

УЧЕНИЕ О КАРМЕ

ВАСУБАНДХУ

Васубандху

कर्मनिर्देश

Учение
о карме

**ЦЕНТР
«ПЕТЕРБУРГСКОЕ ВОСТОКОВЕДЕНИЕ»**





XIII

Серия основана в 1993 году

ЦЕНТР
«ПЕТЕРБУРГСКОЕ ВОСТОКОВЕДЕНИЕ»

Васубандху

УЧЕНИЕ О КАРМЕ

Предисловие, перевод с санскрита и комментарии
Е. П. Островской и В. И. Рудого

Санкт-Петербург
2000

ББК Э352-422
УДК 294



Серия «Памятники культуры Востока» награждена
дипломом ассоциации книгоиздателей (АСКИ)
как лучшая книжная серия 1994 г.

Издается при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда
(проект № 98-03-16153)

В 19 **Васубандху. Учение о карме.** — Предисловие, перевод с санскрита и комментарии Е. П. Островской и В. И. Рудого. — СПб.: «Петербургское Востоковедение», 2000. — 368 с. («Памятники культуры Востока»).

ISBN 5-85803-164-1

Учение о карме (концепция человеческой деятельности) занимает важное положение в системе буддийского теоретического умозрения, связывая в единое целое представления буддийских мыслителей о Вселенной, космогонической роли человеческой деятельности и смысле религиозной жизни. Настоящее издание представляет читателю это учение в изложении Васубандху, одного из крупнейших буддийских философов Индии эпохи древности и раннего средневековья. Книга содержит комментированный перевод четвертого раздела его трактата «Энциклопедия Абхидхармы» — «Карма-нирдеша» («Учение о карме»), впервые в мире выполненный с санскритского оригинала памятника, и извлечения из других разделов. Вступительная статья представляет собой теоретическое введение, имеющее целью подготовить читателя к непосредственному знакомству с текстом трактата. В обширный комментарий включены объемные цитаты из других буддийских памятников, никогда ранее не переведившихся на русский язык.

Перепечатка данного издания, а равно отдельных его частей запрещена. Любое использование материалов данного издания возможно исключительно с ведома издательства.

Исключительное право на распространение настоящей книги на территории России и за ее пределами принадлежит «Петербургскому Востоковедению».

ISBN 5-85803-164-1



9 785858 031642

© «Петербургское Востоковедение», 2000

© Е. П. Островская,
В. И. Рудого, 2000



Зарегистрированная
торговая марка



Зарегистрированная торговая марка

Учение о карме в буддийской постканонической философской традиции

Книга, предлагаемая вниманию читателей, посвящена одной из наиболее важных концепций буддийской классической философии — учению о карме, т. е. деятельности живых существ.

Полтора столетия буддийская философия привлекает к себе неослабевающее внимание многочисленных исследователей, и этот интерес в большой степени обусловлен ее проблематикой. Не вопросы метафизики сами по себе, а человеческая деятельность, ее роль в мироздании и смысл человеческого существования занимали буддийских мыслителей, стремившихся теоретически обосновать религиозное учение Будды.

Религиозная доктрина буддизма (Слово Будды) отвергла идею трансцендентного и вместе с ней — всю сумму учений о возникновении мира благодаря какой-либо единственной причине, будь то Божественный творец, Абсолютное сознание или Первоматерия. Согласно Слову Будды, только деятельность живых существ способна продуцировать ту совокупность причин и условий, которая ответственна за процессы возникновения и разрушения в безначальной Вселенной. Именно этот идеологический контур и предопределил проблематику философии буддизма — концепция деятельности и сознания как ее центрального фактора становится основой космологических построений буддийских мыслителей.

В настоящей книге учение о карме представлено в интерпретации одного из крупнейших систематиков буддийского теоретического умозрения — учителя Васубандху (IV—V вв.), автора классического трактата «Энциклопедия Абхидхармы» («Абхидхармакоша-бхашья»)*.

Как мыслитель Васубандху принадлежал к традиции постканонической Абхидхармы — авторитетному направлению буддийской философии Индии эпохи древности и раннего средневековья. Оно заро-

* Об источниковедческой характеристике «Энциклопедии Абхидхармы» см.: [ЭА, I—II, т. 1, с. 5—8].

дилось в период сложения и письменной фиксации трактатов третьего раздела Трипитаки, буддийского свода канонических текстов (середина III в. до н. э.—I в. н. э.). Этот раздел, называемый Абхидхарма, включает в себя тексты, являющиеся наиболее ранними канонизированными образцами буддийского философствования. Философия постканонической Абхидхармы — мыслительная традиция, сформировавшаяся в процессе комментирования этих текстов и дальнейшей систематизации буддийской философской проблематики. Данное направление достигло своего полного расцвета в раннем средневековье. Будучи генетически связанным с задачей логико-дискурсивного осмысления проповедей и наставлений Будды, изложенных в первом и втором разделах канонического корпуса текстов (соответственно, в Сутра-питаке и Виная-питаке), оно заложило концептуальный фундамент и выработало строгий понятийно-терминологический аппарат буддийского теоретического умозрения.

Знакомство с философией постканонической Абхидхармы открывает возможность понимания путей развития буддийской мысли не только в Индии, но и за ее пределами — в Тибете и на Дальнем Востоке. В процессе перевода санскритских постканонических сочинений на тибетский и китайский языки в этих культурных зонах формировались собственные традиции истолкования индийского наследия, и оно тем самым обрело новую культурную почву.

Философия постканонической Абхидхармы не была внутренне монолитным направлением. Она развивалась благодаря напряженному теоретическому диалогу мыслителей, принадлежавших к двум школьным традициям — Вайбхашика (Сарвастивада) и Саутрантика. Вайбхашики распространяли статус Слова Будды на все три раздела канона. Они полагали, что трактаты канонической Абхидхармы — теоретический ключ к интерпретации Сутр и Винаи. Структура философской проблематики, ставшая впоследствии традиционной для Вайбхашики, нашла свое отражение в «Вибхаше» — сводном комментарии к канонической Абхидхарме. Саутрантики стояли на другой позиции. Они отрицали канонический статус Абхидхарма-питаки и считали тексты Сутр самодостаточными для установления строгого значения содержащихся в них философских понятий.

Казалось бы, из сказанного следует, что лишь вайбхашики могут быть названы абхидхармистами в собственном смысле слова. Однако и вайбхашики и саутрантики пользовались в своем философском дискурсе единым подходом к анализу канонической проблематики — методом классификации основных понятий и специфическим способом установления предметной области их значений. И хотя результаты анализа, к которым приходили вайбхашики и саутрантики, не совпадали по многим существенным пунктам (поскольку саутрантики прин-

ципиально не принимали ряд положений, зафиксированных в канонической Абхидхарме и «Вибхаше»), общность подхода и предмета служила основой диалога, импульсом развития абхидхармистской формы философского дискурса. Собственные тексты саутрантиков науке неизвестны, и воззрения этой школы могут быть реконструированы лишь на материале трактатов вайбхашиков, содержащих подробное изложение взглядов оппонентов. Таким образом, философия постканонической Абхидхармы как направление включает в себя не только Вайбхашикку, но и Саутрантику.

«Энциклопедия Абхидхармы» Васубандху наиболее полно представляет совокупность воззрений обеих школ. Базовые теоретические расхождения между ними особенно рельефно подчеркнуты фрагментами нормативных дискуссий, введенных автором в текст трактата. Кроме того, Васубандху воспроизводит концептуальные позиции и некоторых других буддийских школ, что способно существенно обогатить историко-философские представления относительно южной азиатской буддийской мыслительной традиции.

Судьба «Энциклопедии Абхидхармы» * в истории буддийской культуры заслуживает отдельного исследования. Санскритский оригинал трактата был дважды — в VI и VII вв. — переведен полностью на китайский язык, а в IX в. — и на тибетский. Долгое время только китайские и тибетская версии трактата являлись достоянием науки, ибо санскритский оригинал вплоть до середины тридцатых годов XX в. считался безвозвратно утраченным. Его обнаружение в 1935 г. и первая публикация в 1967 г. открыли новые возможности для исследования философии постканонической Абхидхармы. Санскритский оригинал «Энциклопедии Абхидхармы» содержит философский материал в форме естественного языка, сохранившего связь синхронной семантики понятийно-терминологического аппарата с исторически более ранним диахронным пластом ее становления. Именно благодаря санскритскому оригиналу философские концепции Абхидхармы могут быть реконструированы в их первоначальном виде, свободном от неиндийских идеологических наслоений. При дальнейшем сопоставлении с тибетской и китайскими версиями это открывает перспективу широких культурологических выходов на проблемы рецепции индийского буддизма в Центральной Азии (Тибет, Монголия, Бурятия, Тува) и на Дальнем Востоке.

* * *

«Учение о карме» («Карма-нирдеша») — четвертый раздел «Энциклопедии Абхидхармы», и в этой связи необходимо сказать несколько

* Об истории изучения «Энциклопедии Абхидхармы» см.: [ЭА, I—II, т. 1, с. 92—108].

слов о проблематике предыдущих и последующих частей трактата. Он состоит из восьми основных разделов и девятого дополнительного.

В первом разделе — «Учение о классах элементов» — рассматривается сумма теоретических представлений о живом существе как развернутом во времени потоке элементарных моментальных состояний (*дхарм*) и дается анализ канонических классификаций этих состояний. Концепция живого существа как потока *причинно-обусловленных* (*saṃskṛta*) дхарм — центральная концепция буддийской философии, ибо она была направлена на полную элиминацию брахманистской идеи *атмана* (*атман* — субстанциальная душа, «личность»). Противопоставляя себя последователям брахманистских религиозно-философских систем, теоретики постканонической Абхидхармы развивали канонические идеи о без-душной, внеличной природе круговорота рождений (*сансары*). «Учение о классах элементов» систематизирует эти воззрения.

Второй раздел «Энциклопедии Абхидхармы» — «Учение о факторах доминирования в психике» — посвящен анализу психических способностей, которыми располагают живые существа по своей природе, обретению специфических *чистых способностей* как результата религиозного обучения, ведущего к нирване.

«Учение о мире», третий раздел «Энциклопедии Абхидхармы», представляет собой изложение буддийской космологии. В нем, в частности, вводится пятичленная типология живых существ: боги и люди (благие формы существования), обитатели адов (*нараки*), голодные духи (*петы*) и животные (дурные формы существования). Эти пять типов существ населяют чувственный мир. Их сознание неотъемлемо связано с определенными «экологическими нишами» — местопребываниями чувственного мира. Страстное влечение к чувственным объектам — базовый аффект, характерный для сознания всех вышеперечисленных типов живых существ. Над чувственным миром по вертикали надстраиваются еще две космические сферы — мир форм и мир не-форм. Страстное влечение к самому факту существования в каждой из этих сфер — аффект, характеризующий сознание их божественных обитателей. В «Учении о мире» представлены также космогония и космография буддийской Вселенной.

Четвертый раздел, посвященный концепции кармы, призван отвечать на вопрос, почему сансара непрерывно воспроизводит себя? Излагая абхидхармистское учение о деятельности, Васубандху дает на это следующий суммарный ответ: действие, порожаемое аффективной мотивацией, — вот причина сансары. Соответственно этому в пятом разделе — «Учение об аффектах» — излагаются воззрения абхидхармистов на функциональную роль аффектов как факторов, загрязняю-

щих сознание, и на принципиальную необходимость их устранения ради обретения нирваны.

Шестой раздел — «Учение о пути и личность» — посвящен буддийской персонологии, типологии благородных адептов, практикующих устранение аффектов. Седьмой и восьмой разделы — «Учение о чистом знании» и «Учение о йогическом созерцании» — непосредственно касаются проблематики теоретического описания буддийского религиозного опыта, приводящего к нирване.

Из вбеглого обзора проблематики разделов «Энциклопедии Абхидхармы» видно, что «Учение о карме» связывает в единое смысловое целое концепции сансары и нирваны в буддийской философии.

Такие формы существования, как боги-небожители, нараки, преты и животные, — это не более чем результат деятельности в период человеческого рождения, причем результат, ограниченный во времени, преходящий. Исчерпав причину, обуславливающую какую-либо из этих четырех форм существования, сознание в очередной раз приходит к человеческому рождению, получая тем самым уникальный шанс утвердиться в истине. Уникальность человеческого рождения состоит отнюдь не в том, что оно обретается один раз, — таких рождений может быть множество. Но только человек, а не иные живые существа, обладает способностью сделать сознательный выбор в пользу буддийского учения (Дхармы), встать на Путь победы над страданием. Именно в этом, согласно буддийской доктрине, и состоит благая уникальность человеческого рождения. Таким образом, человеческое рождение обладает несомненной религиозной ценностью.

Употребляя термин *живые существа*, абхидхармистские теоретики имели в виду космологическую типологию сознания, опирающуюся на каноническую трактовку форм рождения как *благих* (боги и люди) либо *неблагих* (нараки, преты, животные). Сознание, будучи сопряженным с человеческой формой рождения, продуцирует деятельность, кармические плоды которой созревают в благих либо неблагих формах существования, однако процесс созревания этих плодов безличен.

В этой связи необходимо подчеркнуть, что термин *citta* ('сознание') в философии постканонической Абхидхармы вовсе не выступал в функции словесного субститута атмана, души. Сознание, приходя к новой форме существования, не «перерождается», поскольку оно не есть субстанциальная целостность. Сознание — дискретный поток моментальных состояний, развертывающийся в соответствии с законом взаимозависимого возникновения. Если использовать естественнонаучную метафору, то абхидхармистское понимание движения сознания к новому рождению может быть уподоблено трактовке света, физическая природа которого одновременно и волновая и квантовая. Черда рождений в благих и неблагих формах принципиально не обозначает-

ся посредством предикатов «я», «мое» («я в прошлом рождении был небожителем», «мое будущее рождение среди людей» и т. п.), ибо безначальный круговорот рождений бессубъектен. Совокупная карма живых существ, циклически воспроизводящая буддийскую космологическую конструкцию, и есть тот ансамбль причин и условий, благодаря которому функционирует Вселенная.

В тексте «Энциклопедии Абхидхармы» Васубандху неоднократно упоминает, что в сансаре самопроизвольно не возникают сознания (и, соответственно, живые существа), которых не существовало прежде. Тем самым подчеркивается, что во всем мироздании количество индивидуальных сознаний исходно ограничено и представляет собой конечное множество. В связи с этим закономерен вопрос: если процесс обретения нирваны ведет к количественному уменьшению этого множества, то не произойдет ли со временем самоисчерпание сансары? Васубандху отвечает на этот и подобные вопросы отрицательно: поскольку живых существ столь много, что их количество не может быть выражено средствами математики, то, следовательно, о космологическом самопроизвольном «конце» сансары рассуждать умозрительно не имеет смысла. Таким образом, идея финализма принципиально чужда философскому мышлению абхидхармистов.

Типология сознания, изложенная в «Энциклопедии Абхидхармы», как следует из вышесказанного, представляет собой антропоцентрическую антикреационистскую космологическую модель.

Вопрос о сотворенности/несотворенности мира был принципиально важной проблемой индийской философии в классическую эпоху, поскольку решения этого вопроса оказывались радикально различными в ортодоксальных (брахманистских) и неортодоксальных — прежде всего буддийских — системах религиозно-философской мысли. Брахманистские школы развивали *ишвараваду* — учение о Творце Вселенной, *Ишваре*. Абхидхармистские мыслители, а позднее и крупнейшие махаянские теоретики противопоставили этой креационистской концепции системную логическую контраргументацию, получившую, соответственно, название *ниришваравады*.

Проблема опровержения ишваравады служила одной из базовых тем философских диспутов между буддистами и учеными брахманами. Именно поэтому Васубандху излагает основные позиции абхидхармистского антикреационизма в форме дискуссии с ишваравадином, сторонником брахманистского креационизма*. Фундаментальный тезис этой дискуссии, выдвигаемый Васубандху, имеет характер имплицитного отрицания: все существующее возникает благодаря причинной обусловленности, «благодаря условиям», но в мире нет ни-

* См.: [ЭА, I—II, т. 1, с. 535—536].

чего, что имело бы в качестве своей причины Бога-Творца (*Ишвару*), абсолютное сознание (*Пурушу*), первоматерию (*Прадхану*) или что-либо подобное, что можно умозрительно выдвинуть на роль единственной причины, творящей Вселенную.

Опровержение ишваравады излагается Васубандху в форме диспутального диалога. От лица ученого брахмана — ишваравадина автор «Энциклопедии Абхидхармы» формулирует типичные положения креационизма, принимая их в качестве гипотетических допущений, а затем демонстрирует логическую несостоятельность этих гипотез.

Если допустить, что Вселенная в своем возникновении имеет только одну причину — Бога-Творца, говорит Васубандху, то возникновение Вселенной было бы одномоментным актом. Но известно, что это не одномоментный акт, а последовательный процесс. Из того, что данный контраргумент не опровергается ишваравадином, мы можем сделать следующий вывод: и абхидхармисты и ишваравадины были согласны относительно последовательного характера возникновения мироздания.

Брахман, не возражая относительно этого положения, выдвигает тезис соответствия последовательности возникновения *желанию Ишвары*: Ишвара своим волением регламентирует временную упорядоченность процесса созидания и разрушения. Но эта идея, по мысли Васубандху, логически ущербна как минимум в двух отношениях. Во-первых, если Ишвара в одном случае желает осуществить созидание, а в другом — разрушение, то качественное различие этих желаний не позволяет счесть их единой причиной, обуславливающей процессуальную последовательность. Во-вторых, чтобы признать Ишвару первопричиной сотворения мира, эти качественно различные желания должны актуализироваться одновременно и быть тождественны Ишваре. Иными словами, Ишвара есть не что иное, как волевой акт сотворения/разрушения, что есть логический абсурд.

Если же допустить, что желания Ишвары не одновременны и в них учтены другие причины, как это предлагает рассматривать брахман-ишваравадин, то возникает логическая ошибка дурной бесконечности (бесконечная цепь зависимости от других причин).

Если же цепь причин непрерывна, говорит Васубандху, то утрачивается и сама идея Бога-Творца, поскольку концептуальная идея ишваравадинов логически преобразуется в буддийское представление о безначальном круге сансары. Автор «Энциклопедии Абхидхармы» с юмором замечает, что такой разворот аргументации можно было бы вполне принять.

При формулировании ишваравадинского допущения относительно *одновременности* желаний Ишвары творить и разрушать и *неодновременности* (процессуальности) актов Божественного зодчества, про-

исходящих в соответствии с этими желаниями, выявляется принципиальная абсурдность подобного допущения.

Таким образом, Ишвара не может быть творцом Вселенной, поскольку нет достаточного логического основания рассматривать его волевой акт в качестве единственной причины процессов возникновения и разрушения, растянутых во времени.

Затем Васубандху разбивает и телеологический аргумент креационизма, рассматривая цель вселенского зодчества Ишвары. Если *ради собственного удовлетворения* Ишваре необходимо предпринять столь огромные усилия, то он не есть *господин Вселенной и хозяин своего удовлетворения* (быть Богом ведь и означает пребывание в благом довольстве).

Если же, говорит Васубандху, Ишвара находит удовлетворение в сотворении живых существ, подвергающихся неисчислимым страданиям в адских вместилищах, то такое божество достойно лишь сарказма. Вера в то, что Ишвара есть Бог-Творец, — это, согласно Васубандху, не более чем выражение религиозного фанатизма, т. е. безграничной преданности, не имеющей под собой логического основания.

Таким образом, Васубандху полагает доказанным то, что *единственной* причины мира не существует. Лишь действия живых существ поддерживают собой безначальный процесс циклического функционирования Вселенной. Не обладая просветленным разумом, живые существа «пожинают плоды своей деятельности», ошибочно усматривая в качестве единственной причины Ишвару.

Васубандху не удовлетворяется опровержением ишваравады и обращается к конструктивному аспекту абхидхармистского антикреационизма, разъясняя, каким образом великие элементы (земля, вода, огонь и ветер) могут выступать причинным условием возникновения *других* великих элементов (под *другими* имеются в виду производные формы материи).

Великие элементы рассматривались абхидхармистами как *однородная и сосуществующая причина* актуализации производных форм материи в пяти отношениях — *порождение, опора, сохранение состояния, поддержка и развитие*. Под производными формами материи подразумеваются в первую очередь живые существа в их телесности.

Так, производные формы материи порождаются великими элементами — земля, вода, огонь и ветер — как своей *производной причиной*. Однажды возникнув, производные формы материи генетически полностью зависят от своих первичных конституент — великих элементов как *опорной причины*.

Производные формы материи поддерживаются в своем существовании великими элементами как *поддерживающей причиной*.

Великие элементы обуславливают непрерывность качества производных форм материи, т. е. «сохраняют состояние», выступая *причиной сохранения*.

Кроме того, производные формы материи выступают друг для друга в функциях *сосуществующей причины, однородной причины и причины созревания* кармического следствия.

Общая причина продолжает действовать, но специально не выделяется.

Как *сосуществующая причина* телесная и вербальная деятельность является производной формой материи, возникающей вслед за сознанием.

Все возникшие ранее производные формы материи рассматриваются в качестве *однородной причины* по отношению к гомогенным проявлениям.

Телесная и вербальная деятельность рассматривается также и как *причина созревания* кармического следствия для органов зрения и прочего, т. е. следствий созревания.

Что же касается великих элементов, то производные формы материи выступают причиной их созревания только в том отношении, в каком созревание великих элементов в качестве кармических следствий обусловлено телесной и вербальной деятельностью живых существ.

Совокупность опровергающего и конструктивного аспектов абхидхармистского антикреационизма, разумеется, полностью исключала брахманистскую идею божественного творения Вселенной. Но можно ли, учитывая тезис о безначальности сансары, говорить о процессе космогенеза в рамках буддийского антикреационизма? Что представляет собой космогонический процесс в интерпретации теоретиков постканонической Абхидхармы?

Вселенная функционирует в соответствии с четырехфазным периодическим временным циклом, обусловленным процессами созревания совокупной кармы живых существ. Этот временной цикл называется *великой кальмой* и включает фазу разрушения материального аспекта космоса, космогоническую паузу (время, в течение которого миры-вместилища «пребывают в разрушенном состоянии») и совокупная энергия прошлых действий живых существ латентно готовится к материальной реализации в космогоническом акте), фазу становления миров-вместилищ (т. е. фазу самосозидания сансары) и наконец фазу пребывания космоса в ставшем состоянии. Именно такая интерпретация периодичности фаз космического цикла и позволяет абхидхармистам избежать вопроса о начале Вселенной. Материальный аспект Вселенной подвержен всеобщности ритмов разрушения и созидания, ибо в сансаре нет ничего вечного. Но сами эти ритмы служат прояв-

лением закономерностей созревания совокупного следствия прошлых действий живых существ.

Действия живых существ рассматривались абхидхармистами как *ментальные* (произведенные разумом), *физические* и *вербальные*. Сознание, будучи центральным фактором в индивидуальном потоке психосоматической жизни, порождает *ментальный импульс-побуждение* (*cetanā*), выражающийся в отчетливо сформулированном намерении действовать определенным образом. Благодаря *cetanā* физические и вербальные действия могут приобрести либо не приобрести кармическую эффективность. Помраченный притоком аффектов ментальный импульс-побуждение провоцирует материальные (физические и вербальные) действия, чреватые созреванием кармического следствия. Таким образом, именно деятельность сознания, в конечном счете, ответственна за процесс развертывания кармической закономерности.

Вселенная, говорит Васубандху, состоит из «тройной тысячи великой тысячи миров». Чувственный мир, мир форм и мир не-форм образуют в своей совокупности единичную целостность — космический мир, и таких миров во Вселенной великое множество*.

Буддийский космос — это «бесконечное многообразие миров живых существ и их вместилищ». Данная дефиниция подразумевает бесконечное многообразие новых рождений, сквозь которые, подобно свету лампы, проходит сознание бесчисленных** живых существ. Но что же выступает в роли причины, производящей космос? Что именно понуждает сознание живых существ пребывать в этом круговороте рождений?

Многообразии миров живых существ, говорит Васубандху, порождено кармой — тем действием, которое неизбежно чреватой неслучайным и ненулевым результатом. Карма — это действие, имеющее благую или неблагую религиозно-ценностную природу.

Но если космос возникает благодаря действию, то почему в чувственном мире наряду с предметами, приносящими радость для органов чувств, возникают тела живых существ, доставляющие им не только наслаждение, но и физические страдания, почему нет гармонии?

Ответ на этот вопрос состоит в том, что чувственный мир населен не только богами-небожителями, чьи поступки имеют благую природу, но и живыми существами, поведение которых относится к *сметанному типу* (*vyāptiṅga*). Эти живые существа (прежде всего речь идет, конечно, о людях) совершают как благие, так и неблагие дейст-

* См.: [ЭА, III, с. 171].

** Напомним, что эпитет «бесчисленные» подразумевает не бесконечное множество, а отсутствие числового выражения, соответствующего количеству живых существ, множество которых конечно.

вия, кармическим следствием которых и является телесность, подобная по своей чувствительности «открытой ране» (Васубандху). Доставляющие радость предметы как бы врачуют эту рану, блокируя страдания мгновениями чувственного наслаждения — вкусом и ароматом пряностей, благоуханием сандала и т. п. Таким образом, гармония телесности живых существ и объектов чувственного восприятия характерна лишь для божественных местопребываний чувственного мира, где отсутствуют неблагие действия.

Но что же представляет собой карма как эффективное в космогоническом аспекте действие? Васубандху указывает, что в канонической литературе сутр различаются два вида действия: ментальный импульс-побуждение и действие, вызываемое этим побуждающим импульсом. Ментальный импульс-побуждение — это то, что формирует, обуславливает собой деятельность сознания. Абхидхармисты рассматривают *cetanā* как особый вид интрапсихической мотивации — как диспозицию психики, провоцирующую акт сознания. Функция ментального импульса-побуждения — *направлять* деятельность сознания в области благого, неблагого и нейтрального. Ментальный импульс-побуждение, будучи диспозицией психики, именно рождает действие как таковое.

Два аспекта кармы — ментальный импульс-побуждение и порождаемое им действие — в своей совокупности образуют, согласно абхидхармистской трактовке, три вида активности: *ментальное* действие (осознавание), *вербальное* (говорение) и *телесное* (физическая активность). Это тернарное различие основано на дифференцирующем анализе природы активности. Производящая причина активности — *разум (манас)*, и в этом отношении любая деятельность может рассматриваться как ментальная, обусловленная разумом. Если же рассматривать деятельность в аспекте самоотчета индивида («по внутренней сущности»), то следует характеризовать ее исключительно как вербальную. Анализируя деятельность с учетом ее физического субстрата, необходимо признать, что все действия опираются на телесность. Вайбхашики придерживались в своем анализе кармы позиции именно такого последовательного тернарного подхода.

Ментальный импульс-побуждение порождает вербальную и телесную деятельность. Согласно воззрениям вайбхашиков, истолкование канонического положения «*существует два вида действий: ментальный импульс-побуждение и действие, им вызываемое*», предполагает единство видов активности — психической диспозиции и порождаемых ею словесных и телесных актов.

Сознание выступает, согласно этой трактовке, центральным фактором развертывания активности, ибо ментальный импульс-побужде-

ние обуславливает вербальную и телесную деятельность как благоую, неблагоую или нейтральную.

Васубандху определяет вербальный и телесный виды деятельности по их *внутренней природе*, в соответствии с которой оба они могут быть либо *проявленными* (vijñapti), либо *непроявленными* (avijñapti). Это определение принципиально важно для понимания концептуального смысла всего дальнейшего изложения. Vijñapti и avijñapti — это, согласно вайбхашикам, причинно-обусловленные дхармы, входящие в группу материи, т. е. дхармы материальные. Телесное действие, будучи проявленным физическим актом, имеет свое зрительно воспринимаемое материальное выражение. Вербальное проявленное действие — это артикулированный звук, т. е. материальная дхарма, воспринимаемая слухом. Характеристика телесных и вербальных действий в аспекте проявленности предполагает прежде всего материальную актуализацию информации о ментальном импульсе-побуждении, породившем эти действия. Телесные и вербальные проявленные действия, таким образом, могут быть отнесены к категории *информативных актов*, поскольку в индивидуальном потоке психосоматической жизни эти акты конституированы *грубыми* материальными дхармами.

Проявленным телесным и вербальным действиям соответствуют, утверждали вайбхашики, их *тонкие* материальные корреляты. Это такие дхармы группы материи, которые не могут быть постигнуты посредством органов чувств ввиду своей эпифеноменальной природы. Информативные акты, т. е. чувственно воспринимаемые действия, сопряжены с актуализацией непроявленных материальных дхарм в индивидуальном потоке. А поскольку и проявленные действия, и их непроявленные корреляты порождены одним и тем же ментальным импульсом-побуждением, им тождественна одна и та же ориентация в аспекте благого либо неблагого. Так, принимая перед лицом сообщества монахов обеты отказа от совершения убийства, воровства и прочих безнравственных действий, послушник осуществляет материальный информативный акт. В первый момент произнесения обета в индивидуальном потоке дхарм того живого существа, которое именуется послушником, актуализируются и непроявленные материальные дхармы, т. е. неинформативные действия, называемые *дисциплиной* (samvara) или *отрешением от греха* (virati). Иными словами, принятие обетов воздержания от безнравственных действий неизбежно сопряжено с *обретением* (rgārti) непроявленных материальных дхарм *дисциплины* и *отрешения* и, что особенно важно, — с дальнейшим *обладанием* этими дхармами. Присутствие в индивидуальном потоке и причинно-обусловленное воспроизведение данных непроявленных дхарм генерализует установку сознания на благоую деятельность.

Если же ментальный импульс-побуждение порождает неблагое проявленные действия, то одновременно с совершением таковых происходит обретение материальных непроявленных дхарм, называемых *отсутствием дисциплины* (asamvāga) или *неотрешением от греха* (avirati). Даже если обстоятельства не способствуют практическому осуществлению преступных намерений, но ранее эти намерения уже были словесно сформулированы и был наточен нож, *отсутствие дисциплины* и *неотрешение от греха* незримо для окружающих и неведомо для самого индивида формируют личность потенциального убийцы.

