АКАДЕМИЯ НАУК СССР
Ордена Трудового Красного Знамени
Институт востоковедения

ЛИТЕРАТУРА И КУЛЬТУРА древней и средневековой ИНДИИ

ИЗДАТЕЛЬСТВО "НАУКА"
Главная редакция восточной литературы
Москва 1987

А.В.Парибок

О БУДДИЙСКОМ ПОНЯТИИ "ПЕРВОЙ АРИЙСКОЙ[1] ЛИЧНОСТИ" В СВЯЗИ С СИМВОЛИКОЙ ВОДЫ В БУДДИЗМЕ

Как общеизвестно в буддологии, хинаянский путь духовного развития человека включает в себя следующие этапы: "человек-из-толпы" (пали puthujjano, санскр. pṛthagjana)- "вступивший-в-поток" (пали sotāpanno, санскр. śrotaāpanna) — "тот, кто вернется однажды" (пали sakadāgāmī, санскр. sakṛdāgāmī) — "безвозвратный" (пали, санскр.anāgāmī) — "святой" (пали arahā, санскр. arhant). Все типы личности, представленные на этой шкале, именуются, начиная с sotāpanno, "арийскими" (санскр. ārya), а человек типа sotāpanno называется "первой арийской личностью". Сам этот термин единодушно понимается и переводится в буддологической традиции вышеуказанным образом (англ.entering the stream). Такое же понимание мы встречаем и в тибетском буддизме: ср. тибетское соответствие rgyun-du shugs-pa, имеются и косвенные иконографические данные; впрочем, их можно интерпретировать по-разному[2]. И все же слова "вступление в поток" оставляют впечатление некоторой неясности и недосказанности. Ведь если человек вошел в воду, то с ним, по-видимому, должно нечто произойти и дальше: он мог бы, например, получить в воде крещение (если это струи реки Иордана) или совершить религиозное омовение, как индуист, погружающийся в воды Ганга; его может унести потоком, он может утонуть, его может утащить крокодил; или он выберется на противоположный берег, достанет со дна жемчужину и пр. Единственное, чего трудно ожидать — это того, что образ останется неразвитым, а вступивший в поток человек будет брошен в нем на произвол судьбы. И однако дело обстоит именно так. Образ потока никак не используется в названиях дальнейших стадий духовного роста; что такое этот поток, неизвестно. Расхожие буддологии пояснения — "имеется-де в виду поток Учения, поток, текущий к нирване" — не убеждают. Чтобы стать символом Учения, т.е. высшей культурной ценности, образ речного потока должен обладать положительной коннотацией, а это для жителей Гангской равнины с ее мощными, полноводными реками, несущими опустошительные наводнения, кажется совершенно неправдоподобным. Попавший в поток человек будет скорее всего стремиться тотчас выбраться из него на сушу, спасая свою жизнь; плывущий по течению находится в беде, в опасности и взывает о помощи (ср. неоднократное

использование этого мотива в "Джатаках"). Одним словом, "вступление в поток" непонятно и нуждается в более пристальном рассмотрении.

1. Как строятся буддийские образы духовного пути?

Аргумент от неясности образа недостаточен в том случае, если неясность является нормой. Это, впрочем, не так. В качестве иллюстраций символа духовного пути мы имеем в буддизме немало развернутых картин-описаний, но всем им присущи последовательность и подробная разработка, даже дотошность, мешающая иной раз художественному восприятию. В "Вопросах Милинды" психика индивидуумов, находящихся на различных стадиях духовного развития, систематически уподобляется стволам бамбука: "человек-из-толпы" подобен срубленному бамбуку, переплетенному от низа до макушки молодыми побегами и ветвями. Как трудно волочить сквозь заросли такой ствол, так же с трудом и медленно разворачивается мысль "человека-из-толпы". Sotāpannā подобны стволам бамбука, очищенным от ветвей до высоты третьего узла, ибо они свободны от трех "пут" (saṁojanam)[3]. В таком же духе разворачиваются и следующие уподобления. Наконец, святые сравниваются со стволами бамбука, полностью очищенными от ветвей и лиан, ибо святые освободились ото всех аффектов (kilesā — MP 103)[4]. В двух "Сутрах-притчах о сердцевине", большой и малой, духовное искание сравнивается с добычей сердцевины дерева. Здесь люди, удовлетворившиеся промежуточными стадиями развития личности, уподобляются человеку, принявшему за сердцевину листья, кору, заболонь дерева, а человек, достигающий святости, — тому, кто правильно нашел сердцевину и использовал ее (M I.192–205). В большой и малой "Сутрах-притчах о слоновьем следе" (M I.175–192) с тою же систематичностью сопоставляются стадии духовного роста и действия ловца лесных слонов, напавшего на след слона: сначала ловец натыкается в лесу на след, затем идет по следу, ищет места, где слон точил бивни, наконец, встречает самого слона и удостоверяется: именно такой зверь ему и нужен. Так же и человек вначале слышит о Будде, затем встречает его, следует его наставлениям и осуществляет духовную цель. Приведенные примеры, которые легко было бы умножить, свидетельствуют, что буддийскую образность пути отличают как раз продуманность и, быть может, чрезмерная детализация. В недоговоренности упрекнуть создателей этих текстов нельзя.

2. Символика "воды" и "водного"

В аналитической психологии установлена связь символа воды с бессознательным (см. [1]). Выводы аналитической школы, сделанные с учетом индийского мифологического материала, оказываются применимы и к буддийскому толкованию

общечеловеческого символа воды. Соответствие западного психологического понятия бессознательного какому-либо понятию буддийской психологии, по меньшей мере столь же развитой, как и западная, составляет отдельную трудную проблему, которую мы здесь не решаем. Однако в европейских терминах цель буддийского преобразования личности состоит бесспорно в снятии бессознательного как такового, во введении всей психической жизни в поле сознания, и следует ожидать, что символ воды будет пониматься в буддизме как указание на исходное психическое состояние человека до его вступления на буддийский путь, которое должно быть преодолено. Обратимся к текстам.

"Отличительный признак веры — прояснять, государь". — "Приведи пример". — "Представь, государь, что царь-миродержец отправился со своим четырехчастным войском в поход и переправляется через небольшую речку. От слонов, коней, колесниц, пехоты речка вся расплещется, замутится, взбаламутится. А царь-миродержец переправится и прикажет слугам: „Эй, принесите-ка мне попить. Пить хочу". И есть у царя камень, очищающий воду. „Слушаемся, владыка", — ответят тогда царю-миродержцу его слуги. Они возьмут этот очищающий воду камень и бросят его в воду. И только он попадет в воду, как тотчас все ракушки, ряска, козявки пропадут, вся тина осядет, чистой станет вода, прозрачной, незамутненной, и поднесут тогда питье царю-миродержцу: „Пусть попьет владыка". Здесь, государь, водою следует считать мысль (cittaṃ); слугами считать подвизающегося; ракушками, ряской, козявками, тиной считать аффекты; очищающим воду камнем считать веру; и как очищающий воду камень: стоит попасть ему в воду, как тотчас все ракушки, ряска, козявки пропадут, вся тина осядет, чистой станет вода, прозрачной, незамутненной, — так и вера: возникая, она сокрушает препятствия, и мысль становится чистой, прозрачной, незамутненной" (MP 35). Слово cittaṃ, переведенное здесь из соображений стиля как *мысль*, значит собственно *психика как процесс*.

"Представь, государь, что некто привык без всякой опаски, днем ли, ночью ли, переправляться через местную речку, и увидел потом этот человек великий океан — глубокий, необъятный, бездонный, безбрежный, — и убоялся и усомнился, и не осмелился переправиться. Ведь у себя ему все знакомо, а великий океан [и впрямь] велик. Вот точно так же, государь, мысль (cittaṃ) будд-для-самих-себя, самоставших (paccekabuddhā, sayaṃbhuno), без учителя, бредущих в одиночестве, как носорог со своим рогом, чья мысль в своих пределах вполне очищена и незапятнанна, их мысль в своих пределах легко возникает и легко разворачивается, но на уровнях всеведущих будд возникает с трудом и разворачивается медленно, ибо в своих пределах их мысль вполне очищена, а пределы всеведущих будд велики [для них]" (MP 105). Здесь индивидуальная психика уподоблена речке, индивидуальное сознание — пловцу, ее освоившему. Будда-для-самого-себя, как и святой, стал господином своего духа, для того же, чтобы стать истинно-

просветленным (sammāsambuddho), этого оказывается мало: требуется освоить и познать океан психического мира всех существ.

В следующих примерах исходный символ воды детализируется в развернутых картинах-уподоблениях:

"И увидел я, монахи, озирая мир оком просветленного, существ с глазами мало запыленными и сильно запыленными[5]... легко вразумляемых и с трудом вразумляемых. Как в пруду с кувшинками ли, голубыми ли лотосами, белыми ли лотосами: некоторые — кувшинки ли, голубые ли лотосы, белые ли лотосы — в воде рождены, в воде выросли, в воду погруженными и остались; иные же — кувшинки ли, голубые ли лотосы, белые ли лотосы — в воде рождены, в воде выросли, вровень находятся с водною гладью; иные же — кувшинки ли, голубые ли лотосы, белые ли лотосы — в воде рождены, в воде выросли, но поднялись над водою, и вода их не смачивает более. Вот точно так же, монахи, озирая мир оком просветленного, я увидел существ глазами мало запыленными и сильно запыленными... легко вразумляемых и с трудом вразумляемых" (M I.169). Вода здесь — родная для всех людей стихия роевой психической жизни, которую следует перерасти и преодолеть.

В "Типах личностей" встречаем такие четверки сравнений: 1. Люди, подобные пруду: (а) мелкому с виду и в действительности, (б) с виду мелкому, а на деле глубокому, (в) с виду глубокому, а на деле мелкому и (г) глубокому и с виду, и на деле. Поясняется это так: "с виду" означает в поведении, в общежитии, а действительная глубина или мелкость личности измеряется ее пониманием основ буддийского учения (или отсутствием этого понимания) (PP 46). 2. Люди, подобные кувшину: (а) пустому и открытому, (б) пустому и заткнутому, (в) полному и заткнутому и пр. Поясняется так же, как и сравнение с прудом. Содержимое кувшинов — это, конечно, жидкость, с которою сравнивается психика (PP 45).

Приведем еще примеры водной символики, не расшифровываемой в самих текстах.

"И уселся Блаженный на приготовленном сиденье. Усевшись же, Блаженный сказал достопочтенному Ананде: „Сходи-ка для меня за водою, Ананда. Пить я хочу, попью". На это достопочтенный Ананда сказал Блаженному: „Только что, почтенный, круглым счетом пятьсот повозок проехало. Они всю речку исколесили, она мутная, илистая. Есть ведь, почтенный, невдалеке река Какуттха, с чистой, ясной, прозрачной водою, доступная, отрадная. Там вы, Блаженный, и попить сможете, и тело омыть". И опять Блаженный сказал достопочтенному Ананде... (повторение реплик). И в третий раз... (повторение реплик). „Да, почтенный", — отвечал достопочтенный Ананда Блаженному и пошел с миской к той речке. И тут эта речка, что вся была изъезжена колесами и текла мутная и илистая, когда подошел к ней Ананда, чистой, прозрачной, незамутненной сделалась. И тут достопочтенному Ананде так подумалось: „О, как чудесно, как необычайно! Как велико могущество Татхагаты!.""

Символ понят буквально и опрокинут во внешний физический мир. Если психика подобна воде, а Блаженный успокоил и прояснил (освободил от аффектов и неведения) свой дух, то он властен успокоить-прояснить и воду (D II.128–129).

"В китайских пределах, государь, живет царь китайцев. Желая принести жертву посреди океана, он каждые четыре месяца клянется правдою, а затем на переход (yojana) заезжает в океан на запряженной львами колеснице. Огромная толща воды расступается перед его колесницей, а когда он возвращается, вновь смыкается за ним" (MP 121). Обретение власти над бессознательным подчеркивается "львами" и "царем" – и то и другое, по данным К.Г.Юнга, суть символы четвертой стадии индивидуации – достижения самости.

Монаху для духовной работы полезно уподобиться кораблю и якорю. "Как корабль выдерживает шумный напор множества волн, напор стремительных водоворотов, так же пусть и подвизающийся йог выдерживает напор множества волн-аффектов..." (MP 377). "Как корабельный якорь закрепляет на месте, держит корабль на водной глади великого океана, сотрясаемого многими валами и волнами,.. так же пусть и подвизающийся йог закрепляет на месте свою мысль, когда бьют в нее волны страсти, ненависти, заблуждения" (там же).

Столь же характерна символика воды и водного и для менее развернутых текстовых форм – клишированных метафор, т.е. специфических сочетаний смыслов у некоторых слов, совмещающих в себе указание на водную стихию и на сферу психических явлений или абстрактных понятий. Последнее особенно интересно, ибо существование и использование таких слов проявляет как бы "подсознание" учения.

Вторая арийская истина называет источником тяготы (dukkhaṃ) жажду (taṇhā, санскр. tṛṣṇā), понимаемую здесь в переносном смысле как "желание", "влечение вообще". Среди синонимов, метафорических синонимов и пр. "жажды" указываются ogho (см. ниже), река, океан, течение (nadī, samuddo, saritā – DhS 189; Vi 362). Жажду следует искоренить, пресечь без остатка, гласит третья арийская истина. Обычны выражения "океан (samudra, udadhi, ārṇava, sāgara) сансары", "топь (paṅkaṃ) сансары", "поток (srotas) сансары", например: "Да и все, государь, кто находится в сонме живых существ, следуют потоку сансары, сталкиваются, уносимые потоком сансары, и с милыми, и с постылыми" (MP 204)[6]. В раннем стихотворном сборнике "Отдельные сутры" (Suttanipāta) слово ogho *поток, разлив* принадлежит к числу самых употребительных (4, 21, 173, 273, 471, 1052, 1069, 1101 и др.). Святой или Будда не раз называется "выбравшимся из потока" (udatāri oghaṃ – 471; oghatiṇṇo – 823, 1101 и др.). Толковые словари дают для ogha следующие значения: oghaḥ paramparāyāṃ syājjalasrotasi saṅcaye *ogha значит преемственность, водный поток, множество* [5, с. 214]. ogho nṛtyopadeśayoh... vṛnde paramparāyāṃ ca vege ca salilasya ca *ogha значит: танец, наставление, совокупность, преемственность, напор, вода* [3, с. 69]. Соединение в одном слове значений "поток", "преемственность" и "множество" чрезвы-

чайно показательно: ведь и сансара есть последовательность, преемственность и самовоспроизведение, и составляется она, согласно буддийской философии, множеством, совокупностью условий, на что указывает уже приставка sam-. Это совмещение смыслов делает слово ogho идеальным выразителем символа сансары, что и объясняет его частоту.

Спокойствие зрелого духом человека уподобляется недвижности океанских глубин: "Как в глубине океана//не возникает волн, [вода] недвижна, // так же неколебимо будет стоять // монах, ни к чему не пристращаясь //" (SN 920). Не знающий Учения (dhamma) сравнивается с человеком, которого уносит потоком: "Как человек, что пустился в путь // по быстро струящимся водам, // уносимый вниз по течению сам, // тем более не сможет вызволить других, // так тот, кто не воспринял дхармы, // не вслушался в смысл того, что говорят знающие люди, // сам невежда, не преодолевший сомнений, // других тем более вразумить не сможет //" (SN 319–320). В DhP 34 психика сравнивается с выброшенной на берег рыбой; в DhP 251 сказано: "Нет реки, подобной жажде"; стих DhP 236 призывает: "Да сотворит [человек] себе остров".

Таким образом, приведенные примеры достаточно ясно свидетельствуют: вода символизирует психику вообще и бессознательное в особенности; все люди находятся в "воде" изначально, "вода" есть породившая их стихия, и вступать в нее нужды нет, напротив, проблема в том, как выбраться.

В связи с этим рассмотрим еще одно возможное недоразумение, проистекающее из-за неточного понимания важных слов tarati и pāra. Можно подумать, что вхождение в поток все же имеет смысл: человек, по этому предположению, мыслится "на этом берегу" (avāre), затем он вступает в поток (srotas), пересекает его, переправляется через него (tarati) и оказывается на том берегу (pāre) — в нирване. Однако глагол tṝ поясняется в "Дхатупатхе" plavanataraṇayoḥ *плыть и спасаться*[7]. Смысла *пере*сечения, *пере*хода с одной стороны на другую в нем самом нет, если это не навязывается контекстом (как выше, в примере с переправой царского войска). Есть только смысл конца движения в формах, передаваемых по-русски совершенным видом (т.е. в аористе, пассивном причастии прошедшего времени) — *вы*браться, *вы*плыть, *при*плыть, *до*плыть. Поэтому oghatiṇṇo не обязательно имеет значение *пересекший поток*, но и просто *выбравшийся из потока*. Существительное pāra имеет значения: pāraṃ paratate yātrāmātre... prānte *слово pāra значит: дальний берег, конечная точка пути, предел* [3, с. 256]. Невозможность понимания пути как переправы с одного берега на другой подтверждается и наличием таких контекстов: "Кто справляется с возникающим гневом, // как с извергнутым змеею ядом, // тот монах оставляет и тот и этот берег, // как змея — старую изношенную шкуру //" (SN 1). "Для кого нет ни того, ни этого, ни того и этого берега, //... // того я именую брахманом //" (DhP 385). Стих DhP 85: "Мало среди людей таких, // кто уходят на тот берег. // А эти

низкие созданья // лишь бегают вдоль берега //" — стоит в литературе изолированно и сказан по конкретному поводу.

3. Этимология слов sotāpanno и sotāpatti

Первый компонент (пали soto, санскр. srotas) имеет, согласно BRSW, следующие значения: 1) *течение*, 2) *быстрое движение, напор* (перен.), 3) *канал в человеческом теле*, 4) *отверстие горшка*, 5) *отверстие в теле человека или животного* (например, ноздри, рот и пр.), 6) *орган чувств*. Последнее подтверждается и индийскими толковыми словарями Амарасимхи, Хемачандры, Ядавапракаши. В языке пали, кроме того, совпали санскритские слова srotas и слабо засвидетельствованное śrotas–śrotra *ухо, орган слуха*. В "Отдельных сутрах" soto встречается в значениях: 1) *поток* (319 — см. выше, 433: "Этот ветер высушит даже струи рек"); 2) *слух* (стихи 461, 922); 3) *отверстие в теле* ("через девять отверстий во все стороны текут нечистоты" — 197); 4) *орган чувств* (250: sotesu gutto saṃvutendriyo care *пусть идет он, охраняя органы чувств, обуздав чувства*). Второй компонент терминов sotāpanno и sotāpatti образован от глагола ā+pad, который не имеет словарного значения "входить". BRSW дает в качестве двух наиболее употребительных значений: *попадать в состояние, положение, отношение* (но не в пространственном смысле) и *получать, обретать, получать в обладание*. Ср. слово dayāpanno *жалостливый*. Если учесть, что ранняя буддийская проповедь произносилась не на санскрите, а на пракритах, в которых совпадение слов srotas и śrotas столь же возможно, как и в пали, то возникает вероятность толковать слово sotāpanno в смысле *обретение особого органа чувств, особого слуха для восприятия Учения*. Это тем более допустимо, что термином, обозначающим в языке орган чувств (indriya), в буддийской психологии называются не только привычные пять чувств с шестым — умом, но и вера, усердие, памятование, мудрость и пр. В частности, именно процессу перехода в состояние āryа соответствует особая indriya, именуемая anaññātaññassāmītindriyaṃ, букв. *орган: "я познаю непознанное"*. Для проверки высказанного предположения обратимся к контекстам.

4. Sotāpanno в палийской литературе

1) Обычная формула достижения sotāpatti: "Иссяк для меня ад, иссякли рождения животными, иссякли пределы голодных духов, иссякли преисподние и дурные уделы, я обрел слух (или орган — sotāpanno), не попаду в дурные уделы, определился, устремлен к просветлению" (S II.68–71)[8].

2) Иная формула приводится в MP 102: "Те, кто обрел слух, [для кого] закрыты дурные уделы, достигшие воззрения, внявшие проповеди"[9].

3) С точки зрения тройного деления всего буддийского метода на культуру поведения, культуру психики и культуру понимания "обретший слух" считается "полностью овла-

девшим нравственностью, в меру овладевшим сосредоточением, в меру овладевшим мудростью" (A I. 231–232).

4) Человек сам может проверить, достиг ли он состояния sotāpanno. Для достижения этого состояния необходимы три условия: человек должен соблюдать минимум поведенческих предписаний буддизма, т.е. воздерживаться от убийства, воровства, прелюбодеяния, лжи и употребления опьяняющих напитков (все прочие зароки, обеты, самоограничения или сугубо добровольны, или относятся только к монашескому состоянию, а обретшим слух бывает и мирянин), должен относиться к "трем драгоценностям" – Будде, Учению и Общине – с "понимающим принятием" (или "верой" – avecca pasādena); при этом приводятся обычные формульные выражения, используемые в упражнениях, известных как "сосредоточенные памятования о Будде, Учении, Общине"; наконец, он должен обладать "нравственными достоинствами, милыми ариям: целостными, неделимыми, неущербными, незапятнанными, заслуживающими одобрения понимающих людей, способствующими сосредоточению" (A III. 211–231). Отметим, что от "обретшего слух" не требуется непременное владение методами йоги, ему достаточно лишь нравственных достоинств, способствующих этому. В другом пассаже к отмеченным выше требованиям присоединяется следующее: "и он хорошо видит своей мудростью арийский метод (nāya, санскр. nyāya), хорошо проник в него" (S II. 68–71). Там же поясняется, что "арийский метод" есть обусловленное происхождение (paṭiccasamuppādo). В S II. 11–12 вместо последнего условия называется вера. Позднейшие систематизаторы указывают, что существует два способа достижения sotāpatti – через собственное понимание или через веру.

5) В "Предметно-упорядоченном своде" вместо требования "нравственных достоинств, милых ариям" стоит: "И он живет в доме – с умом, свободным от грязной скупости, со щедрою рукою, радующийся возможности подать, доступный для просителей, с радостью раздающий дары" (S V. 351–352). Это, очевидно, может относиться лишь к мирянину.

6) Отмеченное "понимающее принятие" трех драгоценностей и нравственные достоинства именуются в совокупности четырьмя составными частями (aṅga) "обретения слуха". Существует и другая формулировка этих "частей":

"... говорят: „составная часть обретения слуха". А что такое, Шарипутра, „составная часть обретения слуха?" – „Общение с благим человеком, почтенный, есть составная часть обретения слуха; слушание благой дхармы..; подлинное внимание..; воспроизведение дхармы у себя в уме (dhammānudhammapaṭipatti), почтенный, есть составная часть обретения слуха"" (S V. 367). Здесь каждое из последующих условий предполагает предыдущие выполненными: чтобы слушать благую дхарму, необходимо, но не достаточно общение с благим человеком; слушать можно и невнимательно, поэтому внимание упомянуто особо; наконец, бывает, что внимают, да не впрок – отсюда четвертое условие. Естественно считать, что и само достижение sotāpatti так же относится к четвертому условию, как это последнее – к предыдущим.

7) В абхидхарме достижение sotāpatti именуется "теоретическим путем" (darśanamārga) в отличие от дальнейших стадий, которые называются "практическими" (bhāvanāmārga). "Обретший слух" избавляется от трех "пут" — веры в вечное существование себя, сомнения и привязанности к нравам и обетам[10]. Первое есть дорефлективная оглядка на (ничтожное, согласно буддизму) понятие "сам, самость" (ātman) и рефлектированные взгляды по этому поводу. Среди сомнений первыми указываются сомнения в "трех драгоценностях" и в методе обучения, а привязанность к нравам и обетам выражается в ложных взглядах, будто можно достичь очищения какими-то нравами и обетами помимо того, чему учит буддизм (Vi 364). Таким образом, sotāpatti есть твердое и осознанное принятие буддийского учения как основы всей духовной жизни. Считалось, что состояние это необратимо, и в это легко поверить, учитывая необыкновенно мощное и профессионально рассчитанное воздействие проповеди. Выглядело это "обретение слуха", наверное, так в какой-то момент, часто во время или после проповеди, человека вдруг (или не вдруг) "пронимало", у него словно "прорезывался слух" (soto). До него доходило, что говорят лично ему и говорят правду, а не занимаются общими рассуждениями. И тогда он, бывший до сих пор "человеком-из-толпы, не слышавшим [проповеди], не видевшим ариев, не знающим дхармы ариев, не обучаемым дхарме ариев, не видевшим благих людей, не знающим дхармы благих людей, не обучаемым дхарме благих людей" (Vi 364 и др.)[11], становился "слушателем-арием"[12] и причащался к сонму ариев. У него появлялся "глаз Учения" или "глаз, которым видят Учение" (dhammacakkhu). Например: "И вот брахман Поккхарасадий увидел дхарму, получил дхарму, узнал дхарму, нырнул в дхарму, вышел из сомнений, отошел от „что" и „как", обрел мастерство, достиг убежденности в учении Учителя и сказал Блаженному..." (D I. 110). В духовном видении являлась цель, обретенный слух позволял воспринять наставления, как этой цели достичь. Далее наступал черед действий. Ср. следующее развернутое уподобление стадий духовного пути положениям человека в воде.

8) "[А] Что значит: человек постоянно остается погруженным? Если некий человек имеет одни темные, неблагие свойства, то такой человек постоянно остается погруженным. [Б] Что значит: человек то вынырнет, то погрузится? Если некий человек выныривает благодаря благой вере и связанным с нею благим дхармам, благой совестливости и связанным с ней благим дхармам ... благой мудрости и связанным с ней благим дхармам, но вера его не сохраняется и не возрастает, но пропадает ... мудрость его не сохраняется и не возрастает, но пропадает, то такой человек то вынырнет, то погрузится. [В] Что значит: человек вынырнул и не погрузился? Если некий человек выныривает благодаря благой вере и связанным с нею дхармам ,.. благодаря благой мудрости и связанным с нею дхармам и вера его не возрастает и не пропадает, сохраняется ,.. мудрость его не возрастает и не пропадает, сохраняется, то

такой человек вынырнул и не погрузился. [Г] Что значит: человек вынырнул и озирается, оглядывается? Если некий человек выныривает благодаря благой вере... и он, с избавлением от трех пут, обрел слух, не попадет в дурные уделы, определился, устремлен к просветлению, то такой человек вынырнул и озирается, оглядывается. [Д] Что значит: человек вынырнул и старается выбраться (patarati)? Если некий человек выныривает благодаря благой вере... и он, с избавлением от пяти нижних пут[13], с утоньшением страсти, ненависти, заблуждения, стал единожды возвращающимся, лишь раз еще придя в этот мир, положит тяготе конец, то такой человек вынырнул и старается выбраться" (PP 71–72). Данная цитата подводит, по-видимому, окончательную черту под рассмотрением. Остается прояснить прочие использования элемента soto в родственных контекстах и поискать источник ошибочного понимания.

5. Элемент soto в палийских текстах

1) uddhaṃsoto *тот, у кого soto направлено вверх.* "Что значит: человек [есть] uddhaṃsoto, направляется в акаништху? Если некий человек с избавлением от пяти нижних пут становится самопроизвольно рождающимся, там же (где произвольно рождаются. — *А.П.*) и уйдет в покой, не возвращаясь в этот мир: умерев в авихе, он направляется в атаппу; умерев в атаппе, направляется в сударшу; умерев в сударше, направляется в сударшию; умерев в сударшии, направляется в акаништху; в акаништхе порождает арийскую стезю, чтобы устранить высшие путы[14], то такой человек [есть] uddhaṃsoto, направляется в акаништху" (PP 17). В этом крайне темном отрывке следует, вероятно, усматривать описание йогического процесса, идущего в непосредственной связи с биологической смертью. Известно, что высшие сферы небес, все эти авиха, атаппа и пр., являются символическими обозначениями состояний созерцания, а тогда эти перескоки с уровня на уровень могут означать восхождение по ступеням сосредоточения. Ср. также слово ūrdhvaretas *с семенем вверх*, т.е. собственно "сексуально воздержанный и использующий сексуальную энергию в йогических целях". Толковый санскритский словарь "Вачаспатья" связывает ūrdhvasrotas = пали uddhaṃsoto с этим же значением: "о разновидности йоги, при которой поток семени направляется вверх" [4]. Значит, слово soto переводится здесь как *поток [семени], канал [в теле]*.

2) anusotagāmī *идущий по течению.* Так называется человек, следующий чувственным удовольствиям. Paṭisotagāmī *идущий против течения* — тот, "кто не следует наслаждениям, кто даже страдая, даже горюя, даже в слезах, заплаканный, блюдет полностью чистоту воздержания" (PP 62).

Возможный источник ошибки выясняется сопоставлением таких контекстов: "Оттого, монахи, что дхармы (здесь в значении „наставления, указания". — *Л.П.*) на слуху находятся, словесно повторены, умом прослежены, ви́дением хо-

рошо усмотрены, четырех преимуществ следует ожидать..."[15] (A II. 185) и там же: "У него эти дхармы на слуху находятся" (tassa te dhammā sotānugatā honti). Слово soto понимается здесь однозначно — только "слух". Далее, если слушатель ариев понимает четыре истины ариев, то "его можно назвать и исполненным видения, и исполненным зрения, и пришедшим к истинному Учению, и видящим это истинное Учение, и обладателем знания, [свойственного] ученику, и обладателем ведения, [свойственного] ученику, и имеющим слух для восприятия Учения (dhammasotaṃ samāpanno), и по-арийски проницательно мудрым, и стоящим у врат бессмертия" (S II. 43). При нечетком понимании переводчиками слова samāpanno (точно означающего *вошедший в состояние* или *снабженный*), т.е. если ему придается пространственный оттенок, уже появляется лазейка для "потока дхармы", в который якобы "входит" слушатель ариев. Наконец, в "Численно-упорядоченном своде" Будда предостерегает учеников от поспешных суждений о духовных горизонтах и достижениях своих ближних: бывают люди одинаково благонравные, но один из них "и слушанием не занимался, и запоминанием не занимался, и взором не проник, и условно (= во время глубокого созерцания. — *А.П.*) не бывает свободен", а другой — напротив, т.е. "и слушанием занимался" и пр., и потому это так, что второго человека dhammasoto nibbahati *dhammasoto вывозит*. Это выражение значит, конечно, "его вывозит, ему помогает (метафора на основе глагола „вывозить", как и в разговорном русском языке. — *А.П.*) слух к дхарме" (как музыкальный слух). Но соблазн понять неправильно, именно "его выносит потоком Учения", делается уже велик. Вероятно, такие контексты, а также приводившая к многочисленным искажениям практика перевода с одного родственного диалекта на другой, в частности санскритизация, и закрепили ошибку уже на довольно раннем этапе существования буддизма. В санскрите нет совпадения слов śrotra *слух* и srotas *поток, орган* и др., поэтому перевод палийского sotāpanno как srotaāpanna или śrotaāpanna вместо правильного śrotrāpanna сделал ошибку неисправимой. В таком виде она перешла и в тибетские переводы. Из изложенного следует вывод для переводческой практики: ранние тексты требуют старого, исторически обоснованного варианта "обретший слух", более поздние — вторичного и исторически ошибочного "вступление в поток".

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Во всей буддологической литературе слово ārya передавалось до сих пор как *благородный*. Будучи исходно обозначением этнической принадлежности, слово переосмысляется буддизмом в смысле принадлежности к духовной общности зрелых или находящихся на пути к зрелости людей. Это не единичный случай. Brāhmana, обозначавшее *член высшего жреческого сословия*, в буддийских текстах выступает синонимом arhant *святой*; переосмыслено как самоназвание буддизма и старое слово dhar-

ша. Но, называя арийской свою восьмизвенную стезю, Будда фактически прав: и у иранских ариев (в зороастризме), и у индийских (в джайнизме) имеется тройка "правильное слово, правильная мысль, правильное дело", а восьмизвенная стезя является дальнейшим ее развитием.

[2] На изображениях рая Сукхавати можно видеть людей, входящих в лотосовый пруд, окунающихся в него и льющих воду себе на голову. Но это — только вода, а отнюдь не поток. Представления и ассоциации, связывавшиеся древними индийцами с неподвижной водой пруда, нередко вырытого человеческими руками, и с течением полноводных рек Гангской равнины, во многом разнились.

[3] См. ниже, 4.7.

[4] В ссылках на "Вопросы Милинды" указаны страницы издания Тренкнера, в ссылках на палийский канон римская цифра означает том, а арабская — страницу по изданиям "Общества палийских текстов". Цифры при цитатах из "Суттанипаты" и "Дхаммапады" указывают номер стиха при сквозной нумерации.

[5] Игра значениями слова rajas *пыль* и *страсть*.

[6] Sabbe'pi mahārāja sattakāyapariyāpannā saṃsārasotam-anugatā saṃsārasotena vuyhantā appiyehi pi piyehi pi samāgacchanti.

[7] Dhātupātha 1. 1018 [2, с. 70*].

[8] Khīṇanirayo'mhi khīṇatiracchānayoniyo khīṇapettivisayo khīṇāpāyaduggativinipāto sotāpanno'ham asmi niyato avinipātadhammo sambodhiparāyaṇo.

[9] Sotāpanno pihitāpāyao diṭṭhippatto viññātasāsano.

[10] Sakkāyadiṭṭhi, vicikicchā, sīlabbataparāmāso.

[11] Assutavā puthujjano ariyānaṃ adassāvī ariyadhammassa akovido ariyadhamme avinīto sappurisānaṃ adassāvī sappurisadhammassa akovido sappurisadhamme avinīto.

[12] ariyasāvako.

[13] Трое пут, от которых освободился "обретший слух", охота до чувственного и враждебность.

[14] Желание существовать в сфере образов, желание существовать в сфере безóбразного, гордость, возбуждение, неведение.

[15] Sotānugatānaṃ bhikkhave dhammānaṃ vacasā paricitānaṃ manasānupekkhitānaṃ diṭṭhiyā suppatividdhānaṃ cattāro ānisaṃsā pāṭikaṅkhā.

СОКРАЩЕНИЯ

A — Aṅguttara-Nikāya. Pali Text Society (=PTS). Vol. I—VI. L., 1885—1910.
BRSW — Sanskrit-Wörterbuch, herausgegeben von der kaiserlichen Akademie der Wiessenschaften, bearbeitet von Otto Böhtlingk und Rudolph Roth. Theile 1—7. SPb., 1852—1875.
D — Dīgha-Nikāya. PTS. Vol. I—III. L., 1890—1911.
DhP — Dhammapada. PTS. L., 1914.
DhS — Dhannasaṅgaṇi. PTS. L., 1885.
M — Majjhima-Nikāya. PTS. Vol. I—IV. L., 1888—1925.
MP — Milindapañho. Ed. by V.Trenckner. L., 1880.
S — Samyutta-Nikāya. PTS. Vol. I—VI. L., 1884—1904.
SN — Sutta-Nipāta. PTS. L., 1893.
PP — Puggala-Paññatti. PTS. L., 1883.
Vi — Vibhaṅga. PTS. L., 1904.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. *Юнг К.Г.* Символы и метаморфозы либидо. Цюрих, 1934.
2. Pāṇini's Grammatik. Herausgegeben... von O.Böhtlingk. Lpz., 1887.
3. *Sāhajī*. Śabdaratnasamanvaya. Baroda, 1932.
4. Vācaspatya. Calcutta, 1875—1883.
5. *Yādavaprakāśa*. Vaijayantī. Madras, 1893.