

XV.

Взаимоотношение дхарм ("хету", "пратьяя", "пхала")

В категории непсихических сил или процессов особое место, как мы видели, занимают так называемые *четыре "признака"* дхарм, подверженных бытию ("санскрита-дхарма")¹, т.е. рождение, пребывание, увядание и исчезновение, которые являются основными двигателями, поддерживающими вихрь бытия. По поводу этих сил может возникнуть следующее недоумение: если такие силы действуют, то чем объяснить, что *все* вообще дхармы не рождаются одновременно и что всегда имеются дхармы будущие, "еще не родившиеся"? "Если, – спрашивает Васубандху², – сила рождения ("джати") заставляет рождаться те из не пришедших еще дхарм, которые подлежат рождению, то почему непришедшие дхармы не рождаются все сразу? (Ответ): при порождении рождением подлежащих рождению дхарм не нарушается совокупность условий и связей. Это значит: *не нарушая совокупности условий и связей* ("хету" и "пратьяя"), сила рождения заставляет рождаться дхармы, подлежащие рождению; вот почему не пришедшие еще дхармы не рождаются все сразу".

В начале главы об условиях и связях дхарм Васубандху³ ссылается на только что приведенное место. "Выше было сказано, что рождением того, что подлежит рождению, не нарушается совокупность других условий и связей. О каких же именно дхармах говорится как об условиях и связях?"

В ответ на этот вопрос излагается учение о "хету" и "пратьяя"⁴, т.е. о том, в каких комбинациях рождаются дхармы – элементы, входящие в цепь потока сознательной жизни. Мы уже упоминали о некоторых случаях неразрывности дхарм между собой, так, например, четыре великих элемента рождаются всегда вместе, психические процессы всегда связаны с сознанием и т.п.⁵ Так как все элементы-дхармы, образующие поток данной личности, подчинены одним и тем же законам, то каждая дхарма находится в каком-либо отношении к каждой другой дхарме данного потока. Взаимоотношение дхарм сказывается как между дхармами, входящими в состав одного и того же момента, так и между дхармами, относящимися к различным моментам данного континуума, все элементы которого являются органически связанными.

Теория условий и связей занимает важное место в системе буддийской философии⁶ наряду с теорией непсихических процессов и теорией кармы: разрозненные единичные элементы, на которые разлагается поток сознательной жизни, выдвигаемые в бытие, соединяются в мгновенной комбинации: при этом, однако, сказывается действие еще некоторых *законов родства*, законов взаимоотношений, благодаря которым одни дхармы возникают всегда в неразрывной связи с другими, либо в пределах одного момента, либо в столь же непоколебимой последовательности одни за другими в сменяющихся моментах. Этот материал является общим для всех потоков сознательной жизни. Индивидуальные различия в их переживаниях объясняются действием нового элемента, формирующей силы или кармы.

Предметом, разбираемым в теории о "хету" и "пратьяя", является, таким образом, *взаимоотношение элементов, образующих поток сознательной жизни*. Термины же, употребляемые для обозначения тех или других взаимоотношений, объясняются и иллюстрируются примерами взаимоотношения предметов обыденного опыта. Не следует, однако, думать, что отдел буддийской философии,

посвященный "хету" и "пратьяя", имеет в виду разбор всех возможных случаев причинной связи или других взаимоотношений *предметов*; речь идет не о разновидностях связей и условий вообще, разбираемых в индийских учебниках диалектики⁷, а исключительно о взаимоотношении *дхарм*. Действительно, в комментариях, особенно же в современных японских работах, более или менее популярных, можно найти в связи с разбором взаимоотношений дхарм довольно пространственные рассуждения о разновидностях отношений как таковых, причем особенное внимание уделяется картинам, иллюстрирующим эти взаимоотношения⁸. Картины встречаются уже в более древних трактатах. Так, например, утверждение, что каждая дхарма является условием для рождения каждой другой в том смысле, что она рождению ее не препятствует, иллюстрируется картиной, что правитель страны является причиной благополучия подданных уже тем, что он их не притесняет⁹, или же картиной, что скала обуславливает благополучное путешествие тем, что она на пути корабля отсутствует¹⁰. Но во всех таких случаях мы имеем дело с *уподоблением дхарм и взаимоотношений* взаимоотношениями обыденных явлений. Сами по себе ни эти явления, ни их связь не подвергаются обсуждению.

Буддисты древних школ насчитывали *четыре разновидности* взаимоотношений между дхармами¹¹, первая из них, в свою очередь, разбивается на пять отделов, которые вместе с четвертой разновидностью объединяются в общую формулу так называемых *шести условий*. Четыре "отношения" и шесть "условий", по существу, одно и то же, это только различные названия тех же дхарм, рассматриваемых как *имеющие отношения к другим или обуславливающие* другие дхармы того же потока ("сантана"). Под термином "пратьяя" или "хету" следует понимать не отвлеченное отношение одной дхармы к дхарме, а *данную дхарму как таковую, относящуюся к другой так или иначе или же обуславливающую другую*¹². Поэтому я и предлагаю передавать оба термина, которые почти синонимичны, не словами "условие", "причина", "связь" и т.п., а употреблять вместо "пратьяя" "*относящееся*" или "*то, что относится*", а вместо "хету" "*обуславливающее*", "*то, что обуславливает*"; и в том, и в другом случае относящимися и обуславливающими являются *дхармы*, которым отвечают те дхармы, к которым первые относятся и которые первыми обусловлены; эти дхармы по отношению к первым называются буддистами "пхала" – "плодами", т.е. "результатами", или же "*следствиями*". Все эти термины, однако, тоже не выражают вполне того, что имеется в виду у буддистов, а поэтому предлагается слово "пхала" передавать просто термином "*обусловленное*" в противоположность дхарме обуславливающей.

Преимущества предложенных эквивалентов состоят в том, что обуславливающее и обусловленное могут быть как одновременными, так и последующими одно за другим, в то время как следствие содержит уже до известной степени понятие следования во времени за другим явлением. Кроме того, понятие "обусловленное" шире понятий "причина" и "следствие" и в том отношении еще, что "причина" обыкновенно понимается как нечто гораздо более тесно связанное со следствием, чем условие; причина будет прежде всего чем-то активным, условие же может и не принимать непосредственно активного действия. Наконец, к некоторым случаям взаимоотношений дхарм понятие причины и следствия явно неприменимо, как, например, к понятию "випака-хету" и "випака-пхала". (см. ниже).

Не следует забывать, что вся теория "хету" и "пратьяя", будучи частью теории дхарм, теснейшим образом связана с учением мгновенности, которое и здесь всюду предполагается известным¹³. С точки зрения теории мгновенности мы можем поэтому различать *взаимоотношение одновременных элементов* и *отношение предшествующих к последующим и наоборот*. Обусловленное, о котором будет речь, состоит, таким образом, в том, что появление ("рождение") какой-либо дхармы возможно только либо одновременно с какой-либо другой, появляющейся в тот же момент, либо вслед за появлением определенной другой.

I. *Отношение "вообще"* ("адхипати-пратья")¹⁴,
или так называемая "производящая причина" ("карана-хету")¹⁵,
и обусловленное "вообще" ("адхипати-пхала")¹⁶.

Такое сопоставление того, что, собственно говоря, не является вовсе условием в нашем смысле слова, с тем, что должно считаться условием *par excellence**, на первый взгляд может показаться странным. Оно объясняется тем, что термин "карана-хету" буддистами употребляется в совершенно условном смысле, не совпадающем с тем, который с этим же термином связан у других индийских авторов. Так, например, согласно известному учебнику диалектики "Таркабхаша"¹⁾, "карана-хету", или причина производящая, бывает трех разновидностей: ингерирующей, неингерирующей и инструментальной¹⁷.

* По преимуществу (*фр.*)

У буддистов же, которые говорят не о возможных случаях взаимного обусловливания предметов, подобных только что указанным, а о взаимоотношении дхарм, термин "карана-хету" употребляется в совершенно новом значении, а именно: "карана-хету" называется такая дхарма по отношению к другой дхарме, которая появлению этой другой дхармы не препятствует¹⁸. Таким образом, *содействие* данной дхармы сводится лишь к *отсутствию противодействия* с ее стороны. Роль этой так называемой причины, следовательно, чисто отрицательная в противоположность другим условиям-дхармам, которые положительным и активным образом способствуют появлению других дхарм.

Пассивным условием, или причиной непротиводействующей, является *каждая дхарма по отношению к каждой другой*, но не по отношению к самой себе. Введение понятия такого взаимоотношения подчеркивает органическую связь всех дхарм, входящих в один и тот же поток сознательной жизни. Появление каждого элемента возможно только тогда, когда к этому нет препятствия со стороны других элементов. Та дхарма, которой другая не препятствует, называется по отношению к этой последней "следствием вообще" или "обусловленным вообще" ("адхипати-пхала").

Разумеется, что дхармы, активно содействующие появлению другой, *eo ipso** появлению ее не препятствуют, и в этом смысле и они, очевидно, влияют как причины непрепятствующие или как то, что находится в связи вообще ("адхипати-пратья"), но они как активные имеют, кроме того, еще и другие названия. которые будут рассмотрены ниже.

* Тем самым; в силу этого (*лат.*).

Термин "адхипати" буквально значит "правитель", "глава" и указывает на обширность значения и универсальность того понятия, которое им определяется. Отношение "адхипати-пратья" буквально означает поэтому: главенствующее соотношение, универсальное или всеобщее отношение, ибо в таком отношении находятся все дхармы ко всем другим. Все дхармы поэтому являются, с одной стороны, "обусловливающими *вообще*" все другие, а с другой "обусловленными *вообще*" всеми другими.

II. *Дхармы, служащие "опорой"* ("аламбана-пратья")¹⁹.

"Опорами" называются все дхармы по отношению к сознанию, которое, как мы видели, возникает на основании дхарм предыдущего момента. Сознание примыкает, строго говоря, к так называемым "индриям"; но так как "индрии" связаны с "вишай", то и эти последние называются "опорами" или "аламбанами". С другой стороны, сознание всегда сопровождается психическими процессами ("чайтта"), а поэтому "имеющими опоры" называются не только сознание, но и психические

процессы. "Точками опоры" ("аламбана-пратья") называются *все дхармы* по отношению к соответствующим дхармам сознания и психическим процессам.

Так, например, сознание зрительного ("чакшур-виджняна") и связанные с ним психические дхармы имеют точки опоры ("аламбана-пратья") во всех дхармах видимого ("рупа" в узком смысле) и т.д. Если какая-либо дхарма вообще является опорой для другой, то не бывает момента, чтобы она не была опорой; поэтому дхарма фактически в данный момент не служащая опорой, все же относится к категории опор; совершенно так же, как и про хворост говорят, что он горюч, хотя он и не горит, ибо свойство его горючести остается тем же (см. выше, в XI главе).

III. *Дхармы, являющиеся точками соприкосновения для дхарм, равномерно и беспротяжно присоединяющихся ("сама-анантара-пратья")²⁰.*

Это соотношение дхарм уже было упомянуто выше при разборе сознания и так называемого "манаса", или сознания предыдущего момента. Поток элементов сознания в сопровождении психических элементов, как мы видели, протекает равномерно и безостановочно, образуя как бы одну необрывающуюся ("анантара") линию во времени, притом однообразную ("сама"), ибо в каждом моменте имеется только одно сознание, в то время как другие дхармы, как, например, чувственные, рождаются то в большем, то в меньшем количестве, т.е. неравномерно. "Все уже родившиеся", т.е. прошедшие и настоящие дхармы сознания и дхармы психические, являются "сама-анантара-пратья" для будущих, следующих за ними, дхармами сознания и дхармами психическими, за исключением дхарм последнего момента, когда святой ("архат") вступает в окончательную нирвану, т.е. когда поток элементов, волнение которых безначально во времени, "успокоится" и прекратит процесс рождения. Такое исключение сделано потому, что с момента, когда наступает окончательное успокоение дхарм, т.е. когда они перестают рождаться-исчезать, будущего уже нет; нет ни сознания, ни психического, которое бы могло присоединиться к дхармам последнего момента; эти дхармы, таким образом, не являются точками соприкосновения только потому, что за ними уже ничего не следует.

IV. *Дхармы, относящиеся как "условие" к "обусловленному" ("хету-пратья")²¹.*

Этот вид соотношения, имеющий в виду дхармы, которые являются в собственном смысле условием бытия других, подразделяются на пять категорий. В отличие от рассмотренных выше дхарм, "связанных" так или иначе с другими, в эту четвертую разновидность входят те дхармы, которые "обуславливают" другие положительным образом; "хету" объясняется в смысле того, что является *условием для появления или "рождения" дхармы*.

1) и 2) *Дхармы сосуществующие ("сахабху-хету") и дхармы, объединенные общностью опор ("сампраюктака-хету"), и "пурушакара-пхала"²².*

Дхармами, обуславливающими друг друга в смысле сосуществования ("сахабху-хету"), являются те, которые возникают непременно вместе в один и тот же момент. Термин указывает на то, что условие "имеется вместе ("сахабху") со своим следствием или обусловленным". В этом случае каждая из сторон может считаться по отношению к другой либо обуславливающим элементом, либо обусловленным. В таком соотношении находятся следующие дхармы:

- a. четыре универсальных элемента ("махабхута") по отношению друг к другу, ибо они всегда рождаются вместе;
- b. четыре признака подверженности бытию: "рождение", "пребывание", "увядание" и "исчезновение" по отношению к рождающейся дхарме или наоборот;

с. сознание по отношению к элементам "сопутствующим" или наоборот. Под сопутствующими элементами понимаются сопровождающие сознание психические процессы, а также элементы рождения и исчезновения, толкающие как сознание, так и сопровождающие его психические элементы²³.

Элементами-дхармами, объединенными общностью опор и в этом смысле "обуславливающими" друг друга ("сампраюкта-хету"), являются элементы сознания по отношению к психическим процессам, связанным с сознанием. "Сознание и психические элементы называются условием, объединенным со своим обусловленным общностью опор". Имеющие одинаковую опору сознание и психические дхармы являются друг для друга "условием по объединенности". Слово "одинаковая" указывает на единство опоры, т.е. если, например, сознание зрительного имеет в качестве опоры "видение" или зрительное ощущение ("чакшуриндрия") данного момента, то связанные с этим сознанием психические процессы, эмоции и т.д. тоже имеют в качестве опоры тот же самый акт видения.

В обоих случаях, только что изложенных, дхарма обусловленная называется по отношению к обуславливающей термином "пурушакара-пхала", "следствием, (похожим) на человеческое действие"²⁴. Этот термин объясняется тем, что "следствие", или дхарма, обусловленная данной первой дхармой, тесно связано с ней, образуя как бы одно целое, в чем усматривается некоторое сходство с тем, как действия человека, т.е. его акты и движения, не простираются дальше пределов его тела.

3) и 4) "*Сабхага-хету*", "*сарватрага-хету*" и "*нишьянда-пхала*"²⁵.

Условием, однородным с обусловленным, являются так называемые "однородные" дхармы. "Однородными" называются дхармы с точки зрения спасения. Как мы уже видели выше, дхармы разделяются на "благоприятные", "неблагоприятные" и "безразличные" в интересах достижения спасения. В совокупности дхарм каждой из этих категорий выражается определенная тенденция, находящаяся в составе каждого потока сознательной жизни; дхармы каждой категории составляют как бы отдельную группу или нечто связанное, цельное, в пределах чего они друг друга поддерживают. "*Сабхага-хету*", или условием, похожим на свое следствие, являются однородные дхармы по отношению к однородным, т.е. пять благоприятных групп ("скандхи") для пяти благоприятных, неблагоприятные – для неблагоприятных, безразличные – для безразличных, но только в пределах одной и той же степени ("бхуми") на пути к нирване.

Четвертая разновидность "условий", так называемая "*сарватрага-хету*"²⁶, является частным случаем только что описанного условия по "однородности". Этим термином обозначаются так называемые "*сарватрага-дхармы*" по отношению ко всем дхармам волнующимся ("*сасрава*").

"Родившиеся раньше, т.е. прошедшие и настоящие, сарватрага-дхармы являются сарватрага-хету для последующих дхарм той же степени ("бхуми"). Сарватрага-дхармы являются общим условием для суетных дхарм, а поэтому кроме категории сабхага-хету вводится еще одна категория (обуславливающих дхарм)".

В обоих случаях дхармы обусловленные ("пхала") однородны с обуславливающим их элементом; поэтому они и называются "обусловленными однородно" ("*нишьянда-пхала*").

Сарватрага-дхармы рассматриваются у Васубандху подробно в главе о "волнении" ("*анушая*") и в связи с учением о степенях на пути к спасению. Всех таких дхарм насчитывается 92, но дать подробный анализ проблем, связанных с этими двумя категориями "условий", в пределах предлагаемого очерка не представляется возможным.

5) "*Випака-хету*". "*Випака-пхала*"²⁷.

Этот случай взаимоотношения дхарм противоположен двум только что описанным в том смысле, что дхарма обуславливающая и дхарма обусловленная *не однородны*. Слово "випака" буквально значит "созревание"; в данном случае оно определяется в смысле "зреть, изменяться". Имеется в виду то, что дхармы, неблагоприятные и благоприятные в смысле процесса спасения, могут вызвать возникновение в дальнейших моментах потока сознательной жизни такие элементы, которые с точки зрения спасения безразличны. Неблагоприятные и благоприятные дхармы, следовательно, как бы утрачивают свою специфическую окраску, превращаются в нечто нейтральное. Таким образом, дхармы, называемые "випака-хету", или нейтрализующими, могут быть *только либо благоприятными, либо неблагоприятными*. Результат их, или обусловленные ими дхармы, т.е. их "плоды" ("пхала"), будут *только безразличными*, нейтральными ("авьякрита"), "следствием нейтрализованном" или, что, в сущности, одно и то же "следствием нейтрализующегося", ибо слово "випака-хету" с точки зрения индийской грамматики может быть истолковано и в том, и в другом смысле.

Теория "нейтрализации" благоприятных и неблагоприятных дхарм играет большую роль в теории кармы.

V. Следствие "разъединения" ("висамъйога-пхала")²⁸.

Это так называемая дхарма-следствие, или обусловленная дхарма, в противоположность вышеуказанным другим обусловленным дхармам, отличается тем, что она, с точки зрения буддистов, *не имеет причины*, она не что иное, как умышленное успокоение, т.е. пресечение рождения дхарм путем "истинного знания", религиозного прозрения.

Мы бы сказали, что в таком случае успокоение как результат пресечения процесса бытия или разъединения дхармы с факторами рождения-исчезновения имеет причину именно действие чистого знания; с буддийской же точки зрения такое выражение недопустимо, ибо про "успокоение", которое есть дхарма, не подверженная бытию ("асанскрита-дхарма"), нельзя сказать, что оно "рождается" или "наступает", а дхарма нерождающаяся *eo ipso* не может иметь условия ("хету"), так как *"хету" есть условие для рождения*, т.е. именно для бытия или бывания. Поэтому данный результат, по буддийской терминологии, не имеет причины. Чистое знание *приостанавливает рождение*, и мы можем сказать, что дхарма *перестала рождаться, но оно не может породить успокоение*, ибо успокоение не "рождается"; ведь успокоение не есть нечто новое, положительное, оно всего только отсутствие процесса бытия, который был. К этому вопросу мы вернемся в главе о спасении.

Резюмируя изложенное о связях и об условиях, Васубандху задает вопрос о том, *на основании скольких различных связей* ("прагья") происходит рождение дхарм; оказывается, что возможны три случая²⁹.

1. Сознание и психические элементы возникают, опираясь *на все четыре* возможных "прагья" или дхармы, имеющие то или иное отношение ("адхипати", "хету", "сама-анантара", "аламбана").
2. Две разновидности созерцания, которые не пользуются опорами, основываются *на трех* ("адхипати", "хету" и "сама-анантара").
3. Все остальные дхармы же основываются *на двух* ("адхипати" и "хету").

Спрашивается, наконец, возможен ли такой случай, что дхармы не являются условием *ни в одном отношении*³⁰. Такой случай возможен: *каждая дхарма по*

отношению к самой себе не является вовсе "пратьяя", дхарма к самой себе не относится никак.

Предлагаемое здесь изложение буддийского учения о взаимоотношении дхарм основано на сочинении "Абхидхармакоша", систематизации которого теория о "хету" и "пратьяя" известна всем школам буддизма. Правда, виджнянавадины выработали несколько другую классификацию и иную терминологию; так, например, они выставляют 10 разновидностей условного соотношения, но в общем существенных различий в обеих схемах нет. Кроме того, вторая схема менее известна, в то время как вышеизложенная теория четырех "пратьяя" и шести "хету" может быть названа общеподддийской³¹.

<<< ● ОГЛАВЛЕНИЕ ● >>>

Библиотека Фонда содействия развитию психической культуры (Киев)