Для обретения непроявленных материальных дхарм, именуемых *отсутствием дисциплины* или *неотрешением от греха*, вовсе не обязательна актуализация обоих проявленных действий — и телесного и вербального, достаточно и одного вербального действия. Это относится и к актам устного преступного или безнравственного приказа, безусловно провоцирующего неблагою деятельность других людей. Согласно позиции вайбхашиков, подобный приказ, представляющий собой звуковой информативный акт, и соответствующий ему неинформативный коррелят опираются на одни и те же великие элементы и относятся к одной и той же группе причинно-обусловленных дхарм — к группе материи.

Непроявленные телесные и словесные действия — это *тонкие* материальные дхармы, актуализация которых в составе индивидуального потока не может быть нейтральной, непроявленное всегда либо благое, либо неблагое. В гносеологическом аспекте непроявленное наряду с *чувствительностью, понятиями и формирующими факторами* может быть познано лишь посредством ментального сознания, поскольку относится к дхармическому источнику сознания (dharmāyatana).

Осмысляя avijjantī, можно сделать вывод, что обретение и обладание этими *тонкими* благими или неблагими материальными дхармами есть результат реализованной сознательной мотивации, ее *тонкое* материальное закрепление. Неблагое непроявленное в единстве с неблагой установкой сознания и неблагим ментальным импульсом-побуждением уродуют духовную перспективу индивида — подобно тому, как бессознательные невротические комплексы аффективных представлений препятствуют полноценному развитию личности и ее творческой самореализации. Осознавая эти комплексы в процессе глубинного психоанализа, невротик обретает шанс сформировать здоровую мотивацию, доразвить и ценностно переориентировать свою личность. Буддийский адепт, критически анализируя свою деятельность, осознает имевшее место согласие с грехом и приносит покаяние, освобождая тем самым поток причинно-обусловленных дхарм от неблагоприятного непроявленного. Это подобно выздоровлению, если признать безнравственность духовным недугом.

Васубандху обсуждает воззрения вайбхашиков и ватсипутриев — последователей одной из восемнадцати школ раннего буддизма — на проблему проявленного телесного действия. Вайбхашики полагали, что проявленное телесное действие — это *форма*, причем они настаивали на том, что форма (жест, мимика) выступает в качестве *реальной сущности*. Ватсипутрии настаивали на трактовке телесного действия как *движения*. Такой разворот в осмыслении возникает в связи с тем, что проявленное действие порождено *сетапā*, т. е. дхармой, входящей в группу формирующих факторов. Дхармы этой группы, согласно воззрениям ватсипутриев, не моментальны, они обладают некоторым временным минимумом *длительности* (*sthiti*), что и делает возможным *движение*.

Но в связи с этим возникает вопрос о причинах разрушения дхарм. Вайбхашики придерживались той точки зрения, что все причинно-обусловленные дхармы *моментальны*, т. е. они самопроизвольно разрушаются непосредственно после возникновения. Исчезновение причинно-обусловленных дхарм есть небытие. Если допустить, что у небытия есть причина, то его следовало бы определить как нечто причинно-обусловленное, а именно: небытие есть то, что должно возникнуть или должно быть сотворено. Однако такое определение представляет собой логико-семантический абсурд. Таким образом, негация мгновенных дхарм не имеет никакой внешней причины, кроме *непостоянства* — сущностной характеристики всего причинно-обусловленного.

Если бы разрушение выступало следствием внешней причины, то не было бы ничего исчезающего помимо действия такой причины. В потоке моментальных причинно-обусловленных дхарм, однако, подобные причины разрушения не обнаруживаются. Так, страстное влечение могло бы разрушиться благодаря возникновению ненависти, но эти полярно противоположные явления сознания никогда не возникают в потоке одновременно — сначала исчезает страстное влечение, затем актуализируется ненависть. Нельзя также и утверждать, что последующая дхарма уничтожает предыдущую, поскольку известно, что последующая дхарма может быть по степени интенсивности *слабой*, а предыдущая — *сильной*. А коль скоро никакой причины разрушения не существует, то необходимо признать *моментальность* и *самопроизвольность* исчезновения причинно-обусловленных дхарм. В свою очередь, к тому, что подвержено моментальной разрушаемости, неприложим предикат *движение*, ибо материальная дхарма, будучи «квантом» телесного действия, не может *переходить* с одного места на другое.

Васубандху указывает, что «ложная идея движения возникает вследствие непрерывного самовоспроизведения [сменяющих друг друга

состояний] в непосредственно сопряженных точках пространства»*. В качестве логически гомогенного примера он приводит процесс горения травы — воспроизведение огня в сопряженных точках пространства не есть движение как таковое. На основании этого умозаключения отсутствие *движения* считается доказанным, а телесное действие трактуется только как *форма*.

С чем же мы сталкиваемся в представленной логике рассуждений? С одной стороны, эмпирические данные и наблюдения свидетельствуют, что движение существует: телесное действие и есть не что иное, как движение. Даже пример, приведенный Васубандху в качестве самоочевидного (горение травы), в обыденном языке описывается словами «огонь бежит по траве». Но, с другой стороны, абхидхармистский анализ этих данных приводит к противоречивым результатам: если причинно-обусловленные дхармы *моментальны*, т. е. исчезают сразу же после обретения бытия, если их негация *самопроизвольна*, то *движение* есть не что иное, как совокупность моментальных статических состояний, т. е. *форма*. Иными словами, движение оказывается невозможным, хотя оно и наблюдается на каждом шагу.

Таким образом, рассматриваемая проблема и ее трактовка вайбхашиками представляет собой классическую философскую апорию, типологически сопоставимую с апориями элеатов.

Саутрантики не признавали за формой онтологического статуса *реальной сущности*. Они полагали, что форма — это *цвет, расположенный определенным образом*. Например, вращение горящей головешки, в процессе которого возникновение огненного цвета в сопряженных точках пространства зрительно воспринимается как форма окружности. Из этого и подобных примеров саутрантики делали вывод, что форма не есть реальная сущность, ибо в противном случае она была бы доступна зрительному восприятию помимо анализа процесса последовательного возникновения моментальных состояний.

Если бы форма была реальной сущностью, утверждали саутрантики, то и восприятие осуществлялось бы с помощью двух органов чувств — не только зрением, но и осязанием. Но это не имеет места, поскольку *видимое* в качестве *источника сознания* познается только зрением.

Позиция саутрантиков отлична и от интерпретации ватсипутриев. Саутрантики согласны с вайбхашиками в том, что телесное проявленное действие есть *форма*, но в то же время форма трактуется ими как *гравһарті* ('условное обозначение'). Вайбхашики усматривали в этом толковании содержательный пробел — если дхарма *форма* относится к разряду *гравһарті*, то какая же именно *реально существующая* (*dravyasat*) дхарма образует телесное проявленное действие?

* См.: с. 48 настоящего издания.

Саутрантики полагали, что форма — это номинальная сущность, которая в акте сознания привлекается по ассоциации с данными осязания. Вайбхашики не принимали такое утверждение в качестве тотально истинного, ибо, несмотря на то, что неразрывные ассоциативные связи и присутствуют в памяти, нельзя говорить о существовании подобных связей между осязанием и формой. Далеко не всегда тактильное восприятие автоматически вызывает воспоминание о какой-либо форме или о каком-либо конкретном цвете. На этом основании утверждение саутрантиков, что форма не есть реальная сущность, поскольку не воспринимается двумя органами чувств, признается вайбхашиками ошибочным.

Таким образом, вайбхашики полагали, что форма есть реальная сущность, воспринимаемая только зрением, но отличная от цвета. На атомарном уровне форма не обладает онтологическим статусом, поскольку природа составных частей формы не относится к разряду установленных фактов.

Анализ эмпирических данных восприятия строится следующим образом: во-первых, одинаковые по цвету гончарные изделия могут иметь различную форму, поэтому абсурдно утверждать, что форма всегда тождественна цвету, во-вторых, на большом расстоянии и при недостаточной освещенности воспринимаются прежде всего формы, поскольку различие цвета отсутствует.

Отказ трактовать телесное действие как реально существующую дхарму *форма* приводит саутрантиков в сети логических противоречий. Если *проявленный элемент*, обладающий природой материального, не существует как реальная дхарма, то в чувственном мире не существует также и *элемент непроявленный*. Саутрантики пытались выйти из этого противоречия, объявляя непроявленное состоянием специфической психосоматической готовности, которое обусловлено соответствующим побуждением к телесной деятельности. Однако отождествление непроявленного элемента с диспозицией чревата очевидно ошибочным тождеством природы телесного и ментального действий, на что и указывали вайбхашики.

Разъяснив природу проявленных телесных и вербальных действий, автор «Энциклопедии Абхидхармы» обращается к анализу непроявленного. В этом вопросе позиции вайбхашиков и саутрантиков также расходятся. Вайбхашики опирались на главную теорию своей школы — учение об онтологическом статусе всех без изъятия причинно-обусловленных дхарм, включая прошлое и будущее. В контексте данной методологической установки непроявленный элемент рассматривался вайбхашиками как реальная сущность, конкретная материальная дхарма.

Саутрантики, напротив, отрицали за непроявленным свойство материальности на том основании, что непроявленное стоит в зависимости *от прошлых великих элементов*, которые не существуют после совершения проявленного действия, опиравшегося на них как на свой материальный субстрат.

Васубандху приводит развернутую дискуссию о природе непроявленного, в которой вайбхашики доказывают свою позицию, опираясь на учение Бхагавана Будды *о трех видах материи, о чистой материи, о возрастании религиозных заслуг и о пути деятельности*.

Так, Бхагаван указывает на принцип формирования представлений *о материи по трем основаниям*: материя видимая и обладающая свойством сопротивления; материя невидимая и обладающая свойством сопротивления; материя невидимая и не обладающая свойством сопротивления, которая и есть непроявленный элемент. (Комментатор «Энциклопедии Абхидхармы» Яшомитра поясняет последнее так: непроявленный элемент может быть познан ментальным сознанием и входит в дхармический источник сознания.)

Чистая материя — это прошлые, настоящие и будущие материальные дхармы без притока аффектов. С точки зрения принципа трех оснований, нельзя выявить иной материи, которая одновременно невидима, не обладает свойством сопротивления и без притока аффектов, кроме непроявленного элемента. Это, по сути, и выступает для вайбхашиков доказательством реальности непроявленного.

О *возрастании добродетельных заслуг* (puṇa) Бхагаван говорит, что благодаря семи материальным средствам достойных деяний (дарение монахам или сангхе такой недвижимости, как роща, жилище, монастырское строение и др.) у мужчин и женщин — добродетельных буддистов заслуга непрерывно возрастает, снова и снова самовоспроизводится, невзирая на то, бодрствуют они или спят, стоят или движутся. Нематериальные средства добродетельной заслуги порождают такое же действие. Эти средства — ощущение близости Татхагаты и его присутствия, слушание наставлений Татхагаты или полноправного монаха, опосредованное переживанием радости. Высшее нематериальное благое деяние мирянина — принятие прибежища в единстве Будды, Дхармы и Сангхи.

Известно, что возрастание добродетельной заслуги невозможно при неблагом состоянии сознания. Невозможно оно и помимо реально существующего непроявленного элемента.

Далее ради углубления аргументации рассматривается проблема реальности непроявленного элемента применительно к анализу *пути деятельности* (kaṅgapaṭha), т. е. полноты активности, включающей в себя подготовительную стадию, собственно действие (называемое *корневым*) и завершающую стадию. Если считать непроявленное номи-

нальной сущностью, то как установить оценку пути деятельности того индивида, который сам не совершает телесных действий, но побуждает к их совершению других людей? Отдание приказа не содержит в себе полноты активности — приказ может и не быть выполненным, поэтому только побуждение к совершению действия не рассматривается в качестве соответствующего корневого пути деятельности. Но даже если приказ исполнен, то телесное действие другого лица само по себе не становится путем деятельности субъекта, отдавшего приказ. Какой же именно фактор выступает в качестве определяющего путь деятельности для субъекта приказа при условии, что приказ исполнен? Это те *материальные дхармы, которые включены в дхармический источник сознания и не обладают свойством сопротивления*, т. е. *непроявленный элемент*.

Помимо непроявленного элемента невозможен и процесс реализации восьмеричного Благородного пути (предполагающего, в частности, праведную речь, праведную деятельность и праведный образ жизни), поскольку в измененном состоянии сознания (в состоянии сосредоточения) разрывалась бы связь с проявленным аспектом этих трех компонентов Благородного пути. Если бы отсутствовал непроявленный элемент, то буддист, практикующий принципы праведной речи, праведной деятельности и праведного образа жизни, воздерживался бы от йогического сосредоточения сознания из опасения утратить связь с этой практикой.

Если допустить, что непроявленный элемент не существует реально и не выступает в роли плотины, препятствующей потоку безнравственности, то лишаются смысла и нравственные обеты, добровольно принимаемые монахами, и дисциплинарные правила монашеской жизни, ибо в индивидуальном потоке отсутствует какая-либо иная дхарма, способная выступить онтологической преградой безнравственности. Непроявленный элемент реален, ибо «отсутствие», «нереальное» не может служить причиной воздержания от безнравственных действий.

Все вышеизложенные аргументы вайбхашиков отвергались саутрантиками ввиду многочисленности и разнообразия доказательств и их «неубедительности». Контраргументация саутрантиков строится следующим образом. Во-первых, трактовка вайбхашиками канонического положения *о трех основаниях для формирования представлений о материи* оспаривается путем апелляции к йогической практике виджнянавадинов (йогачаринов). В их практике благодаря силе концентрации сознания возникают зрительные образы. Такого рода «материя» невидима, поскольку не выступает для других людей объектом визуального восприятия; она не обладает сопротивлением, ибо внепространственна. Почему же эти образы вообще следует относить к

материальному? На этот вопрос, полагают саутрантики, нет ответа, как и в случае с непрявленным элементом.

Что касается доказательства реальности непрявленного в аспекте чистой материи, то и здесь, говорят саутрантики, йогачарины трактуют в качестве таковой визуальные «материальные» образы, порожденные силой йогического сосредоточения, свободного от притока аффектов. Другие же учителя полагают, что к чистой материи относятся органы чувств и их объекты у архата, поскольку ни те ни другие не выступают опорой для притока аффектов.

Выдвигая в качестве возражения эти два истолкования *чистой материи*, саутрантики тем самым стремятся показать вайбхашикам ошибочность отождествления ее с непрявленным элементом.

Доказательство посредством истолкования канонических положений *о возрастании добродетельных заслуг* оспаривается саутрантиками с позиций обращения к мнению древних учителей. Если добрый донатор-буддист осуществляет акт дарения и дар поступает в распоряжение благого получателя, то вследствие особых свойств этого получателя, вследствие религиозной пользы, которую он извлекает и для себя, и для других, и происходят благие изменения в индивидуальном потоке дхарм донатора. Нарастают побуждения к благим деяниям и тем самым обретается способность к множеству будущих добродетельных заслуг.

Вайбхашики не согласны с этой контраргументацией, поскольку в ней отсутствует объяснение, каким образом один поток дхарм (благого получателя) может преобразовать другой поток дхарм (добротного донатора). А кроме того, остается неясным, как с этих позиций объясняется возрастание добродетельных заслуг при совершении достойных деяний, не связанных с материальным посредником (например, акт проповеди или почитания).

Вайбхашики углубляют свои рассуждения, обращаясь к вопросу о связи актов подстрекательства к совершению неблагих действий и соответствующего этим актам пути деятельности. При подстрекательстве к убийству в индивидуальном потоке дхарм будущего убийцы возникает специфическое изменение — закладывается потенция, ведущая к обретению множества кармических следствий. То же самое происходит и с группами причинно-обусловленных дхарм подстрекателя в момент реализации *плода действий*, т. е. в момент убийства. Вот эти специфические изменения, эти дхармические потенции и называются *путь деятельности*, а тот, кому они присущи, именуется *обладателем соответствующего пути деятельности*.

Учитель Дхарматрата, отрицая, в частности, реальность непрявленного элемента, объясняет факт соприкосновения с грехом убийства живого существа появлением одного только побуждения: «я его

убью, я его убиваю, оно убито». Но, возражает Васубандху, побуждение само по себе не обеспечивает необходимую полноту условий, конституирующих путь деятельности. Например, если некто аффективно воображает, что убил свою матушку, а в действительности она жива, то подобные безнравственные фантазии отнюдь не тождественны содеянному смертному греху и не имеют кармического следствия, соответствующего убийству матери. Но если усматривать смысл сказанного досточтимым Дхарматратой в том, что за такие агрессивные побуждения в полной мере кармически ответствен лишь тот, кто и осуществляет их, то такая трактовка становится приемлемой.

И вайбхашики и саутрантики солидарны в том, что при полном осуществлении задуманного телесные действия неразрывно связаны с сознанием. Так, в случае полного осуществления исходящего извне побуждения к безнравственному действию и у подстрекателя, и у исполнителя происходят изменения в индивидуальном потоке причинно-обусловленных дхарм. Расхождение только в одном пункте: вайбхашики полагают, что в момент совершения действия возникает особая дхарма — непроявленный элемент, а саутрантики говорят лишь о формировании диспозиции — предрасположенности к повторению содеянного и, соответственно, к возникновению кармических следствий.

Продолжая оспаривать доказательства вайбхашиков, саутрантики предлагают свой анализ процесса реализации восьмеричного Благородного пути. В основу этого объяснения поставлен фактор *решимости*. Неукоснительное соблюдение свода буддийских дисциплинарных правил осуществляется благодаря тому, что за первичным побуждением воздерживаться от безнравственных действий возникает дхарма *решимости* и впредь вести подобный образ жизни. Именно реальная *решимость*, а не нереальный непроявленный элемент дисциплинирует вербальную и телесную активность. Если же возникает побуждение к неблагому деянию, то оно не реализуется, поскольку сразу же актуализируется *решимость* воздерживаться от зла, и именно эта дхарма блокирует безнравственное побуждение. *Решимость* вновь и вновь напоминает адепту о принятом обете, и возникающая при этом дхарма *стыд* не позволяет выйти за пределы нравственной нормы. Иными словами, саутрантики рисуют ситуацию борьбы мотивов, в которой побеждает глубокая приверженность адепта буддийским религиозным ценностям. Если бы, говорят саутрантики, непроявленный элемент был *реальной* дхармой, то буддист, некогда принявший обеты, а затем пораженный амнезией, автоматически воздерживался бы от безнравственных деяний.

Подобные дискуссии, как и прочие споры между вайбхашиками и саутрантиками, не приводили к перемене позиции в результате победы одной из сторон. Диспутальная цель состояла в оттачивании фор-

мально-логической стороны аргументации ради сохранения школьных традиций истолкования канонических положений.

Продолжая излагать концепцию непроявленного как реальной материальной сущности, Васубандху напоминает, что непроявленный элемент есть производная материя. Вся производная материя функционирует одновременно с порождающими ее великими элементами, однако настоящие или будущие виды производной материи возникают в зависимости от прошлых великих элементов.

Вслед за первым моментом (kṣāṇa) существования великих элементов возникает *непроявленная материя* чувственного мира, т. е. производная от прошлых великих элементов, которые выступают в функции ее опоры. Но здесь возникает вопрос, к каким сферам космоса относятся великие элементы, а к каким — производные от них телесные и вербальные действия?

Что касается телесных и вербальных действий, подверженных притоку аффектов, то они актуализируются в той же космической сфере, что и породившие их великие элементы. Этот принцип действует, начиная от чувственного мира и до четвертой ступени йогического сосредоточения, где телесные и вербальные действия производны от великих элементов этой дхьяны. Ограничение данного принципа чувственным миром и миром форм обусловлено тем, что в мире не-форм не существует ни великих элементов, ни производных от них тел. Поэтому в мире не-форм отсутствует опора как для телесных, так и для вербальных действий.

Что касается *чистых* телесных и вербальных действий, т. е. не подверженных притоку аффектов, то применительно к ним имеет место иная закономерность — они относятся к той же сфере, в которой рожден производитель этих действий.

Непроявленные действия характеризуются как *неприсвоенные, естественно-вытекающие* (naiḥsyandika) и *принадлежащие* живым существам. Кроме того, Васубандху говорит о *непроявленном действии* как порожденном элементами *естественно-вытекающими* и *присвоенными*.

Итак, непроявленное действие относится к разряду *неприсвоенного* (avijñaptir-anuprāttikā). Что это означает? Характеристика uprāta/anuprāta (букв.: 'присвоенное/неприсвоенное') дает представление о качественном соотношении материальных элементов и сознания (и явлений сознания) в индивидуальном потоке дхарм. *Присвоенное* — это ощущающая материя, т. е. материя, обладающая потенцией «одушевленности» и в этом смысле живая. Поскольку все шесть видов ощущений, становящихся достоянием сознания, распределены по шкале *приятное — неприятное — нейтральное*, они рассматриваются как *субстрат чувствительности*. Присвоенное — это материя, дающая сознанию основу для формирования *оценочных отношений*, именно поэтому

и употребляется термин *urāṭta* (т. е. «присвоенное» сознанием). *Неприсвоенное* — материя, которая ни при каких условиях не выступает субстратом *чувствительности*. *Неприсвоенное*, будучи фундаментальной характеристикой непроявленного действия, предполагает, что непроявленный элемент входит только во *внешний источник сознания*, а именно в *дхармический*, ибо непроявленное действие, войдя в состав индивидуального потока дхарм, «не информирует» о себе органы чувств и сознание чувствительности. Тот факт, что в результате совершенного некогда убийства в индивидуальном потоке дхарм убийцы функционирует неблагой *непроявленный* коррелят этого действия, не обнаруживается в субъективном опыте ни в качестве приятного, ни в качестве неприятного либо нейтрального, поскольку органы чувств не дают сознанию никакой информации об этом. Без опосредующего интеллектуального рассуждения сознание «не знает», что непроявленный элемент ежемоментно воспроизводится в потоке дхарм и чреват кармическим следствием.

Возникновение непроявленного элемента обусловлено сознанием и явлениями сознания и производно от естественно-вытекающих (гомогенных) элементов этого потока. Это означает, что в силу благой или неблагой установки сознания возникают соответствующие ментальные импульсы-побуждения (благие, неблагие или нейтральные). Они и стимулируют проявленное действие и его непроявленный материальный коррелят. При неизменном (т. е. несконцентрированном) сознании непроявленный элемент однороден породившей его причине.

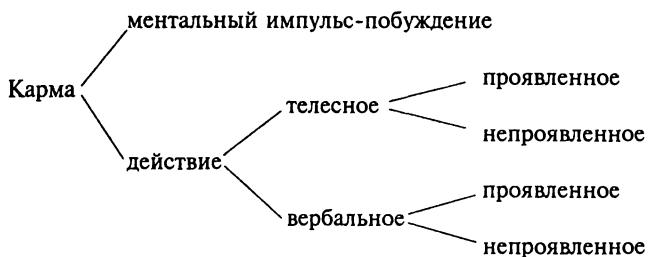
Характеристика *принадлежности живым существам* (*sattvākhyā*) определяет *непроявленное* действие в аспекте его включенности в индивидуальный поток, т. е. в непрерывную последовательность моментальных психосоматических состояний живого существа.

Непроявленное как *дисциплина созерцания* и *чистая* дисциплина возникает только благодаря йогическому сосредоточению. Васубандху указывает, что *непроявленное* действие в измененных состояниях сознания производно от великих элементов, определяемых как *аурасауика* ('накапливающиеся'). *Накопление* — это следование определенной психосоматической парадигме, предполагающей употребление чистой пищи, сон, уход за телом, регламентированный традицией, и самое главное — практику йогического сосредоточения. Таким образом, *накопление* — это сознательная регуляция психосоматического комплекса в целях оптимальной деятельности сознания. Процесс *накопления* служит «защитой» для *созревания* (*virāka*) благого кармического следствия. Таким образом, йогическое сосредоточение выступает причиной процесса *накопления*, гармонизации великих элементов, производным от которых и выступает *непроявленное* действие. Эти *накап-*

ливающиеся великие элементы не присвоены сознанием в качестве своей опоры.

Что означает характеристика *накапливающихся* великих элементов «не различающиеся между собой»? Чистая дисциплина включает в себя соблюдение семи норм, в частности — воздержание от убийства и прочие вплоть до воздержания от пустой болтовни. *Непроявленный* коррелят принятия монахом обетов *чистой* дисциплины всегда выступает производным от одной и той же группы *накапливающихся* великих элементов, порожденных йогическим сосредоточением.

Итак, объем и содержание понятия *карма* раскрывается Васубандху в соответствии с принципом абхидхармистской классификации, которая может быть представлена как древовидная схема:



Данная схема демонстрирует классификационный метод анализа кармы, характерный для школьной традиции вайбхашиков, развивавших концепцию онтологического статуса непроявленного действия.

Разъяснив структуру понятия *карма*, автор «Энциклопедии Абхидхармы» обращается к анализу проявленных и непроявленных действий в соответствии с главной буддийской ценностной шкалой *благое — неблагое — неопределенное*.

Непроявленное действие никогда не может быть неопределенным, поскольку неопределенное состояние сознания — это всегда дхарма, слабая в энергетическом отношении. Такая слабая дхарма, будучи ментальным импульсом-побуждением, не способна вызвать ни проявленное, ни, соответственно, непроявленное действие как свое следствие, ибо оно не могло бы существовать после исчезновения причины.

Все прочие виды кармы — ментальный импульс-побуждение, проявленные телесные и вербальные действия — бывают либо благими, либо неблагими, либо неопределенными.

Каким образом виды кармы, ориентированные по данной трехчленной шкале, соотносятся с космическими сферами?

Неблагие действия возможны только в чувственном мире, поскольку они обусловлены *корнями неблагого* (алчностью, враждой и невеже-

ством) и двумя базовыми неблагими дхармами — *бесстыдством* (āhīkṣya) и *наглостью* (aparātḡra). В мире форм и мире не-форм неблагогие виды кармы отсутствуют, ибо в этих двух космических сферах *корни не-благого отсечены* и базовые неблагогие дхармы никогда не актуализируются.

Корни не-благого (akuṣalamūla) включают три аффекта: lobha — 'алчность' в самом широком смысле, т. е. страстное влечение; dveṣa — 'вражда'; moḥa — 'невежество', тупое аффективное упорство в своих заблуждениях.

Алчность — это страстное влечение к поглощению, захвату всего: пищи, материальных благ, денег, чувственных удовольствий, славы и прочего. Это и неумное низменное стяжательство, отвергаемое не только буддизмом, но и другими мировыми религиями. Это и иррациональная страсть к жизни, влечение к сансаре и наслаждению чувственными объектами.

Вражда — это обусловленное алчностью отвращение ко всем иным живым существам, конкурентная установка сознания, обедняющая психическую жизнь, низводящая все богатство реакций к тем или иным формам агрессии («убей дальнего, а не то он приблизится и убьет тебя» — вот один из типов позиции, выражающей аффект dveṣa).

Невежество, обозначаемое термином moḥa (букв.: 'тупость', 'дурачество'), — это вовсе не есть неспособность интеллекта производить какие-то более или менее сложные операции. Это аффект, блокирующий реальные познавательные возможности интеллекта, в буквальном смысле отупляющий сознание. Например, некто, будучи умственно вполне сохранным, потенциально способен ознакомиться с данными этнологии и современной медицины и уяснить, что вегетарианство — многовековая практика миллионов и миллионов людей, отнюдь не вредящая здоровью, однако аффективная тупая уверенность в необходимости пожирать убоину (для «укрепления здоровья», поддержания сексуальности и т. п.) препятствует интеллектуальному освоению новых знаний. Невежество — это иррациональное отождествление сознания с неосознанными влечениями и предрассудками, закрывающее перспективу развития, интеллектуального и духовного роста.

Бесстыдство определяется как отсутствие уважения к добродетелям и тем, кто ими обладает. Индивид, в индивидуальном потоке дхарм которого актуализируется *бесстыдство*, лишен *скромности*, ибо эти две дхармы противоположны. Нравственное осуждение со стороны других людей не вызывает в таком бесстыдном индивиде страха, поскольку ему присуща также и дхарма *наглость*. Бесстыдство и наглость маркируют глубочайшую нравственную деградацию личности. Дело в том, что бесстыдный индивид — это неконформист, который как бы не зависит от мнения окружающих. Он, согласно буддийской трактовке, не в состоянии понять, на каких ценностях основан ду-

ховный авторитет, почему следует соблюдать нормы и к какому итогу приводит социокультурный негативизм. Бесстыдство и наглость рассматривались абхидхармистами и другими буддийскими теоретиками в качестве основы всех модификаций саморазрушающего поведения.

Корнями благого называются три состояния сознания — *alobha* ('не-алчность'), *adveṣa* ('не-враждебность'), *amoha* ('не-невежество'). Они обуславливают собой укрепление и развитие благой установки сознания (*kuśalacitta*). Корни благого присущи человеческой форме рождения, хотя степень их развитости у различных индивидов разная. Если же индивид крайне привязан к *ложным взглядам* (*drṣṭi*), то происходит *отсечение корней благого*, приводящее — через совершение соответствующих действий — к адской форме нового рождения. Отметим, что собственно ложные воззрения — это отрицание онтологического аспекта благого и неблагого, вызревания кармического плода благих и неблагих действий и существования Благородных личностей (будд, архатов и бодхисаттв).

Итак, неблагое может быть реализовано только в чувственном мире, а благое и неопределенное — во всех трех космических сферах.

Непроявленное имеет место только в чувственном мире и мире форм. В мире не-форм отсутствуют великие элементы, а поскольку непроявленное — это производная материя, то в данной сфере такая дхарма и не может актуализироваться. Если же рассматривать такой аспект непроявленного действия, как *дисциплина тела и речи*, то следует подчеркнуть, что оно существует лишь там, где есть тело и речь.

Проявленное действие может быть лишено притока аффектов, и тогда оно определяется как *чистое*. Такому действию соответствует и *чистый непроявленный* материальный коррелят. Чистое непроявленное производно от великих элементов той космической сферы, в которой рожден индивид, продуцирующий это непроявленное.

Сферы йогического созерцания мира не-форм, указывает Васубандху, отстранены от мира форм посредством четырех *удаленностей* (*dūratā*). Значение этого термина Яшомитра поясняет следующим образом. Во-первых, существо, пребывающее в мире не-форм, не может актуализировать в составе своего потолка ни одну из дхарм чувственного мира, а тот, кто находится на какой-либо из ступеней сосредоточения мира форм, вполне способен актуализировать *сознание магического творения* (*nigṃāṇacitta*), относящееся к чувственному миру. Это первое качественное различие между йогическим сосредоточением мира форм и мира не-форм и называется первой удаленностью — *удаленностью опоры* (*āśraya*), т. е. различием психосоматического субстрата.

Во-вторых, сознание мира не-форм — в отличие от сознания мира форм — не рассматривает чувственный мир в аспекте *грубой мате-*

рии или в виде того, что относится к *грубому* (audārika). Эта удаленность — второе качественное различие йогического созерцания мира форм и мира не-форм, и она называется *удаленностью вида* или *аспекта* (ākāra).

В-третьих, чувственный мир никогда не выступает объектом созерцания мира не-форм, это — третья удаленность, которая называется *удаленностью объекта* (ālambana).

В-четвертых, сознание мира не-форм никогда не выступает в качестве средства устранения аффектов чувственного мира, тогда как сознание мира форм как раз и выступает как такое средство противодействия (pratipakṣa). Эта четвертая удаленность имеет и соответствующее название — *удаленность средства противодействия*.

Все эти четыре вида удаленности, дистантности не предполагают функционирования непроявленного в мире не-форм, т. е. в соответствующих этому миру сферах йогического сосредоточения, как полагают вайбхашики.

Добродетель (śīla) — свойство непроявленного элемента только мира форм. Она, будучи соответствующим благом состоянием сознания, вытесняет собой *безнравственность* (duḥśīla), осуществляя функцию pratipakṣa.

Проявленные телесные и вербальные действия реализуются только в двух космических сферах — в чувственном мире и на первой ступени йогического сосредоточения мира форм, поскольку лишь этим уровням присуща *рефлексия* (vicāra) как свойство сознания.

Свойство vicāra — это дхарма, обуславливающая содержательный аспект сознания, т. е. осознание целостности объекта и его внутренних характеристик. Если *направленность* (vitarka) обеспечивает удержание объекта в поле сознания, т. е. осуществляет *грубую* операцию, то vicāra дает возможность *тонкого* оперирования объектом.

Затемненное (nivṛta) проявленное действие, т. е. действие неясное и неопределенное в интеллектуальном отношении, не существует в тех космических сферах, где нет рефлексии как свойства сознания. Нет такого затемненного действия и в чувственном мире, поскольку здесь всегда присутствует ясность относительно загрязненных аффектами (kliṣṭa) действий как неблагих. Пример затемненного проявленного действия, зафиксированный в канонической литературе и приведенный Васубандху, проясняет суть nivṛta. Бхикшу Ашваджит вопрошает Брахму, восседающего в сонмище богов, полностью ли разрушаются великие элементы, а Брахма, затрудняясь ответить, прикрывает свое незнание выпрепением самовосхвалением: «Я емь Брахма, владыка, творец, создатель, прародитель, отец всех существ». Это — *затемненное действие*, поскольку слова Брахмы могут быть поняты не в прямой связи с вопросом, ответа на который он не знает, а

лишь как ложный прием. Затемненное, т. е. неясное по шкале благое — неблагое — нейтральное, проявленное действие существует лишь в мире Брахмы, подчеркивает Васубандху. Такова позиция вайбхашиков.

Другие учителя полагают, что проявленный акт, характеризующийся как ни благой, ни загрязненный аффектами, иными словами — *незатемненный-неопределенный*, может реализоваться и на второй, и на последующих ступенях йогического сосредоточения. На этих ступенях пребывают существа, которым не свойственно благое состояние сознания, поскольку оно — принадлежность более низких космических уровней, загрязненное аффектами состояние сознания устраняется еще прежде.

Точка зрения вайбхашиков базируется на том, что причина затемненного проявленного акта отсутствует везде, кроме мира Брахмы, т. е. космического уровня, именуемого Сонмище Брахмы.

Какие факторы ответственны за возникновение благой или неблагод природы дхарм?

Этих факторов, говорит Васубандху, четыре. Дхармы могут быть благими или неблагими либо в *абсолютном смысле* (*освобождение, нирвана* как прекращение страдания — благое в абсолютном смысле), либо *по своей сущности* (это *корни благого, скромность и пристойность*; эти дхармы благие сами по себе, вне связи с другими явлениями сознания и с порождающей причиной), либо *по ассоциации* (это дхармы, связанные с *корнями благого, со скромностью и пристойностью*, поскольку иные, не связанные с ними, не обладают свойством благого), либо *в зависимости от порождающей причины*. Последний — причинный — фактор анализируется Васубандху более подробно. Телесные и вербальные действия, формирующие факторы, не связанные с сознанием, пребывающие в контакте с благими дхармами и дхармами, ассоциированными с благими, являются также благими в силу причины, породившей их.

Неблагое — прямая противоположность благого. Так, *абсолютное неблагое* — это круговорот бытия, *сансара*, ибо непрерывное самовоспроизведение страдания есть абсолютная противоположность нирване.

Неблагое по своей сущности — это *корни неблагого* и две базовые неблагие дхармы — *бесстыдство* и *наглость*.

Неблагое по ассоциации — это дхармы, связанные с *корнями неблагого, с бесстыдством и наглостью*.

Побуждаемые ими телесные и вербальные действия и прочее, выступающее в качестве следствия актуализации неблагих дхарм, — *неблагое по порождающей причине*.

Вообще говоря, нет ни одной дхармы с притоком аффектов, т. е. загрязненной, которая в конечном счете была бы благой или неопре-

деленной. Однако загрязненная дхарма все-таки может быть названа *неопределенной* (авуākṛta), если нельзя однозначно определить характер вызываемого ею следствия. Дхарма, которая приносит желанный в религиозном отношении плод, именуется *благой*.

Из абсолютных (причинно-необусловленных) дхарм* только две всегда есть *неопределенные-незатемненные* — это акаша (пространство психического опыта) и *прекращение* потока причинно-обусловленного *посредством знания*.

Что представляет собой процесс порождения действия? Порождающая благою или неблагою природу дхарм причина ответственна за свойство телесных и вербальных действий быть благими или неблагими, но можно ли это положение экстраполировать на великие элементы? Нет, говорят вайбхашики, поскольку намерение, т. е. ментальный импульс-побуждение, реализуется на уровне действий. Комментатор Яшомитра поясняет, что деятель намеревается осуществить нечто, не включая в свои размышления великие элементы.

Как абхидхармисты рассматривали слова Бхагавана: «Из ложных взглядов проистекают ложные намерения, ложная речь, ложные действия?»

Порождение имеет два аспекта: первый — это причина, второй — развертывание, и оба они стартуют одновременно. Причина «запускает» процесс развертывания действия, и вот это развертывание поддерживает действие как таковое на всем его протяжении. Однако ментального импульса-побуждения недостаточно. Васубандху в этой связи приводит следующее рассуждение: если некто решил вернуться в родную деревню, но внезапно умер, то причина имела место как один аспект порождения, но другой его аспект — развертывание — отсутствует, что исключает возможность осуществления действия.

С позиций определения двухаспектности порождения сознание, которое может быть прекращено благодаря практике *видения Благородных истин*, и есть то, что «запускает» действие, что инициирует проявленный акт. Это разъясняется следующим образом: такое сознание выступает причиной ментальных операций выбора объекта (т. е. реализации дхармы *направленность*) и осознания объекта посредством *рефлексии*, обе дхармы — *направленность* и *рефлексия* — дают начало действию. Это сознание не актуализируется снова, когда действие уже имеет место, и не сопровождает действие. Посредством практики видения Благородных истин нейтрализуется именно сознание, направленное вовне, сознание, которое избирает свой внешний объект и рефлексиирует.

* Об абсолютных дхармах см.: [ЭА, I—II, т. 1, с. 195—197].

Допущение, что направленное вовне сознание сопровождает действие, противоречит канонической Абхидхарме, согласно которой материя, или проявленное действие, не противостоит ни истинному знанию, ни неведению. Посредством видения Благородных истин устраняется эгоцентрированное сознание, т. е. индивид оставляет ложные взгляды, но материя как таковая этой практикой не затрагивается.

Манас (разум) выступает сразу в двух аспектах — и как причина, инициирующая действие, и как причина поддерживающая. Пять модальностей чувственного сознания (зрительное и др.) — только поддерживающие, поскольку — в отличие от манаса, ментального сознания — эти пять не обладают свойством ментального конструирования. Ментальное сознание устраняется посредством практики йогического сосредоточения.

Итак, относительно принятого абхидхармистами двухаспектного определения порождения могут быть выделены четыре следующие альтернативы:

- сознание, направленное вовне, избирающее объект и рефлексирующее относительно него, выступает только в качестве приводящего, инициирующего действие (такое сознание устраняется посредством практики видения Благородных истин);

- пять модальностей чувственного сознания (неконструирующие) играют роль только поддерживающей причины;

- манас, или ментальное сознание, имеет два аспекта: оно и приводит в действие, и поддерживает (ментальное сознание устраняется посредством созерцания);

- чистое сознание не выступает в функции порождения.

Ложные взгляды реализуются через сознание, направленное вовне, и тем самым порождают ложное намерение, т. е. активизируют манас посредством ментального импульса-побуждения. Ментальное сознание, генерализующее пять модальностей чувственного сознания, выступает и как спусковой крючок действия, и как его поддерживающая причина. Именно благодаря этому имеют место ложная речь и ложный образ деятельности.

Устраняя благодаря практике видения Благородных истин ложные взгляды и сопутствующее им сознание, а затем и прекращая посредством созерцания провоцирующую и поддерживающую ложную активность манаса, адепт обретает чистое сознание. Оно в принципе не может быть ни провоцирующей действие причиной, ни причиной поддерживающей.

Васубандху рассматривает вопрос об оценке (по шкале благое — неблагодное — нейтральное) сознания, провоцирующего действие, и сознания поддерживающего.

Вообще говоря, в то время как сознание, провоцирующее действие, может быть благом, сознание поддерживающее бывает либо благом, либо неблагом, либо неопределенным. Та же закономерность реализуется и при неблагом провоцирующем сознании, и при неопределенном. Иными словами, провоцирует благое состояние сознания, а поддерживать может и неблагоприятное, и благое, и неопределенное.

Только у Мудреца (т. е. Будды) поддерживающее состояние сознания такое же, как и приводящее в действие: при благом — благое, при неопределенном — неопределенное. Или при неопределенном провоцирующем — благое поддерживающее, но не наоборот, ибо сознание Будды при осуществлении действия (поучающего наставления — словесного или посредством телесного акта) не имеет тенденции ослабевать и сужаться. Вайбхашики не считали, в противовес другим учителям, что Бхагаван не может обладать неопределенными состояниями сознания, поскольку ему присущи дхармы, выступающие следствием созревания, связанные с манерами (положением тела), а также с магическим творением.

Ментальное сознание манас, будучи порожденным созреванием следствия (*virāka ja citta*), не бывает ни провоцирующей, ни поддерживающей причиной, поскольку оно не испытывает воздействия формирующих факторов.

Согласно точке зрения вайбхашиков, проявленное действие тождественно по шкале благое — неблагоприятное — нейтральное сознанию, породившему это действие, но только в том случае, если порождающее сознание относится по своему типу к тому, что устраняется благодаря практике созерцания. Но если тип сознания, порождающего действие, устраняется посредством видения Благородных истин, то религиозное качество действия (благое — неблагоприятное — неопределенное) будет иным, нежели сознание. На этом Учитель Васубандху и предлагает завершить дискуссии об общих понятиях, посредством которых осмысляется карма.

* * *

Необходимо сказать несколько слов о соотношении космологической и антропологической проблематики в структуре предмета философии постканонической Абхидхармы, резюмируя анализ общих понятий теории кармы.

Именно экспликация предмета буддийской философии дает основание к ее трактовке как принципиально антропоцентрической.

В фокус абхидхармистского теоретического умозрения поставлена проблема человека в мире религиозных ценностей. Абхидхармистская

антропология усматривала свою задачу, как об этом свидетельствует трактат Васубандху, в обосновании религиозного смысла человеческой деятельности.

Ценностная аксиоматика буддийской доктрины зафиксирована в совокупности идеологем, характеризующих природу реальности, цель религиозной жизни и способ достижения этой цели. Природа реальности — это и есть природа пяти форм существования, которая на религиозно-доктринальном уровне выражается идеологемами *не-душа* (*анатма*), *не-вечное* (*анитья*), *страдание* (*дуккха*). Будучи без-душным (т. е. лишенным субстанциальной субъективности) потоком причинно-обусловленных психосоматических элементарных моментальных состояний, живое существо ни в каком отношении не вечно.

Идеологему *страдание* наряду с *не-душой* и *не-вечным* следует рассматривать в качестве конкретного выражения исходного для всех трех мировых религий принципа антропологического пессимизма. Содержательная сторона принципа различна в христианстве, исламе и буддизме, но его сущность везде одна и та же: человек помимо религиозного просвещения и преобразования своей природы в соответствии с предписанным идеалом святости есть «сырой материал», лишь потенциально обладающий ценностью и достоинством. Только религиозная жизнь придает человеческому существованию высшую значимость и осмысленность. В христианстве и исламе обретение благого посмертия выступает целью религиозной жизни: земное существование — это не более чем предуготовление будущего вечного бытия души за гробом. В буддизме цель религиозной жизни состоит в ином — прервать блуждание сознания в космических сферах мироздания, ибо любая из них (будь то «небеса» или хтонические ады) связана со страданием.

Абхидхармистское учение о карме — это прежде всего концепция человеческой деятельности, разработанная на основе буддийской ценностной аксиоматики. Оппозиция *благое/неблагое* в системе буддийских воззрений обладала онтологическим статусом, поскольку совокупность благих и неблагих действий живых существ рассматривалась в качестве причины циклического процесса функционирования Вселенной. Таким образом, анализ благих и неблагих путей деятельности имел в абхидхармистской философии отчетливо выраженное космологическое измерение.

Сознание выступало в контексте абхидхармистской антропологии центральным фактором, ответственным за продуцирование деятельности. Такой подход вполне соответствовал совокупности канонических положений — четырем Благородным истинам и «закону взаимозависимого возникновения», разъясняющему связь трех смежных рождений — прошлого, настоящего и будущего.

«Единица» деятельности есть действие, которое по своим проявлениям бывает телесным (физическим) либо вербальным (словесным), но и тот и другой вид действий становится возможным лишь в силу того, что имеет место ментальный импульс-побуждение действовать определенным образом, или собственно ментальное действие. Ментальный импульс-побуждение рассматривается как осознанное намерение, практическое воплощение которого выступает вторичным, производным по отношению к сознанию.

Интерпретируемое таким образом действие всегда имеет качество рефлексивного, продуманного и добровольного акта, поскольку воля к совершению действия присутствует даже в том случае, когда индивид действует по приказу (ведь и приказ можно не исполнить). А это, в свою очередь, означает, что все действия открыты для оценки с позиций нравственности, совершаются ли они последователями буддийской религии или внешними по отношению к ней индивидами.

Безнравственные действия возникают, когда ментальный импульс-побуждение опосредован («загрязнен») алчностью, ненавистью или невежеством (аффект упорства в заблуждении). Эти три аффекта, называемые в традиции *корнями неблагого*, становясь единственным содержанием сознания в момент актуализации соответствующего ментального импульса-побуждения, формируют *неблагие пути деятельности*.

Нравственное поведение, с точки зрения буддийской доктрины, не есть внешнее следование предписанному образцу, ибо воспроизведение нормативного шаблона в жестах и словах, но без соответствующего ментального действия не имеет никакой религиозной цены. Нравственные действия основаны на идее воздержания от безнравственности, неукоснительно присутствующей в сознании. Не-алчность, не-вражда, не-невежество — явления сознания, тщательное возвращение которых и обеспечивает возможность поставить заслон безнравственным влечениям. Именно поэтому они и называются *корнями благого*.

Осознанное действие обладает свойством «приносить плод», т. е. оно в принципе всегда производит следствие, которое испытывается живым существом в следующих рождениях.

И вайбхашики и саутрантики — строгие антикреационисты, последовательно отрицавшие существование Бога-Творца и акт божественного зодчества как единственную причину возникновения мироздания. В своей космологической концепции они руководствовались имманентистской идеей объяснения мира из него же самого. Космос безначален, а ритмические фазы разрушения и воспроизведения материального аспекта мироздания обусловлены совокупной деятельностью (кармой) живых существ, сознание которых неизменно соотне-

сено с тремя вертикально ориентированными космическими сферами (чувственный мир, мир форм и мир не-форм).

Космологическая типология сознания, которой придерживались абхидхармисты, включала пять классов: люди, боги-небожители (обитатели горних пределов чувственного мира, мира форм и мира не-форм), нараки (обитатели адских вместилищ, расположенных в хтонических глубинах чувственного мира), преты (голодные духи) и животные. Первые два класса относятся к благим формам рождения, остальные три — к неблагим, т. е. к тем формам, связь с которыми временно исключает возможность религиозного прогресса сознания.

Боги-небожители отнюдь не играют в этой типологии роль вершителей судеб людей (да и сама категория судьбы в абхидхармистской философии отсутствует). Данная форма рождения наименее всего подвержена превратностям существования, страдание в божественных сферах выражается лишь в том, что боги смертны и процесс их умирания связан с утратой состояний блаженства и удовлетворенности.

Только люди среди пяти классов живых существ способны к сознательному религиозному преобразованию психики — к *возращению корней благого*.

Абхидхармисты не пользовались термином «бессознательное» для анализа мотивов деятельности. *Бессознательное* в рамках их умозрения тождественно *отсутствию сознания*, состояниям временного его нефункционирования. Теория бессознательной мотивации, доминирующая в концептуальной проблематике психоанализа, не могла возникнуть в абхидхармистской антропологии именно в силу того, что она была ориентирована на осознанное отвержение неблагоприятного — всех видов безнравственной деятельности. Только сознательное усилие, словесно оформленное и неуклонно проводимое в повседневной практике, могло служить заслоном перед деятельностью, мотивированной аффектами.

Эпифеномен бессознательного не был известен абхидхармистам, однако в их учении о латентных аффективных предрасположенностях и состояниях аффективной одержимости сознания контуры этого эпифеномена вполне угадываются. Так, сознание, все содержание которого исчерпывается алчным стремлением к воровству, едва ли может быть в строгом смысле слова названо сознанием. И тем не менее, пребывая в состоянии одержимости, индивид продолжает пользоваться своим интеллектом, формулируя воровской замысел, планируя использовать хитрость или силовые приемы. Иными словами, формально сознание функционирует, но в то же время оно катастрофическим образом аффективно искажено и не способно к адекватной рефлексии.

Одновременно с этим каноническое положение о присутствии в индивидуальном потоке дхарм таких явлений сознания, как *корни благого* и *неблагого*, указывает на два прямо противоположных способа ориентации, присущих живому существу, и, соответственно, на два потенциальных направления деятельности.

Абхидхармисты не ставили отдельно вопрос о *природе человека*, ибо человек — лишь одна из форм существования сознания. Будучи связанным с человеческой формой рождения, сознание, не устремленное к истине, может проявлять себя как неблагое, т. е. продуцировать деятельность, мотивированную алчностью, ненавистью и невежеством. Находясь под влиянием аффектов, оно функционирует, по сути, в режиме бессознательной мотивации. Но этот факт недоступен сознанию именно в силу его невежества. Невежество — это не только ложные воззрения, не только когнитивные заблуждения, но прежде всего это аффективное упорство в заблуждениях. И тем не менее, если невежество не достигло экстремальных проявлений, *корни благого* присутствуют, спорадически определяя мотивы действий.

Таким образом, вся та область, которая в современной научной психологии определяется как бессознательное, рассматривалась абхидхармистами в качестве аффективной составляющей сознательной мотивации. Проповедь Дхармы, призывавшая адепта к отказу от аффектов, к очищению сознания, была направлена на отвержение всей той совокупности мотивационных импульсов, которые превращают сознание в покорное и тупое орудие влечений. Выбирая путь *практики благих дхарм*, буддийский адепт тем самым сосредоточивал свое сознание на ежемоментном наблюдении собственной психической жизни, и постепенно свет сознания озарял наислабейшие, не осознанные ранее аффективные проявления.

Аффективность интерпретировалась абхидхармистами в качестве неизбежной болезни сознания, развертывающегося в сансаре. Аффекты *притекающие*, *наплывающие* и, наконец, *затопляющие* и есть страдание как проявление этой тотальной болезни.

В аспекте проблемы неосознанного генезиса аффективной мотивации особый интерес представляет тот фрагмент абхидхармистской интерпретации закона взаимозависимого возникновения, где Васубандху говорит о процессе человеческого зачатия. *Гандхарва* (промежуточное существо), внедряясь в материнскую матку в *замутненном* состоянии сознания, испытывает влечение к одному родителю — противоположного пола — и ненависть — к другому*. По сути вопроса, это не что иное, как модель той совокупности аффективных представлений, которая во фрейдовском психоанализе получила на-

* См.: [ЭА, III, с. 97].

именование эдипова комплекса. Таким образом, аффекты актуализируются в процессе онтогенетического развития, согласно абхидхармистской антропологии, прежде, нежели сознание обретает возможность формулировать свои намерения.

Космологические функции благой и неблагод деятельности, зафиксированные в абхидхармистской картине мира, исключают возможность истолкования учения о карме только как религиозной этики. Абхидхармистская философская антропология — это концептуальный ключ к пониманию буддийской космологии. Образ мироздания, который воссоздает Васубандху в «Энциклопедии Абхидхармы», предстает в контексте учения о карме отнюдь не только в качестве неизбежного во всякой религиозно-философской системе мифологического реликта. Теория трех сфер существования сознания — это учение о психокосме, подкрепленное логико-дискурсивным анализом человеческой деятельности, всецело опирающимся на идею онтологической природы благого и неблагод.

В настоящем издании мы предлагаем читателю полный комментированный перевод «Карма-нирдеша» и ряд извлечений из «Энциклопедии Абхидхармы», иллюстрирующих принципиально важные положения абхидхармистской философии. Извлечения из первого раздела трактата — «Дхату-нирдеша» («Анализ по классам элементов») — касаются позиции вайбхашиков по вопросу об авторстве произведений канонической Абхидхармы, а также абхидхармистских определений абсолютных и причинно-обусловленных дхарм. Извлечение из третьего раздела — «Лока-нирдеша» («Учение о мире») — характеризует абхидхармистские воззрения на проблему атмана. Извлечения из пятого раздела — «Анушая-нирдеша» («Учение об аффектах») — представляют читателю абхидхармистскую интерпретацию так называемых буддийских антиномий и концептуализацию базового тезиса Вайбхашики *«все (т. е. все причинно-обусловленные дхармы) существует»*.

Полный комментированный перевод «Энциклопедии Абхидхармы» на русский язык выполнялся нами с санскритского оригинала трактата, изданного П. Прадханом (Abhidharmakośa-bhāṣya of Vasubandhu. Ed. by P. Pradhan. Patna, 1967).

Васубандху

КАРМА-НИРДЕША

Учение о карме

КАРМА-НИРДЕША

Учение о карме

Ом, поклонение Будде!

Итак, чем порождено все это бесконечное многообразие миров живых существ и их вместилищ, о котором говорилось ранее? Несомненно, оно не сотворено кем-либо преднамеренно¹.

— Что же в таком случае?

— Что касается живых существ, то

1. *Многообразие [их] миров порождено кармой².*

— Если оно создано кармой, то почему действия живых существ порождают [такие] приносящие радость [предметы, как] куркума, сандал и прочее, но не их физические тела, [которые также доставляли бы только радость]?

— Действия по своей природе таковы, что когда они совершаются живыми существами, которым свойственны поступки смешанного типа³, то порождают тела, подобные [отвратительным] ранам, а приносящие радость предметы наслаждения служат для них лекарством. Что касается богов, действия которых не относятся к смешанному типу, то как их тела, так и предметы наслаждения [равным образом] приносят только радость.

— Что же такое карма, или действие?

Это — ментальный импульс, [или побуждение], и то, что оно порождает⁴.

В сутре сказано: «Существует два вида действий: побуждение, или ментальный импульс, и действие, им вызываемое». Под сло-

вами карики «...и то, что оно порождает» имеется в виду действие, вызванное этим импульсом. Эти два вида действий представляют [в совокупности] три: ментальное, вербальное, [то есть говорение], и телесное [физическое] действия.

— На основании чего устанавливается такое различие действий — по их физической опоре⁵, либо же по их внутренней сущности или порождающей причине?

Если по опоре, то тогда мы имеем [только] одно телесное действие, так как все [действия] опираются на физические тела. Если же по внутренней сущности, то в таком случае существует лишь одно вербальное действие, ибо сущность речи есть деятельность⁶. Наконец, если по порождающей [производящей] причине, то мы имеем только одно ментальное действие, ибо все действия обусловлены манасом.

Вайбхашики полагают, что три вида действий [различаются] на основании трех последовательно перечисленных причин.

Далее,

побуждение есть ментальное действие.

то есть побуждение, или ментальный импульс, есть ментальная деятельность, — так это следует понимать.

Оно порождает вербальную и телесную деятельность.

Та порождаемая ментальным импульсом деятельность, названная [в сутре] «действием, им вызываемым», и есть вербальная и телесная деятельность. Так следует трактовать эти два [вида деятельности].

2. Оба они — проявленные и непроявленные.

Каждый из этих двух видов действий — вербальных и телесных — по своей внутренней сущности может быть проявленным и непроявленным¹.

Считается, что проявленное телесное действие есть форма².

Та или иная форма, принимаемая телом благодаря сознанию, есть внешнее телесное проявление, [например, жестура и мимика]³.

Другие считают⁴, что такое [внешнее] проявление есть движение: ведь телесное действие характеризует лишь движущееся [тело], но не тело, лишенное движения⁵.

[Абхидхармики] говорят:

...а не движение, поскольку [все] причинно-обусловленное мгновенно.

— Что такое «мгновение»?

— Это исчезновение непосредственно после возникновения, или обретения бытия. То, что является таковым, называется «мгновенным», подобно тому как носящий посох называется [«человеком-с-посохом», санньясином]⁶. Все причинно-обусловленное перестает существовать сразу же после того, как оно обрело свое бытие; таким образом, оно исчезает именно там, где оно возникло. Было бы неверным полагать, что оно перешло на другое место. Следовательно, телесное действие не есть движение.

— Это было бы так, если бы можно было доказать мгновенность всего [существующего]⁷.

— Именно это общее положение как раз и является установленным.

— Каким образом?

В силу разрушения,

которому с необходимостью [подвержено все] причинно-обусловленное.

Разрушение всего существующего происходит самопроизвольно⁸.

— Почему это так?

— У следствия (буквально: «у того, что должно быть сотворено») всегда есть причина. Разрушение, или уничтожение, есть небытие. Каким же образом то, что не существует, может быть «тем, что должно быть сотворено», [то есть следствием]? Поэтому разрушение не имеет причины, поскольку оно не есть бытие].

Если бы существующее не разрушалось сразу же, лишь возникнув, то оно не разрушалось бы и впоследствии, ибо оно тождественно самому себе. Точно так же и относительно его изменения. [Существующее изменяется и поэтому впоследствии подвергается разрушению]. Изменение одной и той же сущности логически неприемлемо, ибо нельзя согласиться с тем, что, будучи самотождественной, она становится отличной от себя самой [в процессе изменения]¹⁰.

— Но ведь разрушение поленьев, хвороста и прочего по причине соединения с огнем и другими [факторами] воспринимается непосредственно. А более важного источника истинного познания, чем непосредственное восприятие, как известно, не существует. [Поэтому очевидно, что] разрушение всего существующего не происходит беспричинно¹¹.

— Почему, высокочтимый господин, вы полагаете, что разрушение дров и прочего по причине соединения с огнем и другими [факторами] я вижу непосредственно? Здесь следует рассмотреть ряд возникающих проблем, поскольку такое [разрушение] отнюдь не воспринимается зрением непосредственно. Погибают ли дрова и прочие предметы вследствие соединения с огнем и поэтому не могут быть увидены? Или же они погибают сами по себе и не возникают вновь уже как и другие, и поэтому также не могут быть увидены? То же самое и в случае [с угасанием] пламени светильника вследствие связи с ветром или [прекращением] звука колокольчика вследствие соединения последнего с рукой. Ясно, что возникающие вопросы могут быть разрешены лишь посредством умозаключения.

— Что здесь выступает предметом умозаключения?

— То, о чем уже говорилось: [разрушение], будучи небьтием, не может быть причинено. [Оно подобно акаше, которое несотворимо]¹².

С другой стороны, [если бы разрушение было следствием внешней причины, то]

3. Ничто не могло бы [погибнуть] без причины.

Если бы разрушение, подобно возникновению, имело причину, то не было бы ничего, исчезающего беспричинно. Между тем

можно наблюдать самопроизвольное исчезновение явлений сознания, звука, пламени, мгновенных [по своей внутренней сущности]. Таким образом, оно не зависит от причины¹.

Тот, кто полагает, что предыдущее явление сознания погибает по причине последующего явления, а предыдущий звук — по причине последующего звука, заблуждается². В действительности явления сознания одновременны. Так, сомнение и уверенность не актуализируются одновременно; точно так же наслаждение и страдание, страсть и ненависть. Когда же непосредственно после сильного явления сознания или звука возникает слабое явление сознания или звук, то как в таком случае дхарма одного и того же вида может разрушить более сильную дхарму? И как такое возможно в пределе?

Далее, если полагать, что пламя исчезает из-за отсутствия причины длительности или [как считают вайшешики] вследствие дхармы и адхармы [то есть праведности и неправедности]³, то логически это также неприемлемо. Небытие, или отсутствие, ведь не может быть причиной. Точно так же дхарма и адхарма как [трансцендентные] причины возникновения и разрушения не могут в одно и то же мгновение и функционировать, и прекращать свою деятельность. Поскольку же такая причина может быть примыслена относительно всего причинно-обусловленного, то дальнейшая дискуссия становится бесполезной.

Если бы разрушение дров и прочего имело своей причиной соединение с огнем и т. д., то в таком случае [следовало бы признать, что та же самая причина], вызывающая большую или меньшую степень изменения свойств объектов, одновременно

была бы причиной их разрушения.

То есть именно порождающая причина была бы [одновременно] и разрушающей.

— Почему это так?

— Обжиг, то есть соединение с огнем, придает различным обжигаемым предметам все более темный цвет⁴. Та же самая причина, которая производит первый — исходный — цвет при обжиге, этот

же самый цвет и уничтожает, или, по крайней мере, — если возразить, что речь идет о новом соединении с огнем, поскольку огонь мгновенен, — причина, которая уничтожает первый цвет, тождественна причине, которая его порождает. Однако невозможно предположить, что определенная причина производила бы определенное следствие, а затем эта же самая причина или причина, ей подобная, данное следствие уничтожала бы.

— Вы говорите, что, поскольку вспышки пламени различны — сильные, слабые, короткие, длинные и т. п., наш вывод не убеждает? Тогда приведем другой пример. Благодаря длительному воздействию золы, холода, каустических добавок, солнца, воды, земли последовательно возникают и исчезают различные продукты обжига. Однако вы не приписываете этим различным продуктам свойства мгновенности.

— В таком случае, [то есть если допустить, что соединение с огнем не является причиной разрушения], почему исчезает вода, находящаяся в процессе кипения, и какую функцию при этом выполняет соединение с огнем?⁵

— При кипении элемент тепла, [который всегда присутствует в воде], усиливается и, все более усиливаясь, заставляет данную массу воды воспроизводиться во все меньшем объеме; и так продолжается до тех пор, пока вода не достигнет минимального объема, после чего она уже больше не самовоспроизводится. Вот какую функцию выполняет в данном случае соединение [воды] с огнем.

Поэтому никакой причины разрушения объектов не существует. Они разрушаются сами собой вследствие свойства преходящести. Они погибают сразу же, лишь возникнув; таким образом устанавливается их мгновенная разрушаемость и — по причине мгновенного разрушения — отсутствие движения⁶.

Ложная идея движения возникает вследствие непрерывного самовоспроизведения [сменяющих друг друга состояний] в непосредственно сопряженных точках пространства, как в случае с горячей травой. При отсутствии движения устанавливается, что телесное проявление [жест, мимика и т. д.] есть лишь определенная форма⁷.

Саутрантики утверждают, что форма не является реальной сущностью. Так, когда значительная цветовая масса располагается по

одному направлению, то она получает название длинной формы. Если она сравнительно небольшая, то называется короткой. Когда большая цветовая масса располагается по четырем направлениям, то [она получает название] квадратной формы, а если она равномерно располагается во всех направлениях, то — круглой. И так в случае и всех остальных [форм]. Например, если смотреть на очень быстрое вращение горячей головешки, проходящей через сопряженные точки пространства, то оно воспринимается в форме огненной окружности.

Следовательно, форма не существует помимо процесса возникновения [мгновенных состояний]. Если бы она была реальной сущностью, то

воспринималась бы двумя [органами чувств],

то есть она осознавалась бы как длинная и т. д., будучи увиденной органом зрения и осязаемой посредством органа осязания. Другими словами, ее восприятие осуществлялось бы с помощью двух органов чувств. Но, как известно, видимое-как-источник-сознания не воспринимается двумя [различными] органами чувств⁸.

— Разумеется, орган осязания воспринимает не длину, а только мягкое, твердое и т. д. Представление о длине возникает в связи с мягким, твердым и прочим, расположенным определенным образом (то есть имеющим соответствующую форму), без того, чтобы сама длина составляла бы часть осязаемого.

— Все это так, но то же самое относится и к видимому как источнику сознания. Длина не есть видимое; длинным называется соответствующее видимое (то есть цвет) или осязаемое, расположенное определенным образом.

— Когда после акта осязания возникает представление о длине, то из этого вовсе не следует, что мы воспринимаем форму посредством осязания; мы вспоминаем о форме потому, что она ассоциируется с осязаемым. Например, когда мы видим цвет огня, то вспоминаем о теплоте (осязаемом), а когда ощущаем запах цветка, то вспоминаем о его цвете.

— В данном случае [ваше рассуждение] приемлемо, поскольку в памяти существует неразрывная связь одного с другим. Однако

осязаемое как таковое вовсе не связано неизменным образом с определенной формой так, чтобы при наличии одного с неизбежностью возникало бы воспоминание о другом. Если бы это было так, то и при отсутствии неразрывной связи [между осязаемым и формой] с неизбежностью вспоминалась бы форма, и то же самое было бы и с цветом. Но в действительности это не так. Потому нельзя утверждать, что восприятие осязаемого вызывает воспоминание о форме.

Далее. На цветном ковре можно увидеть различные фигуры, [и если следовать вашему толкованию, то тогда] в одном и том же месте мы воспринимали бы множество форм. Но это не может быть принято [при допущении, что форма есть реальная сущность], как и в случае с цветом. Следовательно, она не существует как независимая реальность⁹.

Наконец, если имеется какая-либо форма, обладающая свойством сопротивления (то есть непроницаемостью), то она с необходимостью проявляется через [составные] атомы.

*Она не существует в атоме*¹⁰.

Форма — длинная, короткая и т. д. — не существует в [отдельном] атоме. Следовательно, то, что обозначается нами как длинное и прочее, представляет собой лишь множество [атомов], расположенных определенным образом¹¹.

— Если полагать, что понятия «длинный», «короткий» и т. д. возникают именно в связи с [совокупностями] атомов формы, расположенными соответствующим образом, то это будет лишь догматическим утверждением, поскольку их существование не установлено. Только в том случае, когда существование сущностных свойств доказано неопровержимым образом, допустимо говорить о их совокупности. Однако природа составных частей формы, в отличие от цвета и прочего, не установлена. Каким же образом возможно [мыслить] их соединение?

— В таком случае, если [форма] не отличается от цвета, если она есть не что иное, как определенная цветовая конфигурация, то не существует никакого различия между формами одного и того же цвета¹². А между тем глиняная посуда одинакового цвета может иметь разную форму.

— Разве до этого не было сказано, что понятиями «длинный», «короткий» и т. п. обозначаются реальные цвета, [расположенные соответствующим образом]? Подобно тому как при отсутствии различия между муравьями воспринимается их расположение — в линию, по кругу и т. п., так и в случае с формой.

— Однако в темноте или на большом расстоянии, когда восприятие цвета отсутствует, можно видеть высоту столба и других [предметов].

— При неотчетливом восприятии цвета здесь возникает представление о длине и прочем, как это бывает в случае с толпой, войском и т. п. Так это и следует трактовать. Когда специфицирующее различие невозможно, имеет место лишь неотчетливое восприятие некой совокупности [и возникает вопрос:] «Что это такое»?

— Как же тогда высокочтимые господа саутрантики, отрицающие движение тела и независимую реальность формы, объясняют телесное проявление? Они толкуют его именно как форму, которая, однако, не является реальной сущностью. Но как при таком понимании можно объяснить телесное, то есть физическое действие?¹³

— Телесное действие есть действие, имеющее своей опорой физическое тело; это — определенное побуждение, вызывающее ту или иную телесную активность. Аналогичным образом следует понимать вербальное и ментальное действия (то есть речь и мышление), имеющие соответственные «опоры»¹⁴.

— Как следует из сказанного [в сутре]: «...ментальный импульс и действие, им вызываемое», сначала возникает побуждение и готовность действовать как намерение: «Я буду действовать так-то и так-то». После того как такое побуждение возникло, вслед за ним возникает готовность к соответствующей деятельности, благодаря которой тело приводится в движение. Именно это и называется действием, которое вызывается побуждением¹⁵.

— Но в таком случае, поскольку проявленный элемент, [обладающий природой материального], не существует [в качестве реальной сущности]¹⁶, то в чувственном мире не существует также и элемент непроявленный. А отсюда вытекает ряд сложностей логического свойства¹⁷.

— Все эти затруднения могут быть разрешены, если исходить из того, что непроявленное [есть выражение] специфической готовности действовать, которая обусловлена [соответствующим побуждением], называемым телесной деятельностью.

— [Но в таком случае эта готовность действовать] полностью зависит от сознания, подобно непроявленному элементу, порождаемому йогическим сосредоточением.

— Нет, это неверно, поскольку такая готовность действовать вызывается специфической мотивацией¹⁸, [не связанной с йогическим сосредоточением]. И если бы она существовала в качестве проявленного элемента, то при порождении непроявленного она нуждалась бы в ментальном импульсе, так как [сам по себе] проявленный элемент неодушевлен¹⁹.

Вайбхашики, однако, утверждают, что форма — это реальная сущность и что проявленное телесное действие по своей сути есть форма.

Что касается вербальной проявленной деятельности, то это — артикулируемая речь.

Слово, то есть говорение как сущность артикулируемой речи, есть вербальная проявленная деятельность.

Непроявленный элемент уже упоминался ранее²⁰. Как считают саутрантики, он также не является реальной сущностью, так как представляет собой лишь несовершенство [чего-либо] в соответствии с принятым решением. Кроме того, [непроявленным элементом] называется то, что существует в зависимости от прошлых великих элементов, а поскольку в настоящий момент они отсутствуют, то непроявленное не обладает свойством материальности²¹.

Согласно вайбхашикам, непроявленный элемент есть безусловно реальная сущность.

— Как это устанавливается?

4. *На основании того, что было сказано о трёх видах [материи], о чистой материи, о возрастании [заслуг], а также о пути [деятельности] и о прочем.*

В сутре говорится о трех видах материи: «[Представление] о совокупной материи формируется по трем основаниям. Есть материя видимая и обладающая свойством сопротивления. Есть материя невидимая и не обладающая свойством сопротивления». [Последняя — это и есть непроявленный элемент...]¹.

Бхагаван говорил также и о чистой, без притока аффектов, материи: « — Каковы дхармы без притока аффектов? — Та материя — прошлая, будущая, настоящая... то сознание... по отношению к которым не возникает ни привязанности, ни отвращения, — все это и называется дхармами без притока аффектов»². Но за исключением непроявленного элемента нет такой материи, которая была бы невидимой, не обладающей свойством сопротивления или без притока аффектов.

О возрастании [добродетельных заслуг] сказано: «Благодаря этим семи материальным средствам достойных деяний³ у преисполненных верой сына или дочери из благородной семьи — находятся ли они в движении, или стоят, или спят, или бодрствуют — заслуга непрерывно возрастает, заслуга порождается вновь и вновь. Точно так же и благодаря нематериальным средствам...»⁴ Следовательно, помимо непроявленного элемента возрастание добродетельной заслуги невозможно, как оно невозможно и при наличии иного, [то есть неблагого] состояния сознания.

Далее. Если непроявленный элемент реально не существует, то применительно [к индивиду], который сам не действует, но побуждает к действиям других, не может быть установлен соответствующий путь (то есть образ) деятельности⁵. Ведь проявленный акт, состоящий в отдавании приказа, не может считаться корневым (опорным) путем деятельности, поскольку такое действие не обладает безусловным свойством быть осуществленным. Однако и при осуществленном действии [акт, состоящий в отдаче приказа, также не становится путем деятельности] вследствие своей неспецифической природы⁶.

Бхагаван сказал также: «Дхармы, о монахи, — это внешний источник сознания, не включенный в [остальные] источники сознания, невидимый, не обладающий свойством сопротивления»⁷. Здесь ведь не говорится, что этот источник сознания всецело нематери-

альный. Какой смысл в том, чтобы не замечать⁸ то обстоятельство, что непроявленный элемент, материальный по определению, включен в состав дхармического источника сознания?

Кроме того, без непроявленного элемента не было бы и восьмеричного Благородного пути, так как у того, кто пребывает в состоянии йогического сосредоточения, отсутствовала бы связь со [способностями] праведной речи, [праведной] деятельности и праведного образа жизни⁹.

— Но разве не сказано в этой связи: «У того, кто познает истинным образом, кто видит истинным образом, культура праведных воззрений, праведной решимости, праведного сосредоточения становится совершенной, а его праведные речь, деятельность и образ жизни полностью очищаются еще прежде»?¹⁰

— Это было сказано по поводу [речи и прочего] в состоянии полной отрешенности [от мира], которое было обретено еще прежде с помощью «мирского» пути¹¹.

— Если бы непроявленный элемент не существовал в реальности, то не было бы и соответствующих нравственных ограничений, налагаемых сводом дисциплинарных правил¹², ибо нет такой [дхармы], которая могла бы изменить ментальность монаха или монахини, принявших религиозный обет.

Избавление от страстей названо в сутре плотиной¹³, поскольку оно препятствует потоку безнравственности. А отсутствие не может быть плотиной, следовательно, непроявленный элемент существует реально.

По этому поводу саутрантики говорят, что аргументов слишком много и они весьма разнообразны, но по сути все они неубедительны¹⁴.

— Почему же?

— Как сказано в сутре, «существует три вида материи». Согласно учению йогачаров¹⁵, у тех, кто пребывает в состоянии йогического сосредоточения, благодаря силе концентрации возникают определенные материальные образы как объекты созерцания¹⁶. Но такая «материя» невидима, поскольку она не является объектом органа зрения; она не обладает свойством сопротивления, ибо не занимает места в пространстве. В связи с этим возникает вопрос:

«Почему, в таком случае, она является материей?» Но то же самое [мы имеем и в случае] с непроявленным элементом.

[Второй аргумент]: «...потому что [в сутре] сказано о чистой, то есть без притока аффектов, материи». Йогачары придерживаются той точки зрения, что материя, порождаемая силой йогического сосредоточения, является чистой в том случае, если сосредоточение — чистое, то есть без притока аффектов, материи». Йогачары придерживаются той точки зрения, что материя, порождаемая силой йогического сосредоточения, является чистой в том случае, если сосредоточение — чистое, то есть без притока аффектов.

Другие [учителя] полагают, что [чистая материя — это органы чувств] архатов и их внешние объекты, поскольку они не служат опорой для притока аффектов.

— На это можно возразить, что в сутре сказано [лишь следующее]: «Каковы дхармы с притоком аффектов? Это орган зрения... это цвет-форма и т. д.»

— Здесь говорится о дхармах с притоком аффектов потому, что по своей внутренней сущности они не могут противодействовать притоку аффектов¹⁷.

— Но тогда можно заключить, что одна и та же дхарма бывает то с притоком аффектов, то без притока, из чего следует, что здесь имеет место смешение свойств.

— В том случае, если данная дхарма — с притоком аффектов, она никогда не может быть без их притока — какое же здесь смешение? Если видимый источник сознания (цвет-форма) и другие источники неизменно были бы с притоком аффектов, то зачем бы потребовалось следующее уточнение в сутре: «Те цвета-формы, которые связаны с притоком аффектов и характеризуются привязанностью к бытию, служат причиной очерствения сердца и пренебрежительного отношения к чужим достоинствам»?¹⁸

Что касается сказанного [в сутре]: «По причине возрастания добродетельных заслуг...», то древние учителя разъясняют: «Изначальная природа дхарм такова: когда используются подношения донаторов, то вследствие особых свойств [получателей даров], вследствие особой пользы, [извлекаемой] получателями [для себя и для других], индивидуальный поток психофизического существо-

вания¹⁹ донаторов, имеющих даже иное состояние ума²⁰, насыщается побуждениями к даянию, объект которого — те [получатели], и подвергается специфическому тонкому преобразованию. А благодаря такому преобразованию [поток их психофизического существования] становится способным приносить в будущем множество плодов». В этом смысле и было сказано: «...[добродетельная] заслуга непрерывно возрастает, заслуга порождается вновь и вновь».

— Но здесь возникает вопрос: каким образом вследствие свойств одного непрерывного потока индивидуального существования происходит трансформация другого непрерывного потока, в особенности при ином состоянии ума? То же самое и в случае с непроявленным элементом: каким образом в силу свойств одного индивидуального потока [дхарм] в другом индивидуальном потоке может возникнуть такая дхарма, как непроявленный элемент, и каким образом будет происходить [возрастание добродетельных заслуг] при совершении нематериальных достойных деяний?

— Такое преобразование происходит вследствие непрерывной практики [возобновления соответствующего побуждения], объектом которого и выступают те [получатели даров]²¹; это же самое [состояние] обычно преобладает и во время сна. Что касается последователей учения о непроявленном элементе, [то есть вайбхашиков], то как [они представляют себе] возрастание добродетельных заслуг при совершении нематериальных действий: откуда может возникнуть непроявленный элемент при отсутствии элемента проявленного?²²

Некоторые считают, что и при совершении достойных материальных деяний [добродетельные заслуги возрастают] вследствие непрерывной практики [возобновления соответствующих] побуждений, объектом которых выступают [получатели даров]. Но, как сказано в сутре: «Когда бхикшу, исполненный энергии, высокодобродетельный и обладающий благими дхармами, съев пищу, полученную в качестве подаяния, входит затем в состояние йогического сосредоточения на беспредельном и, достигнув этого состояния, пребывает в нем, то вследствие этого у подателя милостыни следует ожидать притока добродетельных заслуг, притока благого,

появления ощущения полного счастья»²³. Разве при этом у донатора возникает какое-либо особое побуждение? Поэтому здесь следует принять именно наличие специфического изменения в непрерывном потоке индивидуального существования.

Поскольку [в сутре] сказано: «Таким образом те, кто побуждают других к совершению [неблагих] действий, могут быть связаны с соответствующими путями деятельности²», [вайбхашики] приводят в этой связи следующее разъяснение. При побуждении других к убийству в непрерывном потоке индивидуального существования того, кто его совершает, возникает специфическое изменение, вследствие которого полностью закладывается возможность производства в будущем множества плодов, то есть следствий. Точно так же и относительно подстрекателя: в момент реализации плода действия²⁴ с ним происходит то же самое. Это специфическое изменение и получает название пути, или образа, деятельности, [а сам индивид, в непрерывном потоке психофизических состояний которого происходит такая трансформация, становится обладателем (субъектом) соответствующего пути деятельности], так как следствие [— трансформация потока] обозначается через причину [— путь деятельности]. Такое изменение называется телесным или вербальным, поскольку представляет собой результат соответствующего [телесного или вербального] действия, подобно тому как последователи учения о непроявленном элементе [называют] его «путь телесной или вербальной деятельности».

Достопочтенный [Дхарматрата]²⁵, отрицая реальность[†] существования непроявленного элемента, говорит, что [индивид] соприкасается с грехом убийства, когда у него в одной из трех форм времени проявляется соответствующее побуждение по отношению к группам дхарм, образующим живое существо²⁶: «я его убью, я его убиваю, оно убито».

Однако такое [побуждение само по себе] отнюдь не обеспечивает всю полноту условий для осуществления пути деятельности, ибо не может быть кармы как следствия смертного греха у того, кто думает, что его мать убита, тогда как в действительности она жива²⁷. В полной мере за такие побуждения ответствен лишь тот, кто сам совершил убийство. Если смысл [сказанного Дхарматратой] состоит именно в этом, то с ним следует безусловно согласиться.

— А почему вообще возникает такое неприятие [учения о непроявленном элементе]? Всякий раз, когда вводится это [понятие], вы тут же используете представление о специфическом изменении индивидуального потока существования. Для нас это остается совершенно непонятным.

— В действительности здесь нет никакого неприятия. Однако нас не удовлетворяет [ваше утверждение], что при полном осуществлении задуманного посредством физического действия, неразрывно связанного с сознанием, у исполнителя возникает особая дхарма, совершенно отличная от того и другого. Но утверждение, что при полном осуществлении действия, побудителем которого выступает другой [индивид], у последнего вследствие этого происходит специфическое изменение всего психофизического потока существования²⁸, вполне удовлетворительно. Действительно, такое изменение в непрерывном потоке сознания и явлений сознания принесет в будущем соответствующий плод.

— Но в этой связи говорилось и другое.

— Что именно?

— «При несуществовании проявленного...» и т. д. То есть если оно не существует, то отсюда следует, что непроявленный элемент также не существует.

Далее. Дхармический источник сознания нигде не определяется как полностью нематериальный. О нем было сказано, что существует особая материя, невидимая, не обладающая свойством сопротивления, которая входит в состав дхармического источника сознания²⁹.

[Следующий аргумент]. Как было сказано выше, [если непроявленный элемент реально не существует, то] Благородный путь не может быть восьмеричным³⁰. В таком случае рассмотрим, что такое составляющая, или компонент, [восьмеричного пути]. Каким образом у вставшего на путь возникают праведная речь, праведная деятельность и праведный образ жизни? [Сводится ли все к тому], что он произносит [праведные] речи, совершает [праведные] деяния или стремится [к ношению монашеского] одеяния и прочему?

— Разумеется, нет; мы так не считаем.

— А что же тогда?

— Он обретает непроявленный элемент, то есть чистую материю. Вследствие такого обретения, даже выйдя из состояния йогического сосредоточения³¹, он более не прибегает к ложной речи и прочему, но неуклонно практикует праведную речь и все остальное. Таким образом, причина здесь метафорически обозначается через следствие: вместо непроявленного элемента перечисляются эти [составляющие Благородного пути].

— Если это так, то почему тогда не согласиться также и с тем, что вставший на путь и без помощи какого-либо непроявленного элемента обретает такие форму, склонности и опору, что, вследствие этого обретения, и после выхода [из йогического сосредоточения] он более не прибегает к ложной речи и прочему, а культивирует праведную речь и т. д.? Поэтому и при метафорическом обозначении причины через следствие устанавливается наличие восьми составляющих [Благородного пути].

Другие, однако, считают, что в таком случае то, что называется составным компонентом пути, будет лишь не-деянием³².

— Что следует понимать под не-деянием?

— Тот, кто [находится в состоянии йогического сосредоточения], обретает благодаря Благородному пути способность безусловного не-деяния; и это не-деяние, поскольку оно опирается на чистый, то есть свободный от притока аффектов, путь, может быть чистым [компонентом пути]³³.

— Дхармы отнюдь не всегда рассматриваются как реальные сущности; например, так называемые восемь мирских дхарм: обретение, утрата, слава, позор, порицание, похвала, наслаждение, страдание. Так и здесь необретение монашеского одеяния и прочего вовсе не является отдельной сущностью.

Точно так же возможно и неукоснительное соблюдение дисциплины Пратимокши [без допущения реального существования непроявленного элемента], когда вследствие прежнего побуждения возникает решимость воздерживаться от неблагих деяний. Такая [решимость] и дисциплинирует телесную и вербальную деятельность.

— Но в таком случае [соблюдение дисциплины Пратимокши] становится невозможным, если присутствует другое состояние сознания.

— Это не так. Непрерывный поток сознания функционирует таким образом, что когда возникает побуждение к [неблагому] действию, вспоминается также и прежняя решимость [воздерживаться от зла]. Эта решимость служит препятствием [для неблагой деятельности], ибо вновь и вновь напоминает о принятом обете недеяния, и возникающее чувство стыда не позволяет нарушать нравственные нормы³⁴. Если, [как вы полагаете], именно непроявленная материя служит препятствием для нарушения нравственных норм, то [индивид] с дефектной памятью никогда бы не совершал никаких прегрешений³⁵.

Однако достаточно об этом. Как утверждают вайбхашики, непроявленная материя есть отдельная реальная сущность.

— Если она существует, то, как было сказано ранее, она является производной от великих элементов. [Спрашивается в этой связи:] возникает ли непроявленная материя как производная только от великих элементов, [выступающих субстратом] проявленной материи, или же она зависит от других элементов?

— Она возникает как производная от других великих элементов, ибо нелепо полагать, что одна и та же совокупность [великих элементов] порождает одновременно и тонкий плод, и плод грубый³⁶.

— Проявленная материя функционирует одновременно с великими элементами, будучи их производной. [Спрашивается]: имеем ли мы то же самое и в случае непроявленной [материи]?

— Вся производная материя, как правило, именно такова, [то есть она функционирует одновременно с порождающими ее великими элементами], однако некоторые [виды производной материи] — настоящие или будущие — возникают в зависимости от прошлых великих элементов.

— Как это происходит?

Вслед за первым моментом возникает непроявленная [материя] чувственного мира, будучи производной от прошлых элементов.

Вслед за первым моментом [существования великих элементов] возникает непроявленная материя чувственного мира как произ-

водная от прошлых великих элементов. Они выступают в функции ее опоры, подобно тому как существующие в настоящий момент великие элементы служат опорой [физического] тела, поскольку они являются, последовательно, причинами его возникновения и длительности. Это как в случае с катящимся по земле колесом: сила толкнувшей его руки [есть причина начала движения колеса], а участок земли — [причина сохранения его движения]³⁷.

— К каким сферам существования относятся великие элементы и к каким сферам существования относятся производные от них телесные и вербальные действия?

5. *Подверженные притоку аффектов телесные и вербальные действия, производные [от великих элементов], — одной [с ними] сферы.*

Телесные и вербальные действия чувственного мира являются производными от великих элементов, относящихся к чувственному миру; и так вплоть до телесных и вербальных действий четвертой ступени йогического сосредоточения, производных от великих элементов этой дхьяны¹.

Чистые — там, где они порождены.

Что касается чистых, то есть не подверженных притоку аффектов, телесных и вербальных действий, то они относятся к сфере, в которой рожден тот, кто их производит, — так следует понимать [слова карики]. Поскольку они не связаны ни с одной из сфер [сансарного] существования и поскольку нет таких великих элементов, [от которых могли бы быть произведены чистые действия], то они порождаются непосредственно силой [великих элементов «чистой» сферы]².

Далее следует рассмотреть действия, которые называются проявленными и непроявленными.

Непроявленное [действие] — «неприсвоенное»³.

6. *естественно-вытекающее и принадлежащее одушевленным существам¹.*

Далее, оно

*порождено элементами естественно-вытекающими
и «присвоенными».*

Непроявленное существует как производное именно от естественно-вытекающих элементов и как обусловленное сознанием и явлениями сознания. Этот аспект [непроявленного имеет место] лишь в сфере несконцентрированного сознания².

*Порожденное сосредоточением, оно производится
элементами, не различающимися [между собой],
«неприсвоенными» и накапливающимися.*

Непроявленное [действие]³ как дисциплина созерцания и чистая дисциплина порождено йогическим сосредоточением. Оно возникает как производное от накапливающихся великих элементов, которые порождены сосредоточением, «не присвоены» [сознанием и явлениями сознания в качестве своей опоры] и не различаются между собой, [поскольку чистая дисциплина] — воздержание от отнятия чужой жизни⁴ и т. д., кончая воздержанием от пустой болтовни, — возникает как производная от [одной и той же группы] великих элементов.

— Почему это так?

— Подобно тому как сознание, [обуславливающее подобное воздержание, едино], так и великие элементы, [на которые «опирается» воздержание], принадлежат к одной и той же группе. Семь аспектов непроявленного, представляющие дисциплину Пра-тимокши⁵, хотя и отличаются друг от друга, но все они являются производными от [целостной группы] великих элементов.

Что касается проявленного, то оно — естественно-вытекающее; если оно связано с телесностью, — то всегда «присвоенное» [организмом]⁶.

— Испытывает ли оно противодействие при своем возникновении со стороны прежней [физической] структуры или же не испытывает?⁷

— Что может следовать из того, что проявленное возникает, испытывая противодействие?

— Ничего. Допущение, что материя как следствие созрева-
н**ия**, будучи остановленной [в своем развитии], затем вновь продолжает
развиваться, противоречит концепции вайбхашиков.

— А если противодействие отсутствует?

— Каким образом можно установить, что в одном и том же
однородном потоке элементов существуют две конфигурации —
[одна — естественно-вытекающая, а другая — следствие созрева-
н**ия**? Остается лишь допустить, что] при этом появляются новые
[великие элементы], естественно-вытекающие [по своей природе],
опираясь на которые и возникает проявленное. [Поэтому оно не
разрушает прежнюю структуру организма]⁸.

— Но в таком случае та часть [тела], опираясь на которую,
возникает эта проявленная [форма], должна увеличиваться в раз-
мере, поскольку она перенасыщается [новыми] великими элемен-
тами. Если бы это было не так, то непроявленный акт не мог бы
производиться данной частью тела в ее целостности⁹.

— Поскольку в теле существуют пустоты, то всегда имеется
место для новых элементов¹⁰.

Как уже говорилось, карма, или действие, бывает, соответст-
венно, двух, трех и пяти видов. Побуждение (ментальный им-
пульс) и действие, вызываемое побуждением, — [это карма двух
видов]. Действие, вызываемое побуждением, в свою очередь, так-
же двух видов: телесное и вербальное. [Карма трех видов]: эти
два вида действий и побуждение [как ментальное действие]. Да-
лее, телесное действие, как и вербальное, также двух видов: то,
что называется проявленным, и то, что называется непроявлен-
ным. Таким образом, телесное и вербальное действия, — соответ-
ственно, проявленные и непроявленные — и побуждение пред-
ставляют карму пяти видов.

⟨...⟩

В свою очередь, непроявленное [действие] бывает двух ви-
дов — благое и неблагое.

7. *Непроявленное не бывает неопределенным*¹.

— По какой причине?

— Неопределенное состояние сознания слишком слабое [в энергетическом отношении]. Оно не может вызвать сильное действие, которое продолжало бы длиться и после того, как его причина исчезла.

Другие — трех видов.

Другие действия — трех видов: благие, неблагие, неопределенные.

— Какие действия — другие?

— Проявленные (выраженные) [телесные и вербальные действия] и побуждение.

Только в чувственном мире — неблагое.

Принципиально² неблагое действие свойственно лишь чувственному миру, но не другим [сферам существования], поскольку корни неблагого там отсечены³, а бесстыдство и неприличие отсутствуют⁴. Однако благое и неопределенное [действия] распространены во всех сферах.

Непроявленное — также и в мире форм.

Слово «также» означает: и в чувственном мире. В мире не-форм непроявленное отсутствует, поскольку [великие] элементы там не существуют. [Непроявленное] как дисциплина тела и речи возникает лишь там, где функционируют тело и речь.

— В таком случае у того, кто пребывает в состоянии йогического сосредоточения, оно возможно и здесь, [то есть в мире не-форм], подобно проявленному [действию], не подверженному приходу аффектов⁵.

— Нет, это неверно, ибо [чистое непроявленное] — вне сфер существования⁶. Что касается непроявленного [действия] мира не-форм, то оно не может быть производным от великих элементов других [сфер существования]. Будучи отвращенным от всего материального, созерцание мира не-форм не имеет отношения к производству той специфической материи, [каковой является непроявленное], ибо понятие материального [к этой сфере] неприменимо.

Добродетель есть противоположность безнравственности⁷, которая свойственна чувственному миру. А сферы мира не-форм отдалены от чувственного мира четырьмя «удаленностями» — опоры, вида, объекта и средства противодействия⁸. Поэтому непроявленное в этих сферах не существует, — так утверждают вайбхашики.

Проявленное — в двух [сферах], которым свойственна рефлексия⁹.

Проявленное, [то есть выраженное телесное и вербальное действие], существует лишь в двух сферах бытия, которым свойственна рефлексия:¹⁰ в чувственном мире и на первой ступени йогического сосредоточения, но не выше.

8. *В чувственном мире также нет затемненного¹.*

Затемненное проявленное [действие] не существует [в сферах, где нет рефлексии], а также в чувственном мире². Оно есть лишь в мире Брахмы. Как известно, однажды Великий Брахма совершил такое действие с целью обмана. Пытаясь избежать вопросов допотоптного Ашваджита, он пустился в непрерывное самовосхваление³.

— Но если проявленный вербальный акт выше этих [сфер бытия] не существует, то каким образом там может существовать звук?

— Как имеющий своей причиной внешние великие элементы⁴.

Другие, однако, утверждают, что проявленный акт существует на второй и последующих ступенях йогического сосредоточения как незатемненный-неопределенный, то есть он не является ни благим, ни загрязненным аффектами. По какой причине? Те, кто родился на этих ступенях, не могут актуализировать состояние сознания той же самой или предшествующей сферы существования, с помощью которого был бы продуцирован соответствующий проявленный акт, поскольку [благое состояние сознания принадлежит сфере] более низкого порядка, а [загрязненное состояние сознания] было устранено еще прежде⁵.

Тем не менее [вайбхашики] придерживаются первой точки зрения.

— Почему проявленное действие не существует выше мира Брахмы и почему оно не бывает затемненным-неопределенным в чувственном мире?

Потому что здесь отсутствует производящая его причина.

Проявленное действие порождается таким состоянием сознания, которое сопровождается избиранием (выбором) объекта и рефлексией. Но на второй и последующих ступенях йогического сосредоточения оно отсутствует.

[Затемненное-неопределенное состояние сознания порождает проявленное действие того же рода, когда]⁶ оно относится к классу состояний, устранимых посредством практики созерцания. В чувственном мире, однако, состояние сознания, которое устранялось бы посредством практики созерцания, не существует. Здесь имеется лишь такое состояние сознания, которое связано с верой в абсолютную реальность личности (Я) и догматической привязанностью к крайним взглядам⁷ — вечности и уничтожению. Но оно устраняется посредством видения Благородных истин и не вызывает проявленного действия, будучи направлено вовнутрь.

— Следует ли считать, что только [соответствующее состояние сознания ответственно] за порождение благой или неблагой природы дхарм?

— Нет, это не так.

— Что же в таком случае?

— Это зависит от четырех факторов: [дхармы могут быть благими или неблагими] в абсолютном смысле, по своей внутренней сущности, по ассоциации, по порождающей причине⁸.

Так,

освобождение — благое в абсолютном смысле,

Только нирвана есть полное прекращение всякого страдания. Следовательно, она есть благо в абсолютном смысле, ибо прино-

сит высшее умиротворение и покой, подобно тому как это бывает при полном выздоровлении.

корни, скромность и приличие — по своей сущности.

Три корня благого, скромность и приличие — благие сами по себе, ибо не зависят от связи с другими [явлениями сознания] и от порождающей причины, подобно целительному снадобью.

9. *Связанные с ними [дхармы — благие] по ассоциации.*

Дхармы, которые связаны с корнями благого, скромностью и приличием, — благие по ассоциации¹. У [дхарм], с ними не связанных, свойство быть благими отсутствует, как у простой воды, смешанной с целительным снадобьем.

действия и прочее — в зависимости от порождающей причины.

Телесные и вербальные действия и формирующие факторы (санскары), не связанные с сознанием², — рождение и прочие, обретение/обладание, сосредоточение остановки [сознания] и бессознательное сосредоточение, — находящиеся в тесном контакте с этими благими дхармами — корнями и т. д. — и с дхармами, которые связаны с ними, являются благими благодаря порождающей их причине. Они — словно молоко кормилицы, выпившей питье, смешанное с целебным снадобьем.

— Однако как можно говорить о свойстве быть благим в том случае, когда обретение/обладание связано в своем возникновении с другими (неблагими) состояниями сознания? Например, восстановление корней благого через сомнение³, а также через утрату [статуса] и возвращение в мир.

В сравнении с тем, что было сказано о благом,

неблагое — его прямая противоположность.

— Как это понимать?

— Сансара, или круговорот бытия, есть неблагое в абсолютном смысле; она представляет собой полное отсутствие умиротво-

ренности и покоя, ибо ее сущность — непрерывное порождение страдания.

Корни неблагого, бесстыдство и неприличие — [неблагие] по своей сущности.

Связанные с ними дхармы — [неблагие] по ассоциации.

Побуждаемые ими телесные и вербальные действия, [свойства] возникновения и прочие, а также обретения/обладания являются неблагими вследствие порождающей причины. Их можно уподобить болезням, вредным снадобьям и т. п.

— Но в таком случае нет ничего загрязненного, что было бы благим или неопределенным?

— В конечном смысле это так. Однако та загрязненная дхарма, которая не может быть определена относительно созреваия следствия, называется неопределенной⁴, а [дхарма], приносящая желанный плод, получает наименование благой.

В том случае, когда имеется в виду неопределенное в абсолютном смысле, то [следует помнить, что]

высшее неопределенное — две неколебимые [сущности]⁵.

Только две причинно-необусловленные дхармы — акаша (пространство психического опыта) и прекращение [потока бытия, достигаемое] не посредством знания⁶, — неизменно незатемненные-неопределенные.

Далее необходимо рассмотреть следующее. Если свойство телесных и вербальных действий быть благими или неблагими обусловлено порождающей их причиной⁷, то почему то же самое нельзя сказать о великих элементах, [представляющих физическую опору этих действий]?

— Намерения того, кто действует, проявляются в действиях, а не великих элементах⁸.

— Однако намерение того, кто обладает сконцентрированным сознанием, отнюдь не сводится к производству непроявленного [действия]. Точно так же порождающей причиной в этом случае не может служить несконцентрированное сознание, поскольку оно относится к совершенно другому уровню⁹. Каким же образом не-

проявленное может быть благим? Кроме того, отсюда можно было бы заключить, что способности божественного зрения и божественного слуха также являются благими. Поэтому [вайбхашикам] следует попытаться разрешить это [логическое противоречие].

— Как уже отмечалось, состояние сознания, устранимое посредством видения [Благородных истин], не может быть порождающей причиной проявленного [действия].

— Однако Бхагаван сказал: «Из ложных взглядов проистекают ложные намерения, ложная речь, ложный образ деятельности».

— Это не противоречит [нашему толкованию]:

10. Порождение имеет два аспекта: [один] называется причиной, [другой] — разворачиванием с того же момента¹.

Акт порождения включает два аспекта: порождающую причину как таковую и разворачивание [действия] с этого момента, [то есть с момента порождения], поскольку оно начинается сразу же.

Из них первый есть то, что приводит в действие, второй — то, что его поддерживает.

Порождение как причина есть то, что приводит в действие, то есть дает ему начало. Разворачивание [действия] с того же момента есть то, что его поддерживает, поскольку оно сопровождает действие на всем его протяжении.

— В чем же проявляется его эффективность по отношению к действию?

— Без него действие было бы невозможным, хотя оно и было замышлено; например, в случае смерти [того, кто замышлял то или иное действие]².

— Но как, в таком случае³, [проявленное действие] может быть осуществлено тем, кто следует дисциплине [Пратимокши], когда он находится в состоянии бессознательного [сосредоточения]? [Поэтому ему следует дать другое объяснение]. Проявленное действие наиболее отчетливо выражено у того, кто находится в полном сознании. В этом и состоит действительность [сознания].

Итак,

11. *Сознание, устраняемое посредством видения*¹,
и есть то, что приводит в действие.

Сознание, которое может быть прекращено посредством видения [Благородных истин], и есть то, что инициирует проявленное действие, поскольку оно является причиной [ментальных операций] направленности на объект и рефлексии, дающих начало [соответствующему] действию. Оно вовсе не сопровождает [проявленное действие], так как более не существует в момент действия, обусловленного сознанием, которое направлено вовне [и которое устраняется посредством практики йогического созерцания]. Кроме того, [при допущении, что оно лишь сопровождает проявленное действие], порожденная им материальная форма также была бы устраняемой посредством видения [Благородных истин]².

— Что из этого следует?

— То, что это противоречит Абхидхарме. Материя, [то есть проявленное действие], не противостоит ни истинному знанию, ни неведению и, следовательно, не может быть устранена посредством видения [Благородных истин]³.

— Этот тезис нуждается в доказательстве.

— [Если материя, то есть проявленное действие, обусловленное сознанием, которое может быть прекращено посредством видения, также устраняется посредством видения Благородных истин], то в таком случае и сами великие элементы, [являющиеся субстратом этой материи], могут быть устранены посредством видения, поскольку они порождены тем же сознанием⁴.

— С этим нельзя согласиться, как нельзя согласиться с тем, что [великие элементы] могут быть благими или неблагими [в зависимости от порождающего их состояния сознания, как в случае с проявленным действием].

— Но почему, с другой стороны, они не могут быть таковыми?

— Это невозможно, поскольку допущение, что они устраняемы посредством видения или неустраняемы, логически неприемлемо.

— По какой причине?

— Потому что незагрязненная дхарма не является несовместимой ни с истинным знанием, ни с неведением⁵. Отсюда следует, что [наш тезис] о порождении как причине вовсе не противоречит сказанному в сутре⁶.

В свою очередь, манас, устраняемый посредством созерцания, — обоих видов.

Манас, то есть ментальное сознание, устраняемое посредством практики йогического сосредоточения, бывает [причиной] двух видов — приводящей в действие и поддерживающей.

Пять — только поддерживающие.

Пять модальностей чувственного сознания — [зрительное и т. д.] — только поддерживающие, [поскольку они не обладают свойством ментального конструирования]⁷. Таким образом, существуют четыре альтернативы:

1. Сознание, устраняемое посредством видения [Благородных истин], — только приводящее в действие;

2. Пять модальностей чувственного сознания — только поддерживающие;

3. Ментальное сознание, устраняемое посредством созерцания, — обоих видов;

4. Чистое [сознание] — ни то ни другое.

— Следует ли считать, что поддерживающее сознание такое же, как и приводящее в действие?

— Здесь нет однозначной закономерности.

12. *При [сознании], приводящем в действие, — благом и т. д. — поддерживающее также может быть трех видов.*

При благом состоянии сознания поддерживающее [сознание] может быть благом, неблагом, неопределенным. То же самое при неблагом и неопределенном [состояниях сознания].

У Мудреца — такое же

У Бхагавана Будды поддерживающее [сознание] такое же, что и приводящее в движение: при благом — благое, а при неопределенном — неопределенное.

либо благое.

Либо же оно бывает благим и при неопределенном [состоянии сознания], приводящем в действие. При благом [состоянии сознания], приводящем в действие, поддерживающее сознание никогда не бывает неопределенным, ибо Учение Будд не угасает¹.

Последователи других школ² утверждают, что сознание Будд не бывает неопределенным. Поток их сознания всегда только благой ввиду постоянной сконцентрированности. Как сказано в сутре:

«Нага сосредоточен, когда он идет; Нага сосредоточен, когда он стоит;

Нага сосредоточен, когда он спит; Нага сосредоточен, когда он сидит»³.

Вайбхашики полагают, однако, что здесь говорится о том, что сознание [Бхагавана] не отвлекается ни на какие объекты помимо его желания, а не о том, что сознание Будд не бывает неопределенным, [то есть не содержащим дхармы] — следствия созревания, связанного с манерами и поведением, а также с магическим творением⁴.

Как было сказано выше, манас, или ментальное сознание, прекращаемое посредством практики йогического сосредоточения, есть одновременно и приводящее в движение, и поддерживающее, и его всегда следует рассматривать как благое, неблагое и неопределенное.

Но порожденное созреванием, оно — ни то ни другое

Однако сознание, порожденное созреванием следствия⁵, не бывает ни приводящим в движение, ни поддерживающим, поскольку оно разворачивается самопроизвольно⁶.

— Каким же тогда бывает проявленное действие: таким, как и порождающее его [сознание], или же [как] сознание, поддерживающее его?⁷

— Что отсюда следует?

— Если допустить, что оно такое же, как и порождающее его [сознание], то в таком случае проявленное действие будет затемненным-неопределенным, поскольку оно побуждается ложными воззрениями относительно реальности «Я» и вечности либо уничтожения. Но тогда следует уточнить, что не все [сознание], устранимое посредством видения [Благородных истин], является порождающим, то есть приводящим в действие⁷. Если же допустить, что [проявленное действие такое же], как и поддерживающее его [сознание], то тогда дисциплина Пратимокши при неблагом-неопределенном состоянии сознания не будет благой⁸.

— Проявленное действие такое же, как и порождающее [его сознание, если оно относится к типу сознания, устранимому посредством практики созерцания], но оно иное [в случае, если порождающее его сознание относится к типу], устранимому посредством видения [Благородных истин]⁹.

— Но если проявленное действие не обладает свойством быть благим и т. д. вследствие сопровождающего его сознания, то в таком случае ваше толкование неприемлемо. Сказанное в сутре относится к порождающей причине, а не к тому, что возникает в начальный момент действия. Поэтому здесь, [то есть в чувственном мире], не существует проявленного действия, которое было бы затемненным-неопределенным. Объяснить это следует тем, что порождающая причина отделена [от действия] другим [состоянием сознания, которое может быть устранено посредством практики созерцания]¹⁰.

Однако довольно дискуссий!

Упомянутое выше

13. Непроявленное следует рассматривать в трех аспектах: как самодисциплину, отсутствие дисциплины, ни то ни другое.

Существует самодисциплина¹ и отсутствие таковой. То, что отлично от того и другого, не является ни самодисциплиной, ни отсутствием дисциплины².

Дисциплиной называется то, что прекращает распространение безнравственности³ и ставит ему полное препятствие.

В свою очередь,

дисциплина — это соблюдение правил Пратимокши, то, что порождается сосредоточением, а также чистая дисциплина.

Дисциплина бывает трех видов. Дисциплина, известная как соблюдение свода дисциплинарных правил (Пратимокша), есть нравственность чувственного мира, нравственность его обитателей. Дисциплина йогического сосредоточения — это нравственность мира форм. Чистая (без притока аффектов) дисциплина есть чистая нравственность⁴.

Из них

14. *Дисциплина, известная как Пратимокша, — восьми видов,*

Это, соответственно, дисциплина монахов (бхикшу), монахинь (бхикшуни), тех послушниц, которые претендуют на статус монахинь¹, послушников (шраманера), послушниц (шраманерика), мирян (упасака), мирянок (упасика) и тех, кто соблюдает очистительный пост². Эти восемь типов дисциплины и получают название дисциплины Пратимокши. С точки зрения принятых наименований она — восьми видов,

но по сути — четырех.

Монашеская дисциплина, дисциплина послушников, дисциплина мирян и дисциплина тех, кто соблюдает очистительный пост, то есть дисциплина Пратимокши, в действительности — четырех видов, поскольку характер каждой из них остается неизменным. Другими словами, дисциплина монахини есть не что иное, как дисциплина монаха, а дисциплина тех, кто претендует на статус монахини, и дисциплина послушниц не отличается от дисциплины послушников, как и дисциплина мирянок есть не что иное, как дисциплина мирян.

— Как же она различается?

*Изменением названия в зависимости от пола*³.

Полом называется совокупность признаков, по которым мужчины и женщины отличаются друг от друга. В зависимости от пола и употребляется название — монах, монахиня и т. д.

— Как это происходит?

— Когда имеется в виду противоположный пол, то монах соответствует монахине, и наоборот, монахиня — монаху; послушник соответствует послушнице, а та, что претендует на статус монахини, — послушнику. В свою очередь, мирянин соответствует мирянке, а последняя — мирянину, так что при замене одного пола на противоположный не происходит отказа от прежнего вида дисциплины и обретения новой дисциплины. Следовательно, внутренняя сущность этих четырех видов дисциплины [для женщин] не отличается от трех видов [дисциплины для мужчин]⁴.

— Если после принятия обетов мирянина происходит принятие дисциплины послушника, а затем — и дисциплины монаха, то различаются ли эти виды дисциплины только последовательным увеличением числа новых обетов, как, например, [различаются числа] пять, десять, двадцать и т. д. или один и два динария, либо же, будучи различными в принципе, они представляют отдельные целостности?

В этой связи говорится, что они существуют

по отдельности.

Они не смешиваются между собой и возникают, имея различные сущностные характеристики, например, воздержание от отнятия чужой жизни и т. д. вплоть до воздержания от употребления опьяняющих напитков в каждом из трех видов дисциплины Пра-тимокши⁵. Точно так же и остальные [обеты воздержания].

— В чем же их различие?

— Их различие пристокает из различия мотивов, лежащих в основании соответствующих действий.

— Как это понимать?

— Чем больше нравственных ограничений⁶ налагает на себя [индивид], тем от большего числа возможностей проявления тщеславного опьянения и лености он себя оберегает, отвращаясь тем самым от мотивов отнятия чужой жизни и прочих грехов; то есть он практикует воздержание по отношению к различного рода мотивам. Таким образом, различие обетов воздержания проистекает из различия мотивов.

Если бы это было не так, то отвержение монашеской дисциплины приводило бы к отказу от всех трех видов дисциплины, при допущении, что два других вида дисциплины входят в ее состав. Однако такое [допущение] совершенно неприемлемо. Следовательно, три вида дисциплины Пратимокши существуют по отдельности,

но не противоречат друг другу.

Эти три вида дисциплины сосуществуют между собой, так что принятие дисциплинарных правил более высокого порядка не означает отказ от дисциплины предыдущего уровня⁷. Поэтому при отвержении монашеской дисциплины [индивид] не перестает быть мирянином⁸.

— Каким образом становятся мирянином, проходящим испытание, и т. д. до монаха включительно?

15. *Вследствие воздержания от пяти, восьми, десяти [деяний, а также] от всего, что должно быть отвергнуто, — статус мирянина, проходящего испытание, послушника и монаха.*

Данное правило (установление) следует рассматривать в указанном порядке перечисления.

Вследствие принятия обета воздержания от пяти дхарм, которые должны быть отвергнуты, а именно: отнятия чужой жизни, присвоения того, что не было дано (то есть воровства), прелюбодеяния¹, лжи и употребления опьяняющих напитков, происходит укрепление в дисциплине мирянина.

Вследствие принятия обета воздержания от восьми [дхарм] — отнятия чужой жизни, воровства, нецеломудренности², лжи, упот-

ребления опьяняющих напитков, благовоний, цветочных гирлянд и мазей, от танцев, пения и игры на музыкальных инструментах, от высоких или широких постелей и от принятия пищи в неурочное время — [происходит укрепление в дисциплине] того, кто проходит испытательный срок³.

Вследствие принятия обета воздержания от десяти [дхарм] — восьми перечисленных выше, а также от принятия [в дар] золота и серебра — происходит укрепление в дисциплине послушника. Здесь насчитывается десять [дхарм как видов деятельности], так как танцы, пение, игра на музыкальных инструментах и употребление благовоний, цветочных гирлянд и мазей представляют две отдельные группы. Вследствие принятия обета полного воздержания от всех телесных и вербальных действий, которые должны быть отвергнуты, обретается статус монаха (бхикшу).

То, что называется дисциплиной Пратимокши, есть

в свою очередь,

16. *добродетель, праведный образ жизни,*

[соответствующая] деятельность и самоконтроль.

Добродетель¹ — поскольку она проистекает из принятия обета воздержания от дурных поступков. Этимологически² [это слово] означает освежающую прохладу. Так, сказано в гатхе:

«Следовать добродетели есть благо, ибо она не сжигает тело».

Праведный образ жизни — ибо он прославлен мудрыми.

Деятельность — ибо по своей природе она есть последовательность действий.

— Но разве непроявленное не называется [в сутре] недеянием³? Каким же образом оно становится действием?

— Благодаря непроявленному элементу те, кто обладает чувством стыда, не совершают греха; поэтому он и получает название недеяния. Однако сам он производится либо проявленным действием — [телесным или вербальным], либо сознанием, поэтому он есть действие [по определению]⁴.

Другие утверждают, что [непроявленный элемент] есть действие, поскольку он обладает свойством быть как причиной действия, так и его следствием⁵.

Самоконтроль — ибо он дисциплинирует тело и речь.

Так, без дальнейшей конкретизации, определяется дисциплина Пратимокши.

Далее,

Пратимокша — это исходные проявленные и непроявленные [действия; они и есть] путь деятельности.

Первоначальные проявленные и непроявленные действия по принятию дисциплины называются Пратимокша, поскольку благодаря ей и достигается избавление от греха, освобождение от него. Словообразование в данном случае происходит за счет внутренней флексии, как, например, [в словах] «заболевание» или «разрушение»⁶.

Эти действия и есть сама дисциплина Пратимокши, поскольку они дисциплинируют тело и речь; [и в этой своей функции] они получают название пути деятельности, так как включают в себя самое основное («корневое»)⁷.

Во второй и последующие моменты существует уже дисциплина Пратимокши, но не сама Пратимокша, а путь деятельности является уже не корневым, [то есть исходным], а «последующим»⁸.

— Кто и как принимает эти виды дисциплины?

17. Восемь обладают Пратимокшей.

Восемь классов [адептов] обладают дисциплиной Пратимокши: монахи, монахини и прочие, до восьмого [класса] — тех, кто проходит испытательный период, — включительно.

— Следует ли считать, что «внешние»¹ [по отношению к Дхарме] лишены добродетели принятия истинных обетов²?

— Они обладают [такой добродетелью], но не дисциплиной Пратимокши.

— Почему?

— Поскольку они укоренены в [идее вечного] бытия, то они не достигают абсолютного освобождения от греха³.

Тот, кто способен к йогическому сосредоточению, обладает [дисциплиной], порожденной дхьяной.

Порожденная дхьяной означает: возникшая из дхьяны или посредством дхьяны. Тот, кто обладает способностью дхьяны, [то есть практики йогического сосредоточения], с необходимостью обладает и дисциплиной дхьяны. Дхьяной называются здесь [не только четыре последовательные ступени сосредоточения], но и смежные с ними состояния сознания⁴. Это подобно тому, как в обиходной речи деревней называют не только саму деревню, но и все то, что ее окружает: «В этой деревне есть поля, пригодные для выращивания риса».

Благородные личности — чистой,

Благородные личности, то есть те [адепты], которые находятся в процессе религиозного обучения, и те, кто более не обучается⁵, обладают чистой дисциплиной.

— Как было сказано ранее, «при определении сосуществующей причины упоминаются два вида дисциплины, соответствующие [данному] состоянию сознания»⁶. Какие это два вида?

два последних соответствуют сознанию.

Это дисциплина дхьяны и чистая дисциплина, но не дисциплина Пратимокши.

— Почему это так?

— Потому что она продолжает существовать и для того, кто обладает иным состоянием сознания или находится в бессознательном состоянии⁷.

Далее. Именно дисциплина дхьяны и чистая дисциплина получают название дисциплины отвержения⁸.

— При каких обстоятельствах?

[Автор] говорит:

18. Обе эти [дисциплины], возникающие благодаря пути, приносящему немедленный результат¹, на стадии невозвращения называются «отвержение».

На стадии невозвращения² [в сансару] обе эти дисциплины — дхьяны и без притока аффектов, — [практикуемые] на девяти пу-

тях, непосредственно сменяющих друг друга, называются дисциплиной отвержения (оставления), поскольку благодаря им отвергаются безнравственность и порождаемые ею аффекты.

Именно поэтому и возможно существование дисциплины дхьяны, которая не является при этом дисциплиной отвержения.

Здесь имеются четыре альтернативы.

Первая: дисциплина дхьяны с притоком аффектов, за исключением той, которая возникает благодаря путям, приносящим немедленный результат на стадии невозвращения.

Вторая: чистая [дисциплина, обретаемая] на непосредственно сменяющих друг друга путях на стадии невозвращения³.

Третья: [дисциплина] с притоком аффектов, [возникающая] на непосредственно сменяющих друг друга путях стадии невозвращения⁴.

Четвертая: чистая дисциплина, обретаемая помимо непосредственно сменяющих друг друга путей стадии невозвращения.

Аналогичным образом следует рассматривать и четыре альтернативы для чистой дисциплины, которая не является дисциплиной отвержения, и т. д.

Как сказал по этому поводу Бхагаван:

«Дисциплина тела есть благо, благо — дисциплина речи, дисциплина сознания — благо, благо — дисциплина во всем»⁵.

И еще: «Благодаря дисциплине зрения он полностью контролирует себя».

— В чем природа дисциплины сознания и дисциплина органов чувств?

— Ни та ни другая не являются по своей природе непроявленным [действием].

— Что же они такое?

Как дисциплина сознания, так и дисциплина органов чувств имеют двойственную природу — внимания и памятования⁶.

Чтобы подчеркнуть, что каждая из этих дисциплин имеет двойственную природу, [автор] и говорит: «как... так и...»; иначе

можно было бы думать, что первая имеет природу внимания, а вторая — памятования.

Далее следует рассмотреть, кто обладает проявленным и непроявленным [элементами] и к каким формам времени они относятся.

19. *Укорененный в Пратимокше постоянно обладает непроявленным [элементом] настоящего момента, пока он не оставлен.*

До тех пор пока индивид, о котором было сказано, что он укоренен в дисциплине Пратимокши, не оставляет непроявленное [как то, что составляет сущность этой дисциплины]¹, он всегда обладает им в настоящий момент.

После первого момента — также и прошлым.

После первого момента, [который и представляет дисциплину Пратимокши в собственном смысле]², он обладает также и прошлым непроявленным элементом. Здесь имеется в виду, что индивид не отвергает [дисциплину Пратимокши]³.

Сказанное об укорененном в Пратимокше

20. *равным образом относится и к тому, кто в ней не укоренен.*

До тех пор пока тот, кто не укоренен в дисциплине, не отвергает такое состояние, он постоянно обладает непроявленным [элементом] данного момента [своего существования]. А после первого момента [отсутствия дисциплины Пратимокши] — также и прошлым [непроявленным элементом].

Тот, кто обладает дисциплиной дхьяны, [обладает] также прошлым и будущим.

Тот, кто обрел дисциплину йогического сосредоточения, постоянно обладает также прошлым и будущим непроявленным элементом, разумеется, до тех пор, пока он не отказывается [от этой

дисциплины]. В первый момент [дисциплины дхьяны] он обретает также и прошлую дисциплину йогического сосредоточения, которая была утрачена в данной или предыдущей жизни.

Однако благородный в первый момент не [обладает] прошлым [непроявленным элементом].

Что касается благородной личности, то она также обладает чистым [непроявленным элементом, представляющим чистую дисциплину], как и в предыдущем случае. Здесь, однако, существует следующее отличие. В первый момент Благородного пути такая [личность] не обладает чистым [непроявленным элементом], поскольку он не может возникнуть до вступления [на путь]¹.

21. Тот, чье сознание сконцентрировано, и тот, кто находится на Благородном пути, обладают [непроявленным элементом] настоящего момента¹.

Тот [индивид, сознание которого] сконцентрировано, и тот, кто достигает концентрации сознания на Благородном пути, обладают непроявленным элементом, соответственно, вследствие дхьяны и чистой дисциплины; однако по выходе из состояния йогического сосредоточения они им более не обладают.

Сказанное относится лишь к тем, кто укоренен в дисциплине или полностью пребывает вне ее.

Теперь относительно тех, кто находится посередине.

Если у того, кто находится посередине², [и возникает непроявленный элемент], то в первый момент [он относится] к промежуточному периоду,

Тот, кто не укоренен ни в дисциплине, ни в ее полном отсутствии, и есть «тот, кто находится посередине»³. Такой [индивид] вовсе не обязательно обладает непроявленным элементом. Тот же, у кого он есть, будучи обретенным вследствие безнравственности, благого поступка и прочего⁴, уже в первый момент обладает [непроявленным элементом] промежуточного (то есть настоящего)

периода. И действительно, непроявленный элемент настоящего времени находится между прошлым и будущим.

в последующем — [он] двух форм времени.

После первого момента [возникновения непроявленного элемента] индивид становится обладателем прошлого и настоящего, и так продолжается до его полной утраты.

Спрашивается: может ли тот, кто пребывает вне дисциплины, когда-либо обрести благое непроявленное⁵, и наоборот, укорененный в дисциплине — неблагое?

[Автор] говорит:

22. *До тех пор, пока укорененный в дисциплине или в отсутствии ее¹ наделен, соответственно, силой веры или сильными аффектами, он обладает благим или неблагим непроявленным [элементом].*

До тех пор пока продолжает действовать сила веры у того, кто находится вне дисциплины, существует благой непроявленный элемент вследствие совершения таких деяний, как прославление [Учения], почитание [ступ] и т. п. Соответственно, до тех пор пока продолжает действовать сила аффектов, у того, кто укоренен в дисциплине, порождается неблагой непроявленный элемент вследствие совершения таких действий, как нанесение побоев, связывание веревками, битье кнутом и т. п. Таким образом, пока действуют обе эти силы, до тех пор сохраняются оба вида непроявленного элемента.

В первый момент [действия] индивид обладает непроявленным элементом настоящего [периода времени], в последующие моменты — настоящего и прошедшего.

На этом рассмотрение темы непроявленного элемента завершено.

23. *Все, кто действуют, обладают проявленным элементом среднего [периода времени].*

Все без исключения — укорененные в дисциплине, стоящие вне ее, находящиеся посередине — обладают проявленным элементом среднего, то есть настоящего, периода времени.

*После [первого] момента — прошедшим,
вплоть до прекращения.*

После первого момента начала действия и вплоть до его прекращения индивид обладает прошлым проявленным элементом¹.

[Обладание] невозникшим невозможно.

Индивид не может обладать еще не возникшим, то есть будущим проявленным элементом².

*24. Точно так же не бывает обладания прошлыми
[элементами класса] затемненного и незатемненного.*

Индивид никогда не обладает прошлыми проявленными элементами [класса] затемненного-неопределенного и незатемненного-неопределенного, поскольку обретение/обладание слабой в энергетическом отношении дхармой также слабое и лишенное длительности.

— Чем обусловлена ее слабость?

— Порождающим его состоянием сознания.

— Но в таком случае [обладание] затемненным-неопределенным состоянием сознания также не будет [длительным].

— Нет, это не так. Проявленное действие само по себе лишено одушевленности и зависит от иного¹. Сознание же таковым не является. Поэтому данное проявленное действие, вызванное слабым [состоянием сознания], само является еще более слабым².

Выше говорилось об [индивиде], находящемся вне дисциплины. Что называется «отсутствием дисциплины...»?

*Отсутствие дисциплины — это дурное поведение,
безнравственность, действие и путь деятельности.*

Все эти ключевые слова — синонимы отсутствия дисциплины. Здесь отсутствие дисциплины в собственном смысле означает отсутствие самоконтроля над телом и речью. Дурное поведение — то, что порицается святыми, ибо приносит нежелательные плоды. Безнравственность — противоположность добродетели. Действие — то, что совершается телом и речью. Путь деятельности [получает

такое название] потому, что связан с корневым [образом деятельности]³.

— Можно ли обладать проявленным элементом, не обладая непроявленным?

— Здесь различаются четыре случая:

25. *[Индивид], стоящий посередине и действующий при слабой мотивации, обладает только проявленным [элементом].*

Индивид, не укорененный ни в дисциплине, ни в отсутствии дисциплины и совершающий благие или неблагие поступки при слабой мотивации, обладает лишь проявленным элементом, но не непроявленным¹. Еще в большей степени это относится к неопределенным действиям, за исключением [случаев] с материальными предметами добродетельных деяний и путями деятельности².

Благородная личность [обладает] непроявленным элементом при отвергнутом или невозникшем проявленном [элементе].

Благородная личность, никак не выявляя себя при изменении формы рождения³ или же отвергая проявленный [путь деятельности], обладает непроявленным элементом, но не проявленным.

На этом рассмотрении [случаев] обладания проявленным и непроявленными элементами теми, кто укоренен в дисциплине, стоящими вне дисциплины и находящимися посередине завершено.

Далее [возникает вопрос]: как достигаются соответствующие виды дисциплины?

26. *[Дисциплина], порождаемая дхьяной, обретается только на ступенях сосредоточения,*

Когда достигается состояние сознания определенной ступени йогического сосредоточения — основной (базовой) или непосредственно сопряженной с ней, — характеризующееся притоком [аффектов], то тогда обретается дисциплина дхьяны, поскольку она сосуществует [с таким состоянием сознания].

чистая [дисциплина] — посредством этого же, благородного¹.

Чистая дисциплина достигается с помощью этого же [состояния], но без притока аффектов, обретаемого на соответствующих ступенях практики созерцания. Из них чистыми, [то есть без притока аффектов], являются шесть сфер йогического сосредоточения: четыре [базовые] дхьяны, промежуточная [ступень] и ступень невозвращения. Все они будут рассмотрены в дальнейшем².

[дисциплина], именуемая Пратимокшей, — посредством сообщения о ней другим и прочего.

Дисциплина Пратимокши, однако, обретается благодаря сообщению о ней другим или от других³. Она может быть принята от сангхи или от отдельного индивида. От сангхи принимается дисциплина монаха, монахини и того, кто проходит обучение. От отдельного индивида принимаются остальные [виды дисциплины].

Согласно комментаторам Винаи⁴, существуют десять видов посвящения. Чтобы охватить их все, [в карике] говорится: «...и прочего».

Самопосвящение происходит только у будд и пратьекабудд. Посвящение вследствие закономерного вступления на Путь⁵ — как у пяти [странствующих аскетов, пребывающих с Гаутамай до обретения им просветления]⁶. Посвящение вследствие [возглашения] «Приди, о бхикшу!» — как в случае с Яшасом и другими⁷. [Посвящение] вследствие принятия [Бхагавана] в качестве учителя — как в случае с Махакашьяпой⁸; вследствие удовлетворения полученным ответом — как в случае с Содаином; вследствие принятия основных правил поведения [для монахинь] — как в случае с Махапраджапати⁹. [Посвящение в дисциплину Пратимокши] через посланца — как в случае с Дхармадиной¹⁰; [посвящение] знатоком Винаи, который присутствует пятым [при наличии группы из четырех монахов], — в пограничных областях¹¹; группой из десяти [монахов] — в центральных областях; троекратным возглашением [формулы] «Прибегаю к защите» — как в случае с достойной группой из шестидесяти человек, получивших общее посвящение¹².

Таким образом, дисциплина Пратимокши вовсе не обязательно принимается только вследствие осуществления проявленного действия¹³.

Далее. В случае обретения дисциплины Пратимокши на какое время она может быть принята?

27. Дисциплина самоконтроля принимается на всю жизнь и на одни сутки.

Первые семь видов дисциплины Пратимокши принимаются на всю жизнь, дисциплина религиозного поста¹ — на одни сутки — таково установленное правило.

— Почему?

— Есть два предельных ограничителя времени²: сутки и вся жизнь. Половина лунного месяца и прочие [условные единицы времени] — это лишь последовательное сложение суток.

— Что представляет собой дхарма, которая называется «время»?³

— [Это не вечная субстанция, как полагают некоторые]⁴. Слово «время» есть выражение, посредством которого обозначаются санскары, или формирующие факторы. Так, на всех [четырех] континентах светлый период [суток] называется «день», а темный — «ночь».

— С этим можно согласиться, [если речь идет только] о протяженности данной жизни, однако принятие религиозного обета вовсе не порождает дисциплину [Пратимокши в новом рождении]; поскольку [обретенное] тело будет другим, то принятый обет не найдет там применения и память о нем не сохранится.

— Но что может препятствовать многократным практикованиям поста при принятии обета [очищения] в течение одних суток, пяти или десяти?

— Препятствие состоит в том, что Бхагаван наставлял в сутре относительно поста в течение именно суток.

— Здесь необходимо рассмотреть следующее. Считал ли Татхагата, что дисциплина поста не может быть принята более чем на одни сутки, и поэтому говорил о его практиковании только в течение суток, или же цель наставления состояла в том, чтобы через

принятие обета на одни сутки сделать слабые психические способности более действенными?

— А с чем связано это ваше рассуждение?

— [С тем, что] ничто не противоречит допустимости дисциплины религиозного поста в течение более чем одних суток.

Вайбхашики, однако, не склонны [принимать эти рассуждения], поскольку в наставлениях [Бхагавана] ничего не говорится о периоде более чем в одни сутки.

— А какова продолжительность отсутствия дисциплины, то есть попуска?

Отсутствие дисциплины — не на одни сутки.

Ввиду приверженности дурному образу действий отсутствие дисциплины (попущение) распространяется на всю жизнь, а не на одни сутки, как [дисциплина] поста⁵.

— Почему это так?

Оно не обретается таким же способом, — так считают [вайбхашики].

Согласно вайбхашикам, отсутствие дисциплины никогда не обретается таким же способом, как дисциплина поста: «Надеюсь, я буду предаваться попусшению в течение одного дня», — ввиду порицаемости [такого образа] действий.

— Однако никто ведь не принимает соответствующий обет, говоря: «Надеюсь, всю свою жизнь я буду пребывать вне дисциплины». Поэтому и не может быть принятия такого [обета] на всю жизнь.

— Хотя в случае с принятием [попуска] это не так, [то есть здесь нет никакого нормативного ритуала], но даже тогда индивид укореняется в отсутствии дисциплины через дурную предрасположенность к совершению тех или иных действий⁶, которая имеет постоянный, а отнюдь не временный характер. Что же касается дисциплины поста, то обретается она именно благодаря силе обета; намерение при этом не является постоянным, так как цель в данном случае — соответствующий самоконтроль.

Если же некто и ставит своей целью укоренение в отсутствии дисциплины, принимая его практику на определенный период времени, то, несомненно, он может этого достигнуть. Однако мы не видим здесь никакой аналогии и поэтому не допускаем [возможность попушения на какое-то время].

Саутрантики полагают, что отсутствие дисциплины, подобно непроявленному действию, само по себе как реальная сущность не существует⁷. Оно есть не что иное, как намерение следовать дурному образу деятельности, ибо связано со скрытой предрасположенностью⁸.

Поэтому и [индивид], обладающий благим сознанием, также называется попустительствующим себе⁹, поскольку он не избавился от такой [предрасположенности].

Далее. Каким образом следует принимать дисциплину поста, к которой прибегают на одни сутки?

28. *[Дисциплину] поста следует принимать рано утром, [с санкции] другого, в смиренной позе в соответствии с наставлением, со всеми ее составляющими, без украшений, до окончания ночи.*

Рано утром — то есть на восходе солнца, ибо это — дисциплина, практикуемая в течение дня и ночи. Тот же [индивид], который принял обет еще прежде, [возгласив]: «Я постоянно буду увеличивать [число дней голодания] до восьми...»¹, также может принять дисциплину поста после того, как он поел².

[Одобрение поста] должно быть получено от другого, то есть [индивид] не должен прибегать к нему сам, без санкции других, чтобы не нарушить надлежащие условия [дисциплины поста].

[Пост следует начинать] в смиренной позе, сидя на корточках или опустившись на колени и сложив руки в положении (мудра) «голубя» или почтительного приветствия, за исключением случаев крайней усталости. При [позе], лишенной почтительности и смирения, дисциплина не обретается.

Не следует разговаривать с дающим наставление ни до, ни во время [поста], так как [адепт] есть тот, кто получает [дар — санк-

цию на практику поста]. В противном случае нельзя установить ни акта «дарения», ни принятия [дара]³.

Дисциплина поста должна соблюдаться полностью, включая все восемь ее составляющих⁴, а не только отдельные из них.

Без украшений — то есть освободившись от излишних украшений, если их носят постоянно. Что касается обычных украшений, то они не вызывают никакого тщеславия.

Пост следует соблюдать, начиная с окончания ночи и до следующего восхода солнца, поскольку в противном случае [практика голодания] будет лишь хорошим поведением⁵, но не дисциплиной поста в собственном смысле. Так и мясник или соблазнитель чужих жен, соблюдая пост в течение ночи и дня, могли бы обрести соответствующий плод.

[Пост называется] «приближением» (*upavāsa*) потому, что с его помощью можно как бы стать ближе (*upa*) к архатам, подражая их образу жизни. Другие же считают, [что пост называется «приближением» потому], что с его помощью можно приблизиться к дисциплине [Пратимокши], принимаемой на всю жизнь.

Пост называется также *roṣadhā*, ибо он питает (*roṣaṇā*) корни благого тех, у кого они слабы. Как сказано:

«Он питает благой ум (манас), и поэтому Бхагаван назвал его *roṣadhā*»⁶.

Далее, с какой целью принимаются восемь аспектов, или составляющих?

29. Четыре, одна и три, — соответственно, составляющие добродетели, внимания/бдительности и аскетизма.

Четыре фактора являются составляющими добродетельного, или нравственного, поведения в той мере, в какой они представляют отказ от [убийства, воровства, прелюбодеяния и] жи, так как благодаря им прекращается то, что по своей природе есть грех¹.

Фактор внимания/бдительности² (или трезвости) есть отказ от опьяняющих напитков, ибо даже тот, кто принял обет нравственного поведения, при употреблении спиртного может впасть в расслабленность и пренебрежение обязанностями.

Три фактора аскетизма — это отказ от [высокой постели, музыки и прочего, а также] принятия пищи в неурочное время, поскольку все это способствует смятению и замешательству.

— Что может случиться в результате неприятия этих факторов внимания/бдительности и аскетизма?

[В результате] — утрата памяти и тщеславие.

У того, кто употребляет опьяняющие напитки, может утратиться памятование о том, что не сделано из того, что должно быть сделано.

У того, кто позволяет себе пользоваться высокой или широкой постелью, кто ублажает себя танцами, пением и т. п., может возникнуть тщеславие. А тщеславному недалеко до безнравственного поведения.

Если пища принимается в урочное время, то есть когда отказываются от нее всякий раз, как только захочется есть, то возникает памятование о посте и пренебрежение [к еде]. Если же этого нет, то не бывает ни того ни другого.

Некоторые, однако, считают, что пост — это именно отказ от еды в неурочное время. Остальные [виды отказов] — его составляющие. [Другими словами, отказ от еды не является отдельным фактором. Поэтому для того, чтобы получить число восемь]³, следует различать два [отдельных фактора в седьмой составляющей]: танцы, пение, музыку и благовония, цветочные гирлянды и мази.

— Такое толкование не соответствует тексту сутры, так как там после отказа от еды в неурочное время [адепт] заявляет: «С помощью этого восьмого фактора я научаюсь заповедям благородных архатов, я подражаю им»⁴.

— В таком случае что такое пост, отличный от своих факторов и включающий эти факторы?

— Это совокупность всех восьми факторов как некая целостность⁵. Выражение «восьмифакторный пост» следует понимать так же, как мы понимаем [выражения] «составная колесница», «армия из четырех родов войск» или «музыкальный квинтет»⁶.

— Воздержание от еды в неурочное время есть одновременно и пост, и фактор (составляющая дисциплины) поста, подобно тому

как истинное воззрение есть и Путь, и фактор Пути. Точно так же различие дхарм есть одновременно и фактор просветления, и просветление, а созерцание есть и дхьяна, и фактор дхьяны — так считают вайбхашики.

— Однако невозможно вообразить, что истинное воззрение и прочее, [упомянутое вами], являются составляющими самих себя. Если бы исходное истинное видение и прочее были бы составляющими последующего [видения и т. д.], то тогда Благородный путь, возникающий в первый момент, не был бы восьмеричным⁷.

Далее. Существует ли дисциплина поста только для мирянина⁸ или также и для другого?⁹

30. Дисциплина поста существует также и для другого, но не для того, кто не прибегает к убежищу.

У индивида, который, не будучи мирянином¹, придерживается поста, также возникает соответствующая дисциплина, но при том неизменном условии, что он в тот же самый день прибегает к убежищу — в Будде, Дхарме и Сангхе. И иначе не может быть, ибо без этого нет надлежащего знания². Как сказано в сутре: «Поэтому, о Маханаман, домохозяин — мужчина, одетый в белые одежды, обладающий нормальной мужской потенцией, прибегает к убежищу в Будде, прибегает к убежищу в Дхарме и Сангхе и произносит слова: „Считайте меня мирянином“. Вследствие этого он становится мирянином»³.

— Следует ли считать, что индивид становится мирянином в результате одного лишь принятия убежища?

Бахирдешаки (то есть абхидхармики, живущие за пределами Кашмира) отвечают на это утвердительно. Кашмирцы же полагают, что [стать мирянином] помимо принятия соответствующей дисциплины невозможно⁴.

— А как же сказанное в сутре?

— Здесь нет никакого противоречия. Когда индивид становится мирянином, то

вследствие самого лишь свойства принадлежности к сообществу мирян он обретает соответствующую дисциплину.

Дисциплина мирского последователя [Дхармы] возникает у него уже в силу самого факта принадлежности к сообществу мирян, когда он, вступая [в сангху], говорит: «Считайте меня с сегодняшнего дня и на всю последующую жизнь мирянином, свободным от... отнятия жизни»⁵. Это следует понимать как «...свободным от вины отнятия жизни живых существ», поскольку средний компонент [сложного слова] здесь опущен.

Для того чтобы упростить принятие дисциплины, о нравственных заповедях [мирянину]

говорится так же, как монаху.

Подобно тому как при принятии монашеской дисциплины, как и дисциплины послушника, даются обеты не совершать того-то и того-то⁶, так и в случае с мирянином⁷, поскольку нельзя стать мирянином при отсутствии дисциплины.

31. Если все они укоренены в дисциплине, то почему [было сказано] о соблюдающих одну заповедь и т. д.?

Если все миряне без исключения укоренены в мирской дисциплине, то почему Бхагаван упоминал четыре типа мирян: соблюдающие одну заповедь, соблюдающие две заповеди, соблюдающие много заповедей¹ и соблюдающие полностью все заповеди²?

Они названы так вследствие соблюдения той или иной [заповеди], — так считают [вайбхашики]

Тот, кто ревностно соблюдает то или иное нравственное предписание, соответственно, называется его исполнителем³. Однако все миряне равным образом укоренены в дисциплине.

— Но это противоречит сказанному в сутре.

— Что здесь не соответствует сутре?

— [Вы утверждаете, что] дисциплина принимается в силу одного лишь факта обретения статуса мирского последователя [Дхармы], когда произносятся слова: «Считайте меня свободным [от вины отнятия] жизни живых существ». Но это совсем не тот смысл, который имеется в виду в «Маханама-сутре». Именно в ней дает-

ся определение статуса мирянина, а не в какой-либо другой сутре, из которой вы и приводите цитату: «...на всю последующую жизнь... свободным [от вины отнятия чужой] жизни, пришедшим к убежищу, безрадельно верующим [в Дхарму]»⁴. Здесь имеются в виду те, кто прозрел Благородные истины, «кто наделен безмятежной ясностью, основанной на глубокой вере⁵, и всей своей жизнью демонстрирует принятие Истинного учения, говоря: „Мы не способны оставить это Учение даже ради спасения собственной жизни“».

Однако все это не имеет никакого отношения к определению дисциплины [мирян], и нигде мы не находим [предлагаемого вами] чтения сутры: «...свободный от вины отнятия жизни живых существ»⁶. Как можно настаивать на высказывании, которое не обладает ясностью смысла?

Далее. Если [выражение] «соблюдающий одну заповедь и т. д.» относится к тем, кто нарушает дисциплину, то тогда сам вопрос, [который задается в «Маханама-сутре»], становится бессмысленным, поскольку утрачивается возможность различения индивидуальных особенностей дхарм. И действительно, кто из знающих дисциплину мирянина не способен понять, что тот, кто не нарушает то или иное нравственное предписание, тем самым исполняет его? Напротив, тот, кто не постиг сути дисциплины мирянина, [видя] соблюдение только данного нравственного предписания, может спросить: «Что нужно, достопочтенный, для того, чтобы мирянин стал „соблюдающим одну заповедь“ ... „соблюдающим полностью все заповеди“?»

— Но если можно быть мирянином без соблюдения [мирской] дисциплины, то тогда можно быть также послушником или монахом лишь частично.

— Как устанавливается непреложное требование относительно количества составляющих дисциплины мирянина и других? Очевидно, на основании указаний Учителя. Так же следует рассматривать и общие правила относительно статуса мирянина и других, опираясь только на указания Учителя. А в них говорится о миряnine и при отсутствии дисциплины, но к монаху или послушнику это не относится.

Кашмирские вайбхашики, однако, не принимают эти соображения. Всем видам дисциплины свойственны

слабые и прочие [формы] в зависимости от манаса.

Слабость, умеренность или сила [дисциплины] зависит от состояния сознания, определяющего принятие дисциплины⁷.

— Но при таком подходе дисциплина Пратимокши даже у монаха может быть слабой, а у обычного человека — сильной.

[Далее спрашивается]: можно ли стать мирянином вследствие принятия только одной дисциплины, без обращения к прибежищу?

— Нет, нельзя, за исключением тех случаев, когда это происходит по незнанию.

— К чему устремлен тот, кто ищет прибежища в Будде, Дхарме и Сангхе?

32. Тот, кто обращается к тройственному прибежищу, ищет прибежища в дхармах Архата, которые и создают Будду, в дхармах обоих видов, создающих Сангху, и в нирване¹.

Тот, кто обращается к прибежищу в Будде, обращается к прибежищу в дхармах [Архата] — того, кто более не нуждается в религиозном обучении, — которые и создают Будду. Другими словами, он устремлен к тем дхармам, благодаря доминированию которых индивид называется Буддой (Просветленным), или благодаря обретению которых [индивид] силой всесовершенного знания становится Буддой.

— Каковы эти дхармы?

— Знание уничтожения [страдания] и другие вместе с сопровождающими их дхармами².

Что касается материального тела [Будды], то его первоначальное состояние не отличается от последующего, [когда было обретено просветление]³.

— [Обретается ли прибежище] во всех Буддах или же в одном?

— По определению, прибежище обретается во всех Буддах, ибо их Путь не содержит в себе никаких различий⁴.

Тот, кто обращается к прибежищу в Сангхе, обращается к прибежищу в дхармах обучающихся и тех, кто более не нуждается в

обучении, [то есть архатов], образующих в своей совокупности Сангху, то есть в тех дхармах, благодаря обладанию которыми восемь типов благородных личностей и представляют Сангху как таковую, ибо она не может быть расколота⁵.

— [Обретается ли прибежище] во всех сангхах или же в одной?

— По определению, во всех, поскольку путь [Благородных личностей] не имеет различий. Как сказано в сутре: «Вам следует искать прибежища в сангхе, которая будет существовать и в будущие времена»⁶. И это сказано для возвышения драгоценностей — Сангхи, значение которой становится очевидным⁷.

Тот, кто обращается к прибежищу в Дхарме, стремится к прибежищу в Нирване, то есть в прекращении [потока дхарм] посредством знания, ибо ее единственная характеристика — умиротворение аффектов и избавление от страдания как себя, так и других.

— Если Будда — это дхармы того, кто более не нуждается в обучении, [то есть архата], то почему злонамеренное пролитие крови Татхагаты⁸ становится смертным грехом?

— При разрушении тела они также разрушаются, — так считают вайбхашики⁹.

— Но в шастре не сказано, что Будда — это именно дхармы того, кто более не нуждается в обучении¹⁰.

— Что же это в таком случае?

— [Это — дхармы], которые и создают [понятие] «Будда»¹¹. Поскольку свойство просветленности не противоречит существованию [физического] тела¹², ваш вопрос не имеет смысла¹³. В противном случае¹⁴ тот, кто укоренен в мирском сознании, не мог бы стать ни Буддой, ни сангхой¹⁵, а бхикшу был бы не чем иным, как добродетелью, которая и делает [индивида] монахом; тот же, кто оказывает почтение монахам, был бы лишь тем, кто почитает добродетель как то, что делает индивида монахом. [Однако бхикшу — это не только добродетель]¹⁶.

— Почему же [тогда в шастре сказано]: «Тот, кто ищет прибежища в Будде, ищет прибежища в дхармах, называемых [дхармы того], кто более не нуждается в обучении, которые и создают Будду»?¹⁷

Другие считают, что тот, кто ищет прибежища в Будде, ищет его в восемнадцати специфических дхармах, которые создают Будду¹⁸.

— В чем сущность обращения к прибежищу?

— Его сущность — словесное выражение¹⁹.

— Что такое прибежище?

— Прибежище означает спасение, ибо обращением к нему достигается освобождение от всякого страдания.

Как сказал Бхагаван:

«Люди, мучимые страхом, чаще всего ищут прибежища в горах и лесах, в рощах и под священными деревьями²⁰. Однако это не лучшее прибежище, не высшее прибежище. [Человек] освобождается от всякого страдания, стремясь отнюдь не к этому прибежищу. Но тот, кто обращается к прибежищу в Будде, Дхарме и Сангхе, когда он благодаря мудрости видит четыре Благородные истины — страдания, возникновение страдания, выхода за пределы страдания и Благородного восьмеричного пути, ведущего к миру и спокойствию, к нирване, — именно в этом обретает лучшее прибежище, именно в этом обретает высшее прибежище, обращаясь к которому, он освобождается от всякого страдания»²¹.

Поэтому обращение к прибежищу — это врата к обретению всех видов дисциплины.

— Почему в других видах дисциплины в качестве нравственной заповеди принимается отказ от нецеломудрия, тогда как для мирянина — только отказ от прелюбодейния?

33. Вследствие крайней порицаемости греховного поведения, осуществимости [противоположного], обретения способности недеяния.

Именно прелюбодейние¹ вызывает крайнее осуждение в мирской жизни, ибо оно развращает чужих жен и приводит к дурным формам нового рождения. Что касается нецеломудрия², то оно не таково.

Для тех, кто ведет жизнь домохозяина, отказ от прелюбодейния легко осуществим, но им очень трудно отказаться от нецеломудрия, ибо невозможно отважиться на то, что трудновыполнимо.

Благородные же обретают дисциплину недеяния относительно половой распущенности. В будущих формах рождения они также бу-

дут свободны от греховного поведения, но не от нецеломудренности. Поэтому для мирянина в качестве нравственной заповеди установлен отказ от прелюбодеяния, и не может быть, чтобы в следующем рождении [индивид], находящийся в процессе обучения, нарушил бы одно из требований дисциплины мирянина.

Дисциплина недеяния означает безусловный отказ от совершения [соответствующего] действия.

— Должен ли тот, кто женился уже будучи мирянином, придерживаться дисциплины по отношению к жене?

— Да, должен, ибо не может быть лишь частичного принятия дисциплины.

— А почему не бывает нарушения дисциплины [в случае женитьбы]?³

— Потому что

обретение дисциплины [происходит] при ее сознательном принятии, а не по отношению к [отдельному] индивиду.

[Миряне] обретают дисциплину, когда имеет место ее сознательное принятие.

— В чем оно выражается?

— [Они заявляют]: «Я отказываюсь от прелюбодеяния»⁴. При этом, однако, не говорится, что они будут практиковать воздержание по отношению к данному индивиду⁵. Следовательно, дисциплина самоконтроля принимается здесь в связи с прелюбодеянием, но не в связи с целомудрием. Поэтому в случае женитьбы нарушения дисциплины не происходит.

— Почему в качестве нравственной заповеди дисциплины мирянина [принимается] отказ от лжи, а не от злословия и прочего?

— По тем же трем причинам: «вследствие крайней порицаемости лжи, осуществимости [противоположного], обретения способности недеяния»,

34. А также потому, что при нарушении заповедей всегда прибегают ко лжи.

При нарушении заповедей виновный, склонный ко лжи, будучи спрошенным, всегда отвечает: «Я этого не делал». Тем самым он все более укореняется во лжи. Поэтому для избавления от лжи и установлено правило: «Как некто нарушил заповедь, так он сам и должен в этом признаться»¹.

Далее. Почему [отказ от] греха небрежения² не рассматривается в качестве нравственной заповеди [для мирянина]?³

Отказ от опьяняющих напитков [и есть отказ от греха небрежения.

— Почему именно от опьяняющих напитков, а не от [чего-либо] иного?⁴

...чтобы обеспечить соблюдение других [заповедей].

Тот, кто употребляет опьяняющие напитки, не способен блюсти другие предписания [дисциплины Пратимокши].

Каким образом употребление опьяняющих напитков ведет к греху небрежения? [Сами по себе опьяняющие напитки] не обладают свойством быть естественным грехом. Такой грех совершается только загрязненным аффектами сознанием. Спиртные напитки ведь можно употреблять и как лекарства, в количестве, не дающем опьянения⁵. Сознание является загрязненным, когда [индивид] пьет, зная, сколько спиртного может вызвать опьянение, и наоборот, сознание не является загрязненным, когда [индивид] пьет, зная меру, не вызывающую опьянения.

Знатоки Винаи считают, однако, что употребление опьяняющих напитков есть естественный грех. «— Как можно помочь больному, достопочтенный? — Исключив естественный грех», — так было сказано Бхагаваном. Он не разрешал больным из рода Шакьев употреблять опьяняющие напитки, говоря в этой связи: «Те, о монахи, кто признает меня своим учителем, не должны принимать спиртного даже на кончике [листа] травы куша»⁶. Поэтому употребление опьяняющих напитков следует считать естественным грехом, ибо он не совершается благородными даже в следующем рождении, как и убийство и другие грехи.

[В некоторых сутрах об употреблении опьяняющих напитков] говорится как о телесном прегрешении, ведущем к пагубным последствиям⁵.

Абхидхармики не соглашаются с этим. Для больных в особых случаях может быть допустимо то, что по обычаю заслуживает порицания⁶. Что же касается запрета на употребление опьяняющих напитков, то он вводится с целью предотвращения нежелательных последствий, так как количество [спиртного], способного вызвать отравление, нельзя точно установить. Отсюда и запрет даже на каплю алкоголя.

Благородные не совершают греха [употребления опьяняющих напитков] по причине благопристойности, а также потому, что оно разрушает память. Они не принимают даже капли алкоголя, поскольку нельзя установить [меру его вредности], как в случае с ядом.

[Употребление опьяняющих напитков] называется телесным прегрешением потому, что оно служит причиной небрежения⁷. Следовательно, в этом [нравственном предписании] имеется в виду именно [опьянение как] как причина небрежения, а не другие [телесные прегрешения — убийство, воровство или прелюбодеяние], поскольку они являются естественными грехами⁸.

Вследствие пристрастия [к опьяняющим напиткам, как сказано в «Нандика-сутре»⁹, индивид] приближается к дурной форме рождения. Действительно, из-за употребления [таких напитков] непрерывно воспроизводится поток неблагих состояний сознания, что обуславливает такие действия, которые приводят к рождению в аду, либо актуализирует [в момент смерти] накопленную прежде карму¹⁰.

— Что означает выражение «причина небрежения — опьянение сурой или майреей»?

— Суря — опьяняющий напиток, получаемый при брожении риса, а майрея — при брожении разных составляющих — [сока сахарного тростника и т. п.]. Эти напитки не всегда бывают опьяняющими: они могут не иметь крепости или потерять ее, поэтому здесь и употребляется слово «опьяняющие».

Плоды арекового дерева, бетель, конопля¹¹ и прочее также оказывают опьяняющее действие; в этом случае они могут называться суря или майрея.

Выражение «причина небрежения...» употребляется, таким образом, с целью прояснить необходимость отказа [от употребления опьяняющих напитков] как того, что традиционно вызывает осуждение.

[Как уже говорилось], существуют три вида дисциплины: дисциплина Пратимокши, дисциплина йогического сосредоточения и чистая дисциплина¹². Когда происходит обретение одной из них, то обретаются ли тем самым и остальные?

— Нет, этого не происходит.

— Что же бывает в действительности?

35. В чувственном мире [дисциплина] возникает по отношению ко всем [действиям], обоим и существующим в настоящий момент.

Дисциплина, обретенная в чувственном мире по отношению к группам [дхарм], источникам сознания и классам элементов, существующим в данный момент, есть дисциплина Пратимокши¹.

По отношению ко всем [неблагим действиям] означает: по отношению к действиям основным («корневым»), подготовительным и заключительным².

По отношению к обоим означает: по отношению к миру живых существ и неодушевленному [миру, например, к людям, деревьям и т. д.]³. [Дисциплина Пратимокши] обретается по отношению к естественным грехам и группам [дхарм], источникам сознания и классам элементов, существующим в настоящем, но не в прошлом или будущем, поскольку [последние] есть опора⁴ деятельности живого существа. [Прошлые и будущие дхармы в Абхидхармике] рассматриваются как неодушевленные⁵.

*дисциплина йогического сосредоточения
и чистая дисциплина — по отношению к основным
[действиям и дхармам] во всех формах времени.*

Дисциплина йогического сосредоточения и чистая дисциплина⁶ обретаются только по отношению к основным (корневым) путям деятельности, но не по отношению к действиям подготовительным или

заключительным, не говоря уже о грехах, осуждаемых традицией⁷. Эти два вида дисциплины обретаются также по отношению к группам [дхарм], источникам сознания и классам элементов, существующим во всех формах времени, то есть в прошлом или будущем. Существуют, однако, такие группы, источники сознания и классы элементов, по отношению к которым обретается только дисциплина Пратимокши, но не две другие.

Таким образом, мы можем выделить четыре альтернативных случая [обретения дисциплины]⁸:

первый: [дисциплина] по отношению к действиям в настоящее время и действиям предшествующим и заключающим;

второй: по отношению к основным путям деятельности, прошлым и будущим;

третий: по отношению к основным путям деятельности в настоящее время;

четвертый: по отношению к подготовительным и заключительным действиям в прошлом и будущем [дисциплина не обретается].

— Нельзя, однако, утверждать, что во время практикования дисциплины возможно развертывание [неблагих] путей деятельности в данный момент, поскольку сохраняется опора [соответствующих действий]. Правильнее было бы сказать, что воздержание распространяется на будущие [неблагие действия], но не на прошлые или настоящие.

Далее. Возникает ли дисциплина или ее отсутствие относительно всех живых существ и всех аспектов [Пратимокши], или же здесь существуют различия? [Тот же вопрос относительно причин этого].

— Неизменным образом⁹.

36. Дисциплина [распространяется] относительно всех живых существ; согласно «Вибхаше» — относительно аспектов и по [разным] причинам.

Дисциплина распространяется на всех живых существ; однако, согласно «Вибхаше» — только относительно факторов [Пратимокши].

В одних случаях дисциплина обретается по отношению ко всем [существам], если это монашеская дисциплина¹. В других — по от-

ношению к четырем аспектам [Пратимокши]². Аспекты (или составляющие) дисциплины — это соответствующие пути деятельности³.

Что касается причин — [оснований обретения дисциплины], то в одних случаях это происходит благодаря всем причинам, в других — благодаря одной.

— В каких случаях благодаря всем?

— Когда имеются в виду причины — [корни благого]: отсутствие страстного желания, враждебности и помраченности.

— В каких случаях благодаря одной?

— Когда в качестве [порождающей] причины⁴ имеются в виду слабое, среднее или сильное состояния сознания⁵.

Для прояснения этой последней точки зрения [в «Вибхаше»] говорится [о четырех индивидуальных типах].

1. Есть [тип индивида], укорененный в дисциплине и практикующий дисциплину в отношении всех живых существ, но не в отношении всех аспектов [Пратимокши] и не вследствие всех причин, — тот, кто обрел дисциплину мирянина, ученика, проходящего испытательный срок, или послушника благодаря слабому, среднему или сильному состоянию сознания.

2. Есть [тип индивида], практикующий дисциплину относительно всех живых существ благодаря всем аспектам [Пратимокши], но не всем причинам, — тот, кто обрел монашескую дисциплину вследствие слабого, среднего или сильного состояния сознания.

3. Есть [тип индивида], практикующий дисциплину относительно всех живых существ благодаря всем аспектам [Пратимокши] и всем причинам, — тот, кто обрел три дисциплины вследствие одного из трех состояний сознания.

4. Есть [тип индивида], практикующий дисциплину относительно всех живых существ благодаря всем причинам, но не всем аспектам [Пратимокши], — тот, кто обрел дисциплину мирянина, ученика, проходящего испытательный срок, или послушника вследствие, соответственно, слабого, среднего или сильного [состояния сознания].

Не существует такого [индивидуального типа], который [не практиковал бы дисциплину] относительно всех живых существ, поскольку дисциплина обретается при благой ментальной предрасположенности⁶ ко всем существам, но не как-либо иначе, так как

[это означало бы, что такой индивид] не освободился от греховных склонностей. Он обретает дисциплину Пратимокши, принимая пять ограничений⁷ — в отношении живых существ, аспектов [дисциплины], места, времени и обстоятельств. «Я буду воздерживаться [от греха] по отношению к такому-то живому существу» — ограничение относительно живых существ. «[Я буду воздерживаться] от такого-то действия» — ограничение относительно аспектов [дисциплины]. «[Я буду воздерживаться от греха] в таком-то месте» — ограничение относительно места. «[Я буду воздерживаться от греха] в течение месяца» — ограничение относительно времени. «[Я буду воздерживаться от греха] во всех случаях кроме войны» — ограничение относительно обстоятельств. Однако все это представляет лишь обретение достойного поведения⁸, [но не дисциплины Пратимокши в собственном смысле слова].

— Почему практикуется дисциплина по отношению к тем, кто не способен [совершить грех]?

— Вследствие глубоко укорененного намерения не причинять вреда жизни одушевленных существ.

— Но если дисциплина практикуется только по отношению к тем, кто не способен [совершить грех], то она неизбежно будет связана с ослаблением и усилением, так как способные [совершить убийство] становятся неспособными к нему, и наоборот⁹. В этом случае даже без каких-либо причин обретения [дисциплины] или отказа от нее возможны обретение или отказ от дисциплины. Такова точка зрения вайбхашиков.

— Это неверно. Как при появлении новой травы и засыхании старой не происходит усиления или ослабления дисциплины [по отношению к растительному миру], так и при круговороте рождений и смертей тех, кто способен или не способен [к совершению убийства], его также не происходит¹⁰.

— Нет, [ваше сравнение лишено смысла], так как живые существа продолжают рождаться [как люди, боги и т. д.], тогда как трава исчезает бесследно.

— В чем здесь различие? Дисциплина может отсутствовать по отношению к исчезнувшей траве и т. п., и равным образом она может существовать по отношению к не способному [совершить убийство]¹¹.

— Когда существа достигают нирваны, они более не существуют; почему же дисциплина не может ослабеть? Поэтому ваше возражение не может быть принято. Отсюда правильным следует считать лишь первое основание¹².

— Но, в таком случае, [если принять, что дисциплина практикуется по отношению ко всем живым существам], то, поскольку дисциплина Пратимокши не обретается последующими Буддами по отношению к предшествующим Буддам, достигшим совершенной нирваны, как не прийти к заключению, что их добродетель существенно слабее?

— По причине обретения всеми [Истинно Просветленными дисциплины Пратимокши] по отношению ко всем живым существам. Если бы те [Будды прошлых времен] продолжали существовать, то Будды [последующих времен] обладали бы [дисциплиной Пратимокши] и по отношению к ним¹³.

Итак, мы рассказали о том, как происходит обретение дисциплины.

Отсутствие дисциплины — по отношению ко всем [существам] и всем аспектам, но не вследствие [всех] причин.

Отсутствие дисциплины практикуется по отношению ко всем живым существам и всем путям деятельности. Индивид не бывает укорененным в отсутствии дисциплины вследствие частичного отсутствия таковой, а также вследствие всех [побудительных] причин, поскольку слабое и прочие состояния сознания не возникают одновременно. Тот, кто обретает отсутствие дисциплины посредством слабого состояния сознания, убивает живое существо при наличии сильного состояния сознания; он обладает слабой укорененностью в отсутствии дисциплины, но сильной мотивацией к совершению проявленного действия. То же самое относится к среднему и сильному [состояниям сознания]¹⁴.

Не укорененные в дисциплине — это, например, забойщики баранов, птицы, свиней, птицеловы, рыбаки, охотники на оленей, разбойники, палачи, тюремщики, погонщики слонов, неприкасаемые, браконьеры и прочие.

Цари, судьи и чиновники по определению не относятся к укорененным в дисциплине.

«Не укорененные в дисциплине» — это те, кто живет вне дисциплины [Пратимокши], не пребывает в ней. «Забойщики баранов» — те, кто убивает баранов, мясники¹⁵.

— Понятно, что дисциплина, принимаемая с целью обеспечения блага живых существ, обретается по отношению ко всем живым существам. Но забойщики баранов и другие вовсе не имеют намерений причинить вред своим матерям, отцам, сыновьям, женам и другим; они не собираются их убивать даже ради [сохранения собственной] жизни. Как можно утверждать, что они не укоренены в дисциплине по отношению ко всем живым существам?

— Они могут убить даже свою мать и других [родных], ставших [в новом рождении] овцами.

— Но они ведь не убивают их, зная, что это их родные! Впрочем, если [их родные] обретают качества Благородных личностей, то они уже не могут воплотиться в виде животных. Какое же здесь [отсутствие дисциплины] по отношению к ним? Наконец, если бы забойщик баранов был укоренен в отсутствии дисциплины по отношению к своим нынешним [родителям и т. д.] ввиду возможности их убийства в будущем воплощении [в виде животных, то с таким же основанием можно было бы утверждать, что] он вовсе не лишен дисциплины по отношению к баранам и прочим [животным], так как он не намерен их убивать ввиду того, что в будущем рождении они могут быть его сыновьями¹⁶.

— Поистине, хотелось бы понять, как у тех, кто не намерен убивать, не может отсутствовать дисциплина по отношению к ним! То же самое и в случае с матерью и другими.

— А как у тех, кто не намеревается убивать, может отсутствовать дисциплина по отношению к этим [живым существам]? Кроме того, как у индивида, который, будучи в этом рождении забойщиком баранов, не ворует, верен своей жене и нем¹⁷, может отсутствовать дисциплина в отношении всех аспектов [Пратимокши]¹⁸?

— По причине порочности его склонностей. А немой вместо слов может общаться посредством жестов.

— А как обстоит дело в случае тех [индивидов], кто принял два или три нравственных предписания?

Вайбхашики считают, что отсутствие дисциплины никогда не бывает частичным или избирательным¹⁹. Однако, согласно саутрантикам, в зависимости от способа обретения, отсутствие дисциплины может быть частичным, а также избирательным, в отличие от восьми видов дисциплины [Пратимокши]. Это обусловлено наличием данной конкретной добродетели или формы безнравственности²⁰.

Выше мы рассмотрели, кто обретает отсутствие дисциплины, но ничего не было сказано о том, как происходит это обретение. Поэтому далее говорится:

37. Обретение отсутствия дисциплины — посредством действия или принятия¹

Отсутствие дисциплины обретается в силу двух причин — действия по подготовке убийства², предпринимаемого сообществами, отрицающими дисциплину³, и принятия такого образа действий другими сообществами: «Мы тоже будем вести такой образ жизни».

Обретение остальных [видов] непроявленного⁴ — вследствие поля, принятия обетов и рвения.

Поле⁵ бывает такого рода, что благодаря одному лишь акту дарения рожи и прочего возникает непроявленное, как в случае совершения добродетельных действий, относящихся к материальным вещам⁶.

То же самое происходит и при неуклонном соблюдении обетов: «Я не буду принимать пищу, не восславив Будду» или «Я всегда буду подносить пищу [монахам] для ежедневной трапезы, для месячной или двухнедельной...» и т. д.⁷

Наконец, если [индивид] совершает благие или неблагие деяния с крайним рвением, то у него также возникает непроявленное⁸.

Теперь следует рассмотреть, как происходит отказ или оставление дисциплины. В этой связи [говорится] следующее:

38. Отказ от дисциплины Пратимокши — вследствие сложения обетов, смерти, проявления признаков двуполости, отсечения корней, окончания ночи,

[Слово] «дисциплина» означает самоконтроль; он называется дисциплиной потому, что обуздывает, то есть подчиняет себе органы чувств и разум¹.

Отказ от дисциплины Пратимокши может произойти по четырем причинам, исключая случаи с тем, кто постится²:

1. Преднамеренно, вследствие сложения с себя принятых обетов в присутствии компетентного члена [сангхи];

2. Вследствие прекращения индивидуального потока психосоматических элементов, то есть смерти;

3. Вследствие возникновения признаков обоих полов одновременно;

4. Вследствие отсечения благих корней³.

Что касается самодисциплины поста, то отказ от нее может произойти по тем же четырем причинам и ввиду окончания суток⁴.

Таковы в совокупности пять причин отказа [от дисциплины Пратимокши].

— Почему отказ происходит именно по этим причинам?

— Потому что [сложение с себя обетов представляет] проявленный акт, прямо противоположный принятию [дисциплины]⁵; потому что смерть есть утрата [жизнеспособности] организма⁶; потому что [появление признаков двуполости есть] деформация, утрата самождественности индивида⁷; потому что [отсечение благих корней есть] отсечение опоры⁸ Пратимокши и, наконец, потому что [дисциплина поста] прекращается именно с окончанием [ночи].

39. *А также вследствие греха, ведущего к отлучению от сангхи¹, — так считают одни,*

Некоторые [последователи Дхармы] полагают, однако, что утрата дисциплины монаха или послушника происходит вследствие совершения одного из четырех грехов, влекущих немедленное изгнание из монашеской сангхи².

вследствие исчезновения Истинного Учения, — так считают другие.

Другие считают, что [дисциплина Пратимокши] утрачивается при исчезновении Истинного Учения, ибо когда оно более не су-

ществует, то исчезают все нравственные нормы, границы [между добром и злом], праведный образ деятельности³.

Кашмирцы, однако, полагают, что у виновного в прегрешении есть то и другое, подобно богатству и долгам.

Кашмирцы, то есть кашмирские вайбхашики, придерживаются по этому поводу следующей точки зрения. Виновный в прегрешении, тот, кто совершил один из основных грехов, вовсе не утрачивает монашескую дисциплину. — Почему мы так считаем? Было бы неверным полагать, что вследствие частичного прегрешения происходит утрата дисциплины как целостности⁴. Ведь при совершении другого греха, [который не влечет изгнания из сангхи], виновный не лишается прежней добродетели⁵.

— Что происходит в этом случае?

— У него есть и то и другое — и добродетель и безнравственность. Это подобно тому, как у некоего человека могут быть и богатство и долги. При сообщении о совершенном прегрешении виновный остается добродетельным, а не полностью безнравственным, подобно тому как богатый человек, расплатившийся с долгами, остается богатым, а не должником.

— Но как в таком случае [следует понимать] сказанное Бхагаваном: «Бхикшу перестает быть подвижником, сыном Шакьев; он утрачивает качество бхикшу...»?

— Кем утрачивается подвижничество, кто теряет статус, кто заслуживает осуждения? Сказанное относится к статусу монаха, бхикшу в высшем смысле⁶.

— Это слишком поспешное утверждение.

— Почему?

— То, что Бхагаван сказал в однозначно определенном, явном смысле⁷, вы истолковываете совсем иначе, что, безусловно, дает повод одержимым многими аффектами для практики безнравственности.

— А почему [вы полагаете, что сказанное следует понимать] в явном смысле?

— Потому что в Винае говорится: «Существуют четыре типа монахов: монах, не прошедший официальный ритуал посвящения⁸;

монах, самопровозгласивший себя таковым⁹; монах — поскольку он занимается сбором подаяния¹⁰; монах, освободившийся от аффектов»¹¹. В этой связи бхикшу есть тот, кто получил посвящение по установленной процедуре, после троекратного повторения вопроса¹². Естественно, здесь не говорится о том, что [индивид], бывший прежде монахом в собственном смысле слова, может впоследствии утратить это качество.

Что касается сказанного [вами относительно невозможности утраты дисциплины] вследствие частичного ее нарушения, то [оно опровергается] пояснением, которое сам Учитель привел в качестве сравнения: «...это подобно тому, как пальма со срезанной вершиной не способна оставаться зеленой, не способна расти, развиваться, увеличиваться в толщине»¹³. — В чем смысл этого сравнения? В том, что если отсечена хотя бы часть того, что служит фундаментом [дисциплины], то развитие других ее частей становится невозможным. Совершение основного греха¹⁴ есть нарушение всех обязательных норм монашеского статуса; ввиду крайней степени непристойности оно отсекает корень дисциплины. Таким образом, речь идет здесь об утрате всей дисциплины как таковой.

Учитель запретил монахам всякое общение с таким [недостойным]; с ним непозволительно делить даже глоток пищи или пядь [монастырской] земли¹⁵. О таком [индивиде] сказано: «Подобно тому как вырывают сорную траву, избавляются от плевел и гнили, так освобождаются и от обманщика, который, не будучи монахом, объявляет себя таковым»¹⁶. И действительно, что в нем от качества монаха?

— Однако что касается принадлежности к монашескому сообществу, то он, несомненно, обладает этим свойством, ибо Бхагаван сказал: «Чунда, существуют четыре типа шраманов (странствующих монахов), но не пять. Это победители Пути, наставники Пути, живущие согласно Пути и осквернители Пути»¹⁷.

— Но такой человек назван шраманом потому, что сохраняет лишь внешнюю форму, подобно обугленному полену, пересохшему пруду, клюву попугая¹⁸, сгнившему зерну, огненному кругу или мертвому существу.

— Однако если по причине безнравственности [такой человек] не может быть монахом, то он не может быть подвергнут покаянию в соответствии с монашескими установлениями¹⁹.

— Мы не говорим, что каждый виновный в совершении греха подлежит изгнанию [из сангхи]. Однако тот, кто совершил грех, влекущий такое изгнание, безусловно, более не является монахом. Между тем Владыка Учения (Дхармасвамин)²⁰ установил, что если некто вследствие особых свойств своей индивидуальности не имеет никакого намерения скрыть собственные прегрешения, то он не подлежит изгнанию²¹.

— Но если такой исключенный более не является монахом, то почему бы ему не получить посвящение вновь?²²

— Он не способен к самоконтролю, поскольку поток его сознания полностью дезорганизован ввиду крайней непристойности и отсутствия скромности, что ни в каком отношении не соответствует статусу монаха. Кроме того, он не может получить нового посвящения, ибо он отверг установленные предписания. Однако хватит продолжать эту бессмысленную дискуссию. Если некто останется монахом даже при таких обстоятельствах, то мы преклоняемся перед этой его способностью!

Когда Истинное Учение исчезает, обретение исходной монашеской дисциплины становится невозможным ввиду отсутствия актов Винаи²³, но многие из тех, кто обрел ее прежде, ее не утрачивают.

Далее. Как происходит утрата дисциплины йогического сосредоточения и чистой дисциплины?

40. Благо, обретенное при йогическом сосредоточении, утрачивается при переходе на [другую] ступень или при его прекращении¹.

Все благо², которое было обретено благодаря йогическому сосредоточению (дхьяне), утрачивается вследствие двух причин: соответствующего рождения и перехода на более высокую ступень [существования]³ или безусловного прекращения сосредоточения⁴. Иногда оно утрачивается вследствие прерывания потока индивидуальных психосоматических состояний⁵.

Подобно тому как утрачивается благо, обретенное в мире форм, в случае перехода на другую его ступень или прекращения дхьяны,

*так [утрачивается] и благо, обретенное в мире не-форм⁶.
Благородное же — вследствие обретения плода,
усиления и деградации.*

Благородное, или чистое (то есть без притока аффектов) благо утрачивается вследствие трех причин. При обретении плода оставляется предшествующий путь⁷. Благодаря усилению факторов доминирования в психике [оставляется] путь более слабых психических способностей. Вследствие деградации утрачивается путь более высокого порядка или его специфический плод⁸.

Так происходит утрата этих видов дисциплины.

*41. Отсутствие дисциплины [устраняется] благодаря
обретению самоконтроля, смерти, возникновению
признаков двуполости.*

Отсутствие дисциплины устраняется вследствие трех причин.

Вследствие обретения самоконтроля: при принятии [адептом] обета дисциплинированности [как религиозного долга]¹ или когда он обретает дисциплину йогического сосредоточения в силу [различных] причин и условий². Тем самым устраняется отсутствие дисциплины, поскольку его противоположность³ оказывается более сильной.

[Отсутствие дисциплины устраняется] при утрате «опоры» (то есть человеческого тела) вследствие смерти или вследствие ее деформации из-за проявления признаков двуполости⁴.

То же самое происходит и вследствие твердого намерения не совершать [прежних] действий — при отказе от применения оружия, ловчей сети и т. п.⁵ Помимо дисциплины не существует другого способа избавления от укорененности в отсутствии дисциплины, подобно тому как развивающаяся болезнь не может быть остановлена без применения лекарств, а также без устранения своей причины.

[В этой связи спрашивается:] если некто, не придерживающийся дисциплины, прибегает к посту, то возвращается ли он к прежнему состоянию [отсутствия дисциплины] после его прекращения или же он обретает [новое] состояние ни-дисциплины-ни-ее-отсутствия⁶?

Некоторые полагают, что [такой индивид возвращается] к состоянию отсутствия дисциплины, так как его намерение отказаться [от прежнего образа деятельности] не является безусловным.

Другие считают, что, подобно тому как раскаленная железная болванка без дальнейшей обработки остывает и снова темнеет, так и возвращение к отсутствию дисциплины [после прекращения поста] зависит от проявленного действия.

— Как утрачивается непроявленное действие, свободное как от дисциплины, так и от ее отсутствия⁷?

Нейтральное утрачивается вследствие истощения силы, привязанности, действия, объекта, жизни, корней.

То непроявленное, которое продуцируется силой самообладания или аффекта, утрачивается вследствие истощения этой силы, подобно тому как это происходит при вращении гончарного круга или полете стрелы⁸.

Оно разрушается также при отказе от прежних привязанностей, когда [индивид] слагает с себя обет, говоря: «В нем нет нужды».

Непроявленное разрушается вследствие прекращения [соответствующей] деятельности, например, при неисполнении принятых обязательств⁹.

Оно разрушается также вследствие разрушения реального объекта.

— Какого именно?

— Объекта почитания, храма, рощи, монастыря, сидения, магических янтр, цветочных гирлянд и прочего.

Кроме того, непроявленное разрушается также вследствие прекращения жизни и отсечения благих корней, когда происходит их полное уничтожение.

Таким образом, нейтральное непроявленное [действие] утрачивается по шести причинам.

42. *Благое нематериальное [действие], относящееся к чувственному [миру, разрушается] вследствие отсечения корней или рождения в более высоких [сферах существования].*

Благое действие, нематериальное по своей природе и относящееся к чувственному миру, разрушается по двум причинам: отсечения благих корней или рождения [субъекта действия] в мире форм либо в мире не-форм¹.

Загрязненное нематериальное оставляется вследствие возникновения «противоядия».

Все загрязненное, нематериальное по своей природе, устраняется вследствие возникновения своей противоположности, «противоядия»². Путь отвержения вторичных аффектов соответствующего рода позволяет избавиться также и от [дхарм], которые сопровождают эти [аффекты], и иначе не может быть.

Далее [спрашивается:] у каких живых существ дисциплина отсутствует и, напротив, каким из них свойственна дисциплина?

43. Отсутствие дисциплины присуще людям, исключая импотентов, евнухов и двуполых, а также жителей Куру.

Отсутствие дисциплины имеет место только среди людей, но не где-либо еще. Исключение распространяется лишь на импотентов, евнухов, тех, кто обладает признаками двуполости¹, а также на жителей [континента] Северный Куру.

дисциплина — также и, кроме того, богам.

Дисциплина также свойственна только людям, с упомянутым исключением, и, кроме того, богам. Таким образом, дисциплина присуща исключительно двум этим формам рождения.

— Почему считается, что для евнухов и прочих² дисциплины не существует?

— На основании [авторитетного свидетельства] сутры и Винаи. Так, в этой сутре сказано: «Поэтому, о Маханаман, домохозяин, одетый в белые одежды, мужчина, обладающий мужской потенцией, обращается к прибежищу в Будде... и произносит слова: „Считайте меня мирянином“. Тем самым он становится мир-

ским последователем». В Винае также говорится, что человек подобного рода должен быть изгнан из сангхи.

— Почему же дисциплины для них не существует?

— Потому что им в высшей степени присущи аффекты обоих полов, они совершенно неспособны к рефлексии³ по их поводу, они не обладают истинной скромностью и благопристойностью.

— Но почему в таком случае у них нет и отсутствия дисциплины?

— Потому что их предрасположенность к греху также не бывает устойчивой: как только [возникает побуждение] к дисциплине, так сразу же [оно сменяется] на свою противоположность ввиду взаимоисключения импульсов⁴.

Что касается жителей [континента] Северный Куру, то у них нет ни принятия религиозных обетов и склонности к йогическому сосредоточению, ни побуждений к совершению греховных деяний. Поэтому для них не существует ни дисциплины, ни ее отсутствия.

В дурных формах существования нет истинной скромности и благопристойности, к которым эти несчастные испытывали бы привязанность или которые бы отвергали; поэтому там также не может быть ни дисциплины, ни ее отсутствия.

Поистине, личность этих существ — евнухов, импотентов, гермафродитов, жителей Северного Куру и рожденных в дурных формах существования — подобна почве, пропитанной солью, в ней не может развиваться ни дисциплина, ни ее отсутствие, как на солончаках не растет ни пшеница, ни сорная трава.

— Однако в сутре сказано: «Есть, о монахи, нага, рожденный из яйца, который на восьмой день каждой половины лунного месяца выходит из своего убежища, соблюдает пост из восьми составляющих...»⁵

— Это относится лишь к достойному поведению нагов, но не к дисциплине как таковой. Следовательно, она свойственна только богам и людям. В свою очередь, дисциплина

людей — трех видов.

У всех людей дисциплина бывает трех видов: дисциплина Пра-
тимокши и т. д.⁶

44. *Порожденная сосредоточением — у богов чувственного мира и мира форм,*

Дисциплина йогического сосредоточения присуща богам, рожденным в чувственном мире и мире форм¹. В более высоких сферах бытия ее не бывает.

*чистая — также, за исключением [сущест]в
промежуточной дхьяны и пребывающих
в бессознательном состоянии, и у [богов] мира не-форм.*

Что касается чистой (то есть без притока аффектов) дисциплины, то она также присуща тем, кто рожден в чувственном мире и мире форм, за исключением сущест, рожденных в промежуточной дхьяне² или пребывающих в бессознательном состоянии, и богам мира не-форм. У последних, однако, [чистая дисциплина] существует как нечто условное; [поскольку дисциплина относится к сфере материи³], то здесь она никогда не бывает актуальной.

Далее, излагая учение о карме, [автор] переходит к рассмотрению различных определений действия, которые приводятся в сутрах. [Там перечислены] три вида действий: благие, неопределенные [с точки зрения созревания следствия] и неблагие. Из них,

45. *Соответственно, благое действие приносит мир и покой, неблагое — вред и гибель.*

Таково общее определение благого и прочего.

Благое действие приносит мир и покой как желанное следствие или как то, что приводит к нирване, ибо избавляет от страдания на время или навсегда¹.

Неблагое [действие несет] вред и гибель как противоположность мира и покоя, его следствие в высшей степени нежелательно.

Действие, которое отличается от этих двух, не приносит ни мира и покоя, ни вреда и гибели; его следует рассматривать как ни благое, ни неблагое, то есть как неопределенное [в отношении следствия]².

Далее, эти

три [действия] — добродетельные, порицаемые и не подверженные волнению, и они ощущаются как приятные и другие.

Существует три вида действий — добродетельные (похвальные), недобродетельные (порицаемые) и не подверженные волнению³. Соответственно, эти три действия ощущаются (испытываются) как приятные, неприятные, ни-приятные-ни-неприятные.

Из них

46. Добродетельное действие — это благое [действие] в чувственном мире; не подверженное волнению рождается в более высоких сферах существования.

[Последнее] — также благое. Благое действие в мире форм и мире не-форм — не подверженное волнению¹.

— Но разве три первые дхьяны не были названы Бхагаваном «связанными с волнением»²: «о том, что здесь мыслится, что здесь рефлексируется, благородные говорят как о находящемся в постоянном движении» и т. д.³?

— Это было сказано относительно несовершенства тех, кто пребывает в состоянии йогического сосредоточения. Однако в «Сутре о неколебимости»⁴ они называются не подверженными волнению в том смысле, что они представляют собой практику, ведущую к прекращению волнения.

— Но зачем называть не подверженным волнению то, что в других обстоятельствах связано с волнением?

потому что в этих сферах действие «не колеблется»⁵ относительно своего следствия.

Только в чувственном мире действие «колеблется» относительно результата своего созревания.

— Почему это происходит?

— По причине отсутствия однозначной определенности⁶: [действии], относящееся к одной форме существования, приносит свой

плод в другой; точно так же [действие], совершенное в одной группе богов, приносит свой плод в другой. То самое действие, ведущее к обретению соответствующего роста, силы, красоты⁷, счастья, наслаждения и прочего, которое приносит свой плод в божественных сферах существования, иногда в силу разных условий может принести плод [в сферах существования] людей, претов или животных. Напротив, действие, совершаемое в одной из сфер мира форм или мира не-форм, не может принести свой плод в какой-либо другой сфере. Поэтому в силу абсолютной определенности относительно [места своего] созревания такое действие называется неколебимым.

Недобродетельное действие не может быть благим, и это хорошо известно на уровне здравого смысла⁸. Зачем же здесь обременять себя детальным рассмотрением того, что понятно в мире само по себе?

На этом учение о добродетельных и прочих действиях заканчивается. Далее следует рассмотреть, какое из них ощущается (испытывается)⁹ как приятное и т. д. Это и делается ниже.

47. Благое ощущается как приятное до третьей дхьяны включительно.

Благое действие (точнее, последствия благого действия) ощущается как приятное до третьей дхьяны включительно¹. Другими словами, чувственный мир и три первые ступени йогического сосредоточения составляют ту сферу [существования, в которой последствия благого действия] испытываются как приятные².

*однако выше оно ощущается как
ни-приятное-ни-неприятное.*

«Оно» — благое действие. Выше третьей дхьяны благое действие ощущается как ни-приятное-ни-неприятное, поскольку там не бывает ни приятных, ни неприятных чувствований³.

Здесь неблагое ощущается как страдание.

Неблагое действие [вместе со своими последствиями] ощущается как страдание. Слово «здесь» означает, что оно существует лишь

в чувственном мире. Плод такого [действия] — это не только чувствование.

— А что еще?

— Это также и то, что служит его опорой⁴.

48. *Нейтральное существует также и ниже — так считают некоторые —*

Другие [учителя] говорят, однако, что нейтральное действие — то есть действие, последствия которого испытываются как ни-приятные-ни-неприятные, — существует также и ниже четвертой дхьяны¹.

Почему это так?

по причине созревания в промежуточной дхьяне²,

В противном случае не существовало бы плода действия, относящегося к промежуточной дхьяне, или же какого-либо действия в промежуточной дхьяне, поскольку в ней не бывает ни наслаждения, ни страдания³.

[Возражая против этой точки зрения], одни говорят, что плод действия промежуточной дхьяны есть способность ощущения приятного⁴, присущего этой дхьяне; другие считают, что плод созревания такого действия — это отнюдь не чувствование, [а материя и прочее]⁵.

Между тем оба возражения противоречат шастре⁶, в которой мы читаем: «— Возможно ли, чтобы следствием созревания действия было бы только ментальное ощущение? — Да, если действие благое и не включает элемента избирательности»⁷.

поскольку считается, что созревание следствия трех видов происходит в одно и то же время⁸.

Поскольку в шастре сказано: «— Возможно ли, чтобы созревание плода трех видов действия происходило бы одновременно? — Да. Одновременно может [созревать плод действия], ощущаемый как приятное, а именно — материальные дхармы, [то есть орган зрения и прочее], ощущаемый как неприятное — сознание

и явления сознания, ощущаемый как ни-приятное-ни-неприятное — дхармы, не связанные с сознанием, [то есть организм, жизнеспособность и т. д.], то это позволяет утверждать, что нейтральное действие существует также ниже [четвертой дхьяны] ⁹.

Однако, за исключением чувственного мира, одновременное созревание следствия трех видов действий невозможно, поскольку [плод действия, ощущаемый как приятное], связан только с чувственным миром.

— Каково же, в таком случае, это действие, [плод которого ощущается как нейтральный], — благое или неблагое ¹⁰?

— Благое, но обладающее слабой энергией.

— Но тогда [утверждение] «Благое [действие] ощущается как приятное до третьей дхьяны включительно» противоречит другому — «Благое всегда желанно в качестве плода созревания».

— Такое объяснение следует рассматривать как вариативное.

Далее. Почему действие, которое по своей внутренней сущности вовсе не является ощущением, называется «тем, чему предстоит быть ощущаемым как приятное» ¹¹?

— То, что благоприятствует ощущению приятного, [называется] «то, чему предстоит быть ощущаемым как приятное» или, [кратко,] «ощущаемое как приятное»; это — [действие, результатом] которого будет испытывание счастья.

— Чему здесь предстоит быть испытанием?

— Тому, что представляет собой плод, то есть результат созревания. Он-то и есть то, что ощущается (испытывается) как приятное, или то, с помощью чего испытывается счастье, подобно тому как одеждой для омовения [называют одежду, в которой совершается омовение] ¹².

Аналогичным образом следует понимать ощущаемое как неприятное и ощущаемое как ни-приятное-ни-неприятное.

49. Свойство ощущаемости [рассматривается] в пяти аспектах: соответственно природе, отношению, опоре, следствию и наличному бытию.

Свойство ощущаемости по своей природе относится к чувствованиям, поскольку их сущность и есть ощущение [как чувствование приятного и т. д.] ¹.

По отношению оно связано с контактом (полнотой ситуации)²: «контакт есть испытывание чувства приятного и т. д.».

Свойство *ощущаемости* в связи с *опорой* сознания³ определяется чувственными объектами. Как сказано [в сутре]: «Увидев различные цвета/формы своим органом зрения, он переживает их непосредственно, но он не переживает страсть, влечение к цветам/формам»⁴, то есть он познает с помощью именно чувствований, «опираясь» на них как на объекты.

Свойство *ощущаемости* в аспекте созревания *следствия* относится к действию. Как хорошо известно, «действие, [то есть его последствия], должно быть прочувствовано в данной жизни»⁵.

Свойство *ощущаемости* в аспекте наличного бытия: «В тот момент, когда он испытывает ощущение приятного, два других чувства исчезают», — так сказано [в сутре]⁶. Это означает, что в тот момент, когда переживается ощущение приятного, то какое-либо иное ощущение отсутствует, и [индивид] воспринимает только первое ощущение, то есть он ощущает то, что наличествует актуально.

Поэтому действие и называется «то, чему предстоит быть ощущаемым как приятное и т. д.», ибо плод его созревания обладает свойством быть ощущаемым.

50. И оно бывает определенным и неопределенным.

«И оно», то есть действие трех видов, [следствие которого] предстоит ощутить как приятное и т. д., рассматривается как определенное и неопределенное. Неопределенное — [действие, следствие которого] не обязательно должно быть испытано¹.

Определенное, в свою очередь, — трех видов, так как ему предстоит быть испытанным в этой жизни и в других²,

То, что должно быть испытано в данной жизни, то, что должно быть испытано после нового рождения, и то, что должно быть испытано в последующих [рождениях], — это и есть действие трех видов, которое [называется] определенным.

Таким образом, вместе с неопределенным, [то есть действием, которое] не обязательно должно быть испытано, действие бывает четырех видов.

согласно некоторым, действие — пяти видов.

Некоторые считают, что действие бывает пяти видов, разделяя неопределенное действие, в свою очередь, на два вида — определенное и не определенное в отношении созревания следствия³. [В этом случае к первому виду относится действие, последствия которого] будут испытываться в данном рождении, [то есть действие, плод которого] созревает в той самой форме существования, где оно и было совершено, и [действие, последствия которого] будут испытаны после нового рождения, то есть в следующем существовании. [Ко второму виду относится действие, последствия которого] будут испытываться в [неопределенном] будущем, то есть после дальнейших рождений.

Другие⁴, однако, говорят, что созревание плода действия, последствия которого должны испытываться в данной жизни, может происходить и в следующих рождениях; но поскольку такое [созревание] имеет начало в данной жизни, то отсюда и определение действия [как такого, чьи последствия должны испытываться в данной жизни]. Однако было бы абсурдом полагать, что у настолько сильного действия может быть такой слабый плод⁵.

Вайбхашики не склонны принимать эту [точку зрения]. Ведь существует действие, которое приносит ближайший плод, но не плод отдаленный, а бывает и наоборот, как в случае с внешним семенем. Так, трилистник *suvarcalā* приносит плод уже через полтора лунных месяца, а ячмень и *godhūta* созревают через шесть месяцев⁶.

51. Другие [выдвигают] четыре альтернативы.

Даршантики¹ выдвигают четыре альтернативы.

(1). Существует действие, определенное в отношении временного периода, но не определенное в отношении созревания [следствия]. Это — действие, не определенное в отношении созревания следствия, которое должно быть испытано в данной жизни.

(2). Существует действие, определенное в отношении созревания [следствия], но не в отношении временного периода. Это — действие, определенное в отношении созревания, но не определенное в отношении того, когда оно должно быть испытано.

(3). Существует действие, определенное в обоих отношениях — [созревания следствия и его времени]. Это — действие, определенное в отношении созревания [следствия] и того, когда оно должно быть испытано — в данной жизни или в дальнейшем.

(4). Существует действие, не определенное в обоих отношениях. Это — действие, не определенное в отношении созревания [следствия] и не определенное в отношении [временного периода], когда оно должно быть испытано².

Согласно этим [учителям], действие бывает восьми видов: определенное или не определенное [в отношении своего следствия], которое должно быть испытано в данной жизни и в других... и, наконец, [действие, время] созревания плода которого не определено.

Однако [в сутрах] говорится о действиях, которые должны быть испытаны в данной жизни и других, как об определенных, а действие неопределенное относится к четвертому виду, [то есть представляет четвертую альтернативу]³.

— Возможно ли, чтобы в одно и то же время продуцировалось бы действие всех четырех видов?

— Да, возможно. Когда [индивид], используя другого для совершения трех [основных прегрешений]⁴, сам совершает прелюбодеяние, то одновременно реализуются [следствия] всех четырех действий. Из этих четырех лишь

*три обуславливают принадлежность
к [соответствующему] типу [живых существ].*

Принадлежность к соответствующему типу живых существ⁵ обуславливается отнюдь не тем действием, [следствие которого] должно быть испытано в этой жизни⁶.

— Какие виды действия продуцируют существование в той или иной сфере [психокосма] и в той или иной форме рождения?

Во всех продуцируются четыре.

Во всех трех мирах и во всех формах существования продуцируются действия четырех видов, — соответственно, благие или неблагие. Однако есть исключение из этого общего правила ⁷:

в адах — три вида благого.

В адах продуцируются благие действия трех видов, за исключением того, последствия которого могли бы быть испытаны в данной жизни, поскольку желанный плод здесь не созревает ⁸.

52. Невежда не совершает [действий, следствие] которых должно быть испытано на той ступени [бытия], к которой он не имеет влечения и в этом неколебим.

Невежда, то есть обычный человек, лишенный страстного влечения к определенной ступени бытия и в этом неколебимый, то есть утративший данного личностного свойства, не продуцирует карму, которая должна быть испытана на этой [ступени] в его следующем рождении ¹.

— Продуцирует ли [такую карму] другой?

Благородный также не продуцирует [карму], которая должна быть испытана в иных [рождениях],

если он неколебим [в этом своем качестве] ².

Действительно, Благородная личность, не испытывающая страстного влечения к соответствующей [ступени существования] и не утратившая данного качества, не продуцирует карму, которая должна быть испытана в следующем рождении ³ или рождениях более отдаленных. Такая [личность] уже не может перейти на более низкую ступень существования ⁴; там же, где она рождена, она продуцирует карму либо с неопределенным следствием, либо с таким, которое должно быть испытано в данной жизни.

Тот, кто не закоснел [в обретенном прежде качестве], также не [продуцирует карму] ни в чувственном мире, ни на вершине бытия ⁵

Благородная личность, утратившая прежнее качество и более не испытывающая влечения ни к чувственному миру, ни к вершине бытия⁶, уже не может совершать действия, последствия которых должны быть испытаны на этих [ступенях существования], ни в следующем рождении, ни в рождении более отдаленном.

— По какой причине?

— Ведь она утрачивает [обретенный прежде] плод. Позднее мы объясним, почему для утратившего плод смерти не существует⁷.

— Продуцируется ли карма в промежуточном состоянии?

53. *Существо в промежуточном состоянии, [если оно относится] к чувственному миру, продуцирует [карму] двадцати двух видов.*

Существо в промежуточном состоянии¹, относящееся к чувственному миру, продуцирует карму двадцати двух видов.

— Как это происходит?

— Существует пять стадий внутриутробного развития: калала, арбуда, пешин, гхана, прашакха² — и пять стадий после рождения: детство, юность, возмужалость, зрелость и старость. И так существо в промежуточном состоянии продуцирует неопределенные и определенные действия, следствия которых должны быть испытаны на стадиях калала и т. д. вплоть до старости и [нового] промежуточного состояния.

и она [приносит] плод в данном рождении.

Это следует понимать в том смысле, что карма промежуточного существа, обозначенная выше как определенная и имеющая одиннадцать видов, должна быть испытана в данном рождении.

— Почему?

— Потому что

она [принадлежит] одной и той же целостности.

И существо в промежуточном состоянии, и следующие за ним десять состояний [внутриутробного и послеродового состояний су-

существования] — все это есть одна и та же психосоматическая целостность³, обусловленная единой кармой. Поэтому и не говорится об отдельной карме, которая должна быть испытана в промежуточном существовании, ибо она детерминирована самим действием, последствия которого должны быть испытаны в данном рождении⁴.

— Что следует понимать под определенной кармой?

— [Действие],

54. Совершенное в сильном аффекте, с глубокой верой или с непреклонным упорством, или по отношению к полю [добродетельных] качеств, а также убийство родителей — определенное¹.

То действие, которое было совершено при наличии сильной аффективности, или с глубокой верой, или с непреклонной настойчивостью, или по отношению к полю добродетели, следует рассматривать как определенное.

Здесь поле добродетели — это Три драгоценности, или особая личность, обретшая соответствующий плод [вступления в поток и т. д.]². Благое или неблагое [действие, совершенное] по отношению к этому полю и при отсутствии сильного аффекта или глубокой веры, но с неуклонной настойчивостью, также становится определенным.

Родители — это мать и отец. Их убийство, с каким бы намерением оно ни совершалось³, также представляет собой определенное действие.

— Как следует понимать природу действия, последствия которого должны быть испытаны при данной жизни?

55. Действие приносит плод в данной жизни вследствие особенностей поля и побуждения,

Результат действия может быть испытан уже в данной жизни вследствие специфических особенностей поля. Так, известно об изменении половых признаков у одного [монаха], который обратился к сангхе [с оскорбительными словами]: «Вы женщины». [В ре-

зультате уже в этой жизни признаки его мужественности исчезли и появились признаки женственности.]¹

Либо же [это происходит] вследствие особенностей побуждения. Так, внуч вновь обрел мужское достоинство благодаря тому, что некогда спас быков от холощения².

А также

вследствие полной отрешенности от сферы данного [действия].

Благое или неблагое действие относится к определенной сфере существования. При полной отрешенности от нее результат действия становится ощутимым уже в данной жизни³.

— Какова природа действия, продуцированного в этой сфере? [Автор] говорит:

это необходимость созревания⁴.

Данная закономерность распространяется на действие, определенное в отношении созревания [своего следствия], но не в отношении временного периода [его созревания]. Для действия неопределенного такой закономерности не существует.

Что касается действия, определенного в отношении временного периода, то его следствие созревает именно в этот период, поскольку полная отрешенность от сферы его существования невозможна⁵.

— Какова природа поля, по отношению к которому совершаются действия, с необходимостью приносящие плод уже в данной жизни?

[Автор] говорит: это — монашеская община во главе с Промысленным; что касается личностей, то их — пять типов:

56. *Вышедшие из [сосредоточения] остановки сознания, бесстрастности, благожелательности, видения [Благородных истин] и плода архатства. Плод их почитания или причинения им вреда вкушается незамедлительно.*

Тот, кто вышел из [состояния йогического сосредоточения, известного как] прекращение потока сознания¹, обретает высшую степень умиротворенности сознания, ибо такое сосредоточение сходно с нирваной. Он становится как бы ушедшим в нирвану и затем возвратившимся из нее.

У вышедшего из [состояния йогического сосредоточения, известного как] бесстрастное созерцание², непрерывность потока сознания переполняется возвышенной и беспредельной добродетелью, поскольку он обрел неколебимую решимость привести бесконечное множество живых существ к благу избавления от аффектов.

У того, кто вышел из [состояния йогического сосредоточения на безграничной] благожелательности³, непрерывность потока сознания переполняется возвышенной и беспредельной добродетелью, ибо он обрел неколебимую решимость привести бесконечное множество живых существ к счастью.

У того, кто вышел из состояния видения Благородных истин⁴, непрерывный поток сознания становится незамутненным ввиду полного преобразования собственной индивидуальности; он полностью освободился от всего, что должно быть устранено на пути видения.

У того, кто вышел из состояния сосредоточения на плоде архатства⁵, непрерывный поток сознания становится очищенным ввиду полного преобразования прежней индивидуальности; он полностью освободился от всего, что должно быть устранено на пути созерцания.

Вот почему плод всех действий — почтительных или злобных — по отношению к этим [Благородным личностям] с неизбежностью вкушается именно в данной жизни.

Что касается остальных методов созерцания⁶, то, поскольку они не являются совершенными по своей природе и по результатам, у тех, кто выходит [из соответствующего состояния сосредоточения], не происходит полного преобразования индивидуальности, и поток их сознания не обретает всю чистоту цели. Поэтому они не представляют поле добродетели [в отличие от архатов].

Основное в процессе созревания кармического следствия — чувствование (ощущение)⁷. Далее предстоит рассмотреть, может ли определенное действие иметь своим следствием исключительно мен-

тальное чувство, но не телесное?⁸ И наоборот, может ли быть [таким следствием] только телесное чувство (ощущение), но не ментальное?

57. *Чувство как следствие созревания благого действия, лишённого избирательности¹, может быть только ментальным.*

Действие, лишённое избирательности, [существует лишь на ступенях йогического сосредоточения], начиная от промежуточной дхьяны и до вершины бытия включительно². Чувствование как следствие созревания этого благого действия, лишённого процедуры избирания, исключительно ментальное.

— А почему не телесное?

— Потому что последнее с необходимостью характеризуется свойствами избирания и рефлексии³, [будучи связанным только с пятью модальностями чувственного сознания]⁴.

неблагого — только телесное.

Телесное ощущение есть исключительно плод созревания неблагоприятного действия.

— Почему также не ментальное?

— Плод созревания [такого действия] — ощущение страдания; что касается ощущения ментального страдания, то оно называется чувством неудовлетворения⁵. Как было объяснено ранее, неудовлетворение не является следствием созревания [неблагого действия]⁶.

— Как же в таком случае возникает депрессивное (подавленное) состояние сознания⁷ у живых существ?

58. *Подавленное состояние психики [коренится] в ментальности*

[В карике] имеется в виду ментальное, то есть рациональное сознание. Психика никогда не приводится в подавленное состояние на уровне пяти [модальностей] чувственного сознания, поскольку они не обладают способностью ментального конструирования¹,

и оно порождается созреванием [плода] кармы,

Это подавленное состояние психики живых существ обусловлено созреванием [следствия] кармы.

У тех, кто с помощью различных [магических] субстанций или заклинаний² воздействует на психику других [существ], заставляет пить яд или вино тех, кто этого не хочет, или кто наводит страх на оленей, антилоп и прочих [диких животных] во время охоты, поджигая джунгли или загоняя их в овраги и горные расщелины, кто с помощью того или иного способа лишает других [людей] памяти, вследствие созревания плодов таких действий в будущем психика расстраивается³.

страхом, порчей, повреждением и горем⁴.

— Почему страхом?

— Когда демоны, духи и прочие нелюди⁵ приближаются к людям в своем естественном обличье или отвратительной (устрашающей) форме⁶, то у тех от испуга происходит нарушение психики.

— А почему от порчи?

— Разъяренные дурным поведением людей демоны и духи поражают их жизненно важные органы и члены.

— А каким образом от повреждения великих элементов?

— Ветер, желчь и слизь, [в которых, соответственно, преобладает один из великих элементов⁷], утрачивают состояние равновесия, и один из них становится чрезмерно активным.

— А почему горем?

— Как в случае с Васиштхи, [которая потеряла своих детей⁸], и другими.

— Если расстройство психики и нарушение сознания порождено созреванием кармы, то почему полагают, что ментальное чувство не является результатом созревания?

— Мы не утверждаем, что такое расстройство психики порождено процессом созревания; [мы говорим], что нарушение равновесия великих элементов есть результат созревания; возникшее вследствие этого состояние и есть то, что порождено созревани-

ем⁹. Когда сознание вследствие порожденного кармой нарушения равновесия элементов становится рассеянным, неконтролируемым и лишенным памяти, то оно называется расстроеным.

В этой связи можно выделить четыре альтернативы.

(1). Сознание рассеянное, но не разрушенное, что известно из опыта. Оно может быть незагрязненным, но пребывает в постоянном волнении¹⁰.

(2). Сознание разрушенное, но не рассеянное. Оно бывает загрязненным при устойчивом протекании.

(3). То и другое. Оба бывают загрязненными при постоянном волнении.

(4). Ни то ни другое: при наличии незагрязненного нормального сознания.

Далее. У каких живых существ сознание расстраивается?

У [существ] чувственного мира, но не на Куру.

У живых существ чувственного мира, но не у обитателей [континента] Куру. Даже среди богов бывают безумные, не говоря уже о людях, животных или претах. Что касается обитателей ада, то их психика всегда расстроена. Их жизненные органы непрерывно сотрясаются от множества различных мучений, они испытывают непереносимые страдания¹¹, вызываемые острыми ощущениями. Они лишены также способности самосознания, и тем более, способности различения того, что следует делать и чего делать не следует. В качестве примера можно привести обитателя ада, беспрестанно причитающего: «О горе мне!»

Психика Благородных личностей, за исключением Будды, также может быть расстроена вследствие нарушения равновесия великих элементов, но не вследствие кармы, так как определенное действие принесло свой плод еще прежде¹², а действие неопределенное не приводит ни к каким следствиям [при сохранении статуса Благородной личности]. Их психика не разрушается страхом, ибо Благородный преодолел пять видов страха¹³. Она не расстраивается также вследствие порчи, ибо они не совершают недостойных деяний, которые могли бы возбудить ярость демонов, духов и т. п.¹⁴ Психика Благородных не расстраивается и вследствие горя, ибо они обрели высшее знание реальности¹⁵.

Далее. В сутре говорится о трех искривлениях — тела, речи и манаса (ума), о трех дефектах — тела, речи и манаса — и о трех видах нечистоты — нечистоте тела, нечистоте речи и нечистоте ума.

В указанной последовательности это следует понимать как

59. *То, что названо искривлением, дефектом, нечистотой, порождено обманом, злобой, страстью¹.*

Телесное действие, порожденное обманом, называется искривлением тела, ибо оно происходит из неискренности. То же самое относится и к искривлению речи и ума².

Телесное действие, порожденное злобой, называется телесным дефектом, ибо оно происходит из извращения сознания. То же самое относится и к дефектам речи и ума³.

Телесное действие, порожденное страстью, называется телесной нечистотой, ибо оно происходит из жажды наслаждения. То же самое относится и к нечистоте речи и ума⁴.

Карма бывает четырех видов, различаясь как черная, белая и т. д.

«Есть черная карма, плод созревания черного действия. Есть белая карма, плод созревания белого действия. Есть карма черно-белая, плод созревания черно-белого действия. Есть карма не-черная-и-не-белая, не приносящая плода. Это — действие, ведущее к исчерпанию кармы»⁵.

Из них

60. *Действия неблагие, благие, относящиеся к чувственному миру и миру форм, — соответственно, черные, белые, те и другие; действие, [ведущее] к исчерпанию кармы, — без притока аффектов¹.*

Неблагое действие ввиду его загрязненности аффектами всегда черное, и результат его созревания также черен по своей неприемлемости².

Благое действие, совершаемое в мире форм, всегда белое, ибо никогда не смешивается с неблагим, и результат его созревания также белый по своей приятности³.

— А почему ничего не говорится [о благом действии], совершаемом в мире не-форм?

— Потому что в действительности плод созревания — двух видов: обретаемый в промежуточном состоянии и обретаемый в существовании после рождения⁴. Что касается действия трех видов — тела, речи и ума, то о нем говорится только применительно к сфере существования, в которой оно совершается.

— Однако в другой сутре сказано, что и здесь [то есть в мире не-форм, действие] такое же⁵: «Благое действие, совершаемое в чувственном мире, черно-белое, поскольку оно смешано с неблагим; его результат также черно-белый ввиду смешанного характера процесса его созревания».

— Это определение дается с точки зрения непрерывности потока [психосоматических состояний индивида], но не сущности [действия] как такового⁶. В действительности не бывает такого рода действия или плода его созревания, которое было бы и черным и белым, поскольку одно исключает другое.

— Но разве не бывает, что вследствие смешения неблагого действия с благим оно и обретает свойство быть черно-белым?

— Неблагое вовсе не обязательно смешивается с благим, поскольку в чувственном мире оно обладает значительной силой. Что касается благого, то ввиду своей слабости оно смешивается [в чувственном мире с неблагим]⁷.

Чистое, то есть не подверженное притоку аффектов действие ведет к прекращению, устранению трех других видов действий. Вследствие незагрязненности оно не бывает черным, а поскольку не существует белизны плода созревания, то оно не-белое⁸.

— Слово «не-белое» передает смысл, который подразумевается⁹. Ведь Бхагаван сказал в [сутре о] Великой пустоте относительно дхарм «тех, кто более не нуждается в религиозном обучении»: «Все эти дхармы, о Ананда, неизменно благие, неизменно безупречные». Также и в шастре мы читаем: «— Каковы белые дхармы? — Это благие дхармы и дхармы незатемненные-неопределенные»¹⁰.

[Чистое действие] не имеет кармического следствия, поскольку оно не относится ни к одной из сфер существования и представляет прямую противоположность процессу развертывания [сансары]¹¹.

— Всякое ли чистое действие приводит к прекращению любого из трех видов действия?

— Говорится, что нет.

— Что же тогда?

61. Побуждение двенадцати видов — в отношении принятия Истин¹ и восьми непосредственных путей отвержения [чувственного мира] — есть то, что разрушает черное действие².

Побуждение относительно четырех аспектов восприятия знания [Благородных истин] на пути видения и восьми непосредственных путей отвержения чувственного [мира]³ — это и есть ментальный импульс двенадцати видов, действие, разрушающее черную карму.

62. Побуждение в отношении девятого разрушает черно-белое действие.

Побуждение относительно девятого непосредственного пути отвержения чувственного мира приводит к разрушению благого черно-белого действия¹ и девятого вида неблагого черного [действия]².

в отношении последнего непосредственного пути — белое.

Побуждение, которое возникает относительно последнего непосредственного пути, приводящего к отвержению любой из дхьян, и есть тот четырехаспектный ментальный импульс, вызывающий прекращение белого действия³.

— Почему разрушение благого действия производится именно последним непосредственным путем, а не каким-либо иным?

— Разрушения [благого] в собственном смысле слова не происходит, так как, будучи однажды разрушенным, оно возникает вновь.

— Что же происходит в таком случае?

— Устранение аффекта как опоры данного [действия]. Следовательно, пока существует хотя бы единственная разновидность аффекта как опоры действия, до тех пор его устранения не происходит⁴.

63. *Другие полагают, что два [вида действия] приносят плод в адах, а также в чувственном мире.*

Другие учителя полагают¹, что действия, последствия которых должны быть испытаны в аду и, помимо ада, в чувственном мире, — это и есть, соответственно, действия черные и черно-белые. В аду завершается созревание плода именно неблагого действия; поэтому действие, плод которого и должен быть там вкушен, называется черным.

Созревание плода благого и неблагого действия происходит в чувственном мире, за исключением аддов; поэтому действие, плод которого и должен быть там вкушен, называется черно-белым.

Согласно некоторым, черное — то, что устраняется посредством видения,

Некоторые утверждают, что черное — это действие, которое прекращается посредством видения [Благородных истин]², поскольку оно не смешано с благом [действием].

другое же действие, совершаемое в чувственном мире, — черно-белое.

Другое же — действие, относящееся к чувственному миру, — черно-белое³.

— Какое именно — другое?

— То, что устраняется посредством практики йогического созерцания. Оно-то и бывает благом и неблагом, то есть черно-белым, [когда неблагое смешано с благом].

В сутре говорится о трех святостях (буквально: «молчаниях»)⁴: святости тела, святости речи и святости ума.

64. *[Состояние] «не-обучения» — телесная и вербальная деятельность и, в особенности, ментальная — это и есть, в указанной последовательности, три святости.*

Святость тела и речи и есть телесная и вербальная деятельность в состоянии «не-обучения-более»¹, [ибо архату более нечему учиться]².

Что касается ментальной святости, то это манас в состоянии «не-обучения-более», а не ментальная деятельность.

— Почему?

— Именно сознание и есть святость в высшем смысле. Такое умо-заключение, как считают вайбхашики, выводится на основании телесной и вербальной деятельности³.

— Однако в действительности телесная и вербальная деятельность [архата] есть, по своей природе, отказ, воздержание от мирских привязанностей, тогда как ментальная деятельность таковой не является, ибо непроявленной формы сознания не существует⁴.

— Святость как молчание понимается в смысле остановки, прекращения деятельности. Поэтому манас (ум), пребывающий в состоянии полного покоя, и называется молчанием.

— Но почему только в состоянии «не-обучения-более», а не в каком-либо ином?

— Потому что архат и есть «молчальник» (муни) в высшем смысле слова, ибо шепот всех его страстей прекращен.

В сутре говорится о трех видах чистоты⁵: тела, речи и ума. В этой связи

триединая чистота [понимается как] нравственное поведение во всех трех аспектах,

Телесная чистота есть нравственное телесное поведение. Чистота речи и ума — это, соответственно, нравственное поведение в речи и мышлении. Такое поведение называется чистотой потому, что оно устраняет дурное поведение и всю грязь от притока аффектов на время или навсегда⁶.

Это объяснение дается также и с целью отвратить рьяных приверженцев от ложной святости и очищения.

[В сутре] перечислены также три вида дурного поведения⁷.

Здесь

65. Неблагоие телесные и прочие действия рассматриваются в качестве трех аспектов дурного поведения.

Неблагая телесная, вербальная и ментальная деятельность есть, соответственно, дурное поведение в аспектах тела, речи и ума¹.

Алчность и прочее, хотя и не являются действием, однако представляют три вида дурного ментального поведения ².

Существуют также три вида дурного ментального поведения, которые по своей природе не являются действием, находясь как бы между побуждением, то есть ментальным импульсом, и его объектом; это алчность, злоба и ложное видение ³.

Дарштантики считают, что именно алчность и прочее как раз и представляют собой ментальное действие, поскольку так сказано в «Самчетания-сутре» ⁴.

— Но в таком случае действие и аффект были бы одним и тем же.

— А что могло бы быть, если бы какой-то аффект был также и действием?

— Но это невозможно [по определению] ⁵ и, кроме того, противоречило бы сутре. Что касается [упомянутой] сутры, то там говорится о побуждении к действию, в котором доминирует алчность, — так утверждают вайбхашики.

Итак, порицаемая телесная, вербальