных, так и не связанных с сознанием) на протяжении одной жизни. Очевидна и суть следующего за ним фактора – *sthiti*, «пребывание»: имеется в виду пребывание живого существа в одном из классов в течение всего срока жизни, обусловленного кармой. Однако и это существование заканчивается, когда исчерпывается действие тех формирующих факторов, которые привели живое существо к рождению в этом классе, – об этом говорит не вечность (*anityatā*) как формирующий фактор. Поток формирующих факторов, как сказано в комментарии Стхирамати к «Компендиуму Абхидхармы», прерывается только в момент смерти (*prabandhavināśo maraṇax veditavyam*) [9, р. 10] – чтобы, естественно, возобновиться в следующей жизни.

Таким образом, суть третьей группы *citta-viprayukta saxskāra* – формирование определенного типа существования комплекса дхарм, условно именуемого живым существом. Можно предположить, что сама логика построения этого фрагмента трактата Асанги – «восхождение» от факторов, являющихся следствиями, к другим факторам, которые являются их причинами (*hetu*) или условиями (*pratyaya*), обеспечивающими причинам возможность реализоваться и произвести следствия.

В такую схему укладывается четвертая группа факторов, включающая, по трактату Асанги, группы имен, слов и фонем (*nāmakāya*, *padakāya*, *vyañjanakāya*). Это факторы, ответственные за формирование и поддержание знаковой картины мира в сознании живого существа, и роль их отчасти может быть проиллюстрирована учением Ф. Бэкона об идолах разума – два их типа (из четырех), а именно: идола площади, связанные с общепринятой практикой словоупотребления, и идола театра, являющиеся результатом неверных теорий, некритически принимаемых за истину, помрачают разум, препятствуя истинному познанию [1, с. 322]. Но в буддизме речь идет не о познании обычного физического мира, а о познании истинной реальности (*tathatā*), которому препятствуют как аффекты (*kleśa*), так и ложные концептуализации. Группы имен, слов

и фоном отвечают за формирование эпистемологических препятствий (jñeyā-āvaraṇa) к обретению просветления и истинного знания, учение о которых составляет одно из наиболее существенных отличий махаяны от хинаяны. Группы имен Асанга определяет как наименования собственной природы вещей (dharmāṇāḥ svabhāvādhivacane nāmakāyā iti grajñartih), и именно эти наименования (adhivacana – «название, эпитет») скрывают от сознания истинную природу реальности, так как оно склонно воспринимать ее через слова, понятия, обозначения, принимая в конце концов слова за саму реальность. Стихрамати комментирует этот фрагмент так: «[различные] наименования собственной природы [вещей] – это “глаз”, “ухо”, “бог”, “человек” и тому подобное» (svabhāvādhivacanāḥ caksuh śrotāḥ devo manusya ityevamādi) [9, p. 10], то есть речь идет о приписывании единичного объекта к классу, причем видно, что здесь перечисляются классы живых существ (боги, люди и т. д.) и органы восприятия или опоры сознания (глаз или зрение, ухо или слух и т. д.), посредством которых сознание и получает доступ к внешнему миру. В действительности все высказывания, даже речения самого Будды, суть лишь инструменты, а не точная карта реальности. Это касается даже таких фундаментальных терминов, как сансара и нирвана: убеждение в их реальном существовании есть причина закабаления в сансаре, и вполне закономерно, что слова понимаются Асангой как один из формирующих факторов. Более того, перечисляя формирующие факторы и давая им определения, Асанга каждое определение завершает словом grajñartī – «обозначение» или «постижение». Эти факторы суть только обозначения некоей единой реальности [11, p. 47], из чего можно сделать вывод, что само понятие формирующего фактора – тоже только ментальный конструкт и имеет смысл лишь как средство для изменения сознания адепта.

Следующий формирующий фактор – статус обычного человека, pṛthagjana. Однако «обычный человек» здесь – не обязательно мирянин: им может быть и монах, и в то же время мирянин (согласно махаяне) может и не быть «обычным человеком». Pṛthagjana – это тот, кто еще не является «вступившим в

поток» (śrotāpanna) и тем более – не поднялся на более высокие ступени религиозного совершенства (śakṣīdāgamin, anāgamin, arhant). «Вступивший в поток» (тот, кому еще суждены новые рождения, но он никогда не родится уже в неблагих классах живых существ – среди животных, обитателей ада и «голодных духов») – это человек, преодолевший три вида оков, привязывающих к сансаре: веру в существование неизменного Я (satkāyadṛṣṭi), сомнение (vicikitsa) и привязанность к ритуалам и религиозным обетам (śīlavrataparāmarśa) [4, с. 108–109]. По существу, Асанга ставит здесь вопрос о границах буддийской сангхи: если монах может быть человеком, еще не сбросившим с себя эти оковы, а мирянин может быть свободен от них, то кто тогда является подлинным членом сангхи? Ответа на этот вопрос Асанга в «Компендиуме Абхидхармы» не дает, хотя сама эта проблема требует, очевидно, достаточно подробного анализа (впрочем, это выходит за рамки настоящей работы).

Этот фактор может быть выделен в особую группу, так как статус обычного человека сам по себе формирует определенное сознание, которое после смерти физического тела создает себе новую телесность в соответствии со своими особенностями. Почему он выделяется Асангой в качестве формирующего фактора, не связанного с сознанием – ведь каждый, на первый взгляд, способен отличить, вступил ли он в поток или еще остается вполне сансарическим существом? Причина этого видится в исторических особенностях буддийской идеологии, формировавшейся в полемике с брахманистскими религиозно-философскими системами, в которых существование неизменной и вновь и вновь возрождающейся души было одним из базовых постулатов. Но обретение знания об этом истинном Я (Ātman) требовало сложных медитативных практик, так что даже продвинутый йогин, считающий себя, возможно, уже свободным от сансары, оставался, согласно буддистам, сансарическим существом, pṛthagjana, если полагал реальным Я. Иными словами, адепты брахманистских систем, какими бы выдающимися мастерами психотехники ни были, оставались привязаны к идее Я и брахманистским ритуалам, а это, вопреки

положениям их собственных систем, привязывало их, согласно буддистам, к сансаре.

Следующие пять факторов явно объединяются в особую, шестую группу, элементы которой описывают причинность. На идее причинности, на идее, что каждое действие человека и событие, происходящее с ним, имеет свою причину и само, в свою очередь, будет иметь следствия и так *ad infinitum*, построены не только буддизм, но и брахманистские системы; эта идея вообще была, наверное, краеугольным камнем индийской философской мысли вообще. «Продолжение» (*pravṛtti*) – это, как следует из слов Асанги, связь причин и следствий (*hetu-phalaprabandhānupacchede pravṛtti*), то есть непрерывность причинно-следственной связи, означающая, что каждое событие имеет свою причину (и, естественно, условия для ее реализации, сами по себе причиной не являющиеся) и следствия, которые, в свою очередь, будут причинами или условиями множества других следствий. Согласно комментарию Стхирамати, «непрерывность связи [причин и следствий – это] состояние продолжения [действия причины] в каждый момент [времени, даже] отделенный [от момента существования или действия причины, когда] она уже отсутствует непосредственно» (*prabandhānupacchede pravṛtтивyavasthānam ekasmin kṣaṇe vyavacchinne vā tadupacārābhāvāt*) [9, p. 10]. Иначе говоря, причина действует даже тогда, когда предмет или процесс, послуживший причиной, более не существует. *Pratiniyama* («логическая особенность») – это различие причин и следствий: «разнообразие причин и следствий – [это] добродетельное поведение [как причина] желаемого результата и недобродетельное – [как причина] нежелаемого результата: это и есть взаимная причинность каждого результата» (*hetuphalanānātvam istasya phalasya sucaritam anistasya duṣcaritam ity evamādi phalānāḥ pīthak pīthag anyonyahetukatvam*) [9, p. 10]. Действие, согласно комментарию Стхирамати, порождает свой и всегда только свой результат, так что кармически значимые события отграничены друг от друга по тому, какую карму они порождают. Соответствие (*yoga*) определяется как сходство причины и следствия: следствие определяется как порожденное данной конкретной причиной, в противном случае все было бы следствием всего и само понятие

причинности потеряло бы смысл. К этой же группе относится и непосредственность (*java*), определяемая как немедленное возникновение следствия при наличии причины, и последовательность (*anukrama*), понимаемая как единообразие череды (*ekatvapravṛtti*) причин и следствий.

Эти факторы определяют единство того «потока» (*saxtāna*) событий в рамках одного сознания-сокровищницы (*ālaya-vijñāna*), который и называется в брахманистских системах перерождающейся личностью, «душой» (*jīva*). «Личность» предстает в йогачаре как множество цепочек причинно-следственных связей, причем такое множество, элементы которого никак кармически не влияют на другие аналогичные множества; если же имеет место влияние, то мы имеем дело с одной и той же «личностью». В этой группе факторов фиксируются те из них, которые ответственны за пребывание «личности» обычного человека (*pīthagjana*) в сансаре или, наоборот, являются причинами, благодаря которым *pīthagjana* может ступить на путь к просветлению.

Наконец, седьмая группа включает время (*kāla*), пространство (*deśa*), число (*saxkhyā*) и сочетание (*sāmagrī*). Эти факторы ответственны, как видим, за пространственно-временное «распределение» других формирующих факторов, задавая для них своего рода «координатную сетку», и за количественный аспект их функционирования. Время, понимаемое как непрерывность череды (*prabandhapravṛtti*) причин и следствий, согласно комментарию Стхирамати, понимается просто: что возникло и уже завершилось – то относится к прошлому, что предполагается – к будущему, что возникло и еще не завершилось – к настоящему (*yat tatra hetuphalam utpannaniruddhax so 'tītah kāla iti prajñapyate yad anutpannax so 'nāgatah kālah yadutpannāniruddhax sa pratyutpannah kāla iti*) [9, p. 10]. Иначе говоря, время «кармически анизотропно», закон причинности имеет очевидную временную направленность (от прошлого через настоящее к будущему), и невозможно повлиять на прошлое, изменив его так, чтобы уничтожить причину нынешних страданий, – можно только не создавать новых причин страдания. Неоднородно и про-

та же река человеком воспринимается как полная воды, жителем ада – как поток огня, «голодным духом» (preta) – как поток гноя и нечистот, богом – как полная нектара (amṛta), и все эти восприятия обусловлены кармическими. Иными словами, существует некоторая внешняя относительно нашего обыденного сознания реальность, но, какова она в действительности, мы сказать не можем, так как для этого нам надо, образно говоря, взять в одну руку реальность саму по себе, а в другую – наше представление или понятие о ней и сравнить их; это, очевидно, невозможно, и это значит, что мы не можем выйти за пределы сознания и его содержаний.

Но вместе с тем это значит, что все сущее, включая и формирующие факторы, суть только vijñapti, «представление» – иначе говоря, все дхармы этого класса (равно как и все другие) суть только элементы языка описания, но не имеют отношения к реальности, а это, в свою очередь, означает, что само структурирование потока психики на эти элементы есть не более чем инструмент, предназначенный для упрощения управления психикой, нужный, чтобы направлять ее к обретению знания истинной реальности (tathatā) и просветлению. В «Компендиуме Абхидхармы» о формирующих факторах, не связанных с сознанием, тоже говорится как о *представлениях*, что подчеркивает и сам Асанга, и понимание их как реальных (dravyasat) само по себе будет эпистемологическим препятствием (jñeyā-āvaraṇa) на пути к просветлению.

Тем интереснее структура формирующих факторов, не связанных с сознанием, которые и являются группой неподвластных сознательному управлению причин закабаления в сансаре. Своеобразие этой группы в том, что входящие в нее факторы полностью «замыкают» в себе живое существо, исчерпывая описывая каждый кармически значимый элемент той среды, в которой оно существует: prāpti фиксирует границы потока дхарм, образующего данное живое существо (данную «личность»); дхармы, определяющие состояния сознания, достижимые посредством медитации, фиксируют «выходы» из колеса перерождений, de facto тупиковые (с точки зрения буддийской доктрины), но воспринимающиеся как подлинные в брахманистских системах;

факторы от жизнеспособности (jīvitendriya) до невечности (anityatā) определяют границы этого потока дхарм в пределах одного телесного существования; группы имен, слов и фонем ограничивают пределы мышления индивида; статус обычного человека (pīthagjana) связывает индивидуальный поток дхарм с аффицированными дхармами (sāsrava-dharma), обуславливающими пребывание в сансаре; факторы от продолжения (pravṛtti) до последовательности (anukrama) определяют собственный характер связи причин и следствий в индивидуальном потоке дхарм; наконец, факторы от времени (kāla) до сочетания (samaṅgī) фиксируют «внешние» отношения друг к другу причинно-следственных цепочек в индивидуальном потоке дхарм. Это множество дхарм, собственно, и очерчивает ту индивидуальную реальность, которая понимается в йогачаре как сознание-сокровищница, пораженное аффектами, проросшими из хранящихся в нем же семян (bīja), и которое необходимо избавиться от семян – как уже проросших так и потенциальных, еще ждущих прорастания, – ибо сознание-сокровищница, освобожденное от них, и есть истинная реальность (tathatā) и нирвана.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Бэкон, Ф. О достоинстве и приумножении наук / Ф. Бэкон // Сочинения : в 2 т. Т. 1 / Ф. Бэкон ; пер. с англ. П. А. Федорова, Я. М. Боровского. – М. : Мысль, 1971. – С. 85–546.
2. Васубандху. Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша). Т. 1. Раздел I: Учение о классах элементов; Раздел II: Учение о факторах доминирования в психике / Васубандху ; изд. подгот. Е. П. Островская, В. И. Рудой. – М. : Ладомир, 1998. – 670 с.
3. Вишну-смрити / пер. с санскр., предисл., коммент. и прил. Н. А. Корнеевой. – М. : Восточная литература, 2007. – 421 с.
4. Лама Анагарика Говинда. Психология раннего буддизма. Основы тибетского мистицизма / Лама Анагарика Говинда. – СПб. : Андреев и сыновья, 1993. – 472 с.
5. Луман, Н. Общество как социальная система / Н. Луман ; пер. с нем. А. Антоновского. – М. : Логос, 2004. – 232 с.
6. Маламуд, Ш. Наблюдения над понятием «остаток» в брахманизме / Ш. Маламуд // Испечь мир: ритуал и мысль в древней Индии / Ш. Мала-

муд ; пер. с франц. В. Г. Лысенко. – М. : Восточная литература, 2005. – С. 36–57.

7. Островская, Е. П. Реконструкция / Е. П. Островская, В. И. Рудой // Васубандху. Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша). Т. 1. Раздел I: Учение о классах элементов; Раздел II: Учение о факторах доминирования в психике / изд. подгот. Е. П. Островская, В. И. Рудой. – М. : Ладомир, 1998. – С. 117–191, 338–429.

8. Розенберг, О. О. Труды по буддизму / О. О. Розенберг. – М. : Наука, ГРВЛ, 1991. – 295 с.

9. Abhidharmasamuccayabhāṣyam / ed. by N. Tatia. – Patna : Kāśīprasāda Jāyasavāla-Anuśīlana-Saxsthā, 1976. – 156 p.

10. Asanga. Abhidharma-samuccaya / Asanga ; critically edited and studied by Pralhad Pradhan. – Santiniketan : Visva-Bharati, 1950. – 110 p.

11. Ng Suk-fun. Time and Causality in Yogācāra Buddhism. PhD thesis / Ng Suk-fun. – Hong Kong : University of Hong Kong, 2014. – 183 p.

REFERENCES

1. Bacon F. *O dostoinstve i priumnozhenii nauk* [On the Dignity and Augmentation of Sciences]. Bacon F. *Sochineniya: v 2 t. T. 1* [Works in 2 vols. Vol. 1]. Moscow, Mysl Publ., 1971, pp. 85-546.

2. Vasubandhu. *Entsiklopediya Abkhidhharmy (Abkhidkharmakosha). T. 1: Razdel I: Uchenie o klassakh elementov; Razdel II: Uchenie o faktorakh dominirovaniya v psikhike* [The Encyclopedia of Abhidharma. Vol. I: Part I: Doctrine on Classes of Elements; Part II: Doctrine on Domination Factors in the Psychique]. Moscow, Ladomir Publ., 1998. 670 p.

3. Korneeva N.A., ed. *Vishnu-smriti*. Moscow, Vostochnaya literatura Publ., 2007. 421 p.

4. Lama Anagarika Govinda. *Psikhologiya rannego buddizma. Osnovy tibetskogo mistitsizma* [The Psychology of Early Buddhism. Fundamentals of Tibetan Mysticism]. Saint Petersburg, Andreev i synovya Publ., 1993. 472 p.

5. Luhmann N. *Obshchestvo kak sotsialnaya sistema* [Society as a Social System]. Moscow, Logos Publ., 2004. 232 p.

6. Malamoud Ch. Nablyudeniya nad ponyatiem «ostatok» v brakhmanizme [Observations on the Notion of “Residue” in Brahmanism]. Lysenko V.G., ed. *Ispech mir: Ritual i mysl v drevney Indii* [Baking the World: Ritual and Thought in Ancient India]. Moscow, Vostochnaya literatura Publ., 2005, pp. 36-57.

7. Ostrovskaya E.P., Rudoy V.I. *Rekonstruktsiya* [Reconstruction]. Vasubandhu. *Entsiklopediya Abkhidhharmy (Abkhidkharmakosha). T. 1: Razdel I: Uchenie o klassakh elementov; Razdel II: Uchenie o faktorakh dominirovaniya v psikhike* [The Encyclopedia of Abhidharma. Vol. I: Part I: Doctrine on Classes of Elements; Part II: Doctrine on Domination Factors in the Psychique]. Moscow, Ladomir Publ., 1998, pp. 117-191; 338-429.

8. Rozenberg O.O. *Trudy po buddizmu* [Essays on Buddhism]. Moscow, Nauka Publ.; GRVL Publ., 1991. 295 p.

9. Tatia N., ed. *Abhidharmasamuccayabhāṣyam*. Patna, Kāśīprasāda Jāyasavāla-Anuśīlana-Saxsthā, 1976. 156 p.

10. Asanga. *Abhidharma-samuccaya*. Santiniketan, Visva-Bharati, 1950. 110 p.

11. Ng Suk-fun. *Time and Causality in Yogācāra Buddhism. PhD thesis*. Hong Kong, University of Hong Kong, 2014. 183 p.

THE DOCTRINE ON CONDITIONING FACTORS
NOT ASSOCIATED WITH CONSCIOUSNESS IN ASANGA'S
“COMPENDIUM OF ABHIDHARMA”

Sergey Leonidovich Burmistrov

Doctor of Philosophical Sciences, Leading Researcher,
Section of South Asian Studies of the Department of Central and South Asian Studies,
Institute of Oriental Manuscripts, RAS
s.burmistrov@hotmail.com
Dvortsovaya Emb., 18, 191186 Saint Petersburg, Russian Federation

Abstract. The concept of conditioning factor expresses the basic Buddhist notion of causality that determines the future of a person, and in the Yogācāra philosophy it denotes the mechanisms of individual Universe change with the treasury consciousness as its basis. Citta-viprayukta-samskāra, or the conditioning factors not associated with consciousness, are the factors that draw the borders of the individual stream of *dharmas* (elementary psychophysical states) and that lie beyond conscious control. They define the structure and character of causality in that stream, including physical characteristics of a person, their intellectual peculiarities and the interaction of causal chains inside the singular stream. The “Compendium of Abhidharma” (Abhidharma-samuccaya) by Asanga (4th century), one of the founders of Buddhist Mahāyānistic school of Yogācāra, treats the conception of conditioning factors not associated with consciousness in its association with the idea of treasury consciousness. The set of conditioning factors not associated with consciousness is divided into seven groups each of which determines a specific aspect of karmic causality: *prāpti* fixes the borders of the stream of *dharmas*; the second group consisting of *dharmas* associated with meditation points the false meditative practices; the third group (from *jīvitendriya* to *anityatā*) draws the borders of individual existence; group of names delimitate the thought of a person; the state of common person associate individual *dharmas* with affected *dharmas*; the sixth group (from *pravṛtti* to *anukrama*) defines the character of causality; and the seventh group (from *kāla* to *samagrī*) fixes the external relation of causal chains.

Key words: Asanga, yogācāra, vijñānavāda, conditioning factors, karma, the structure of a person in buddhist philosophy, causality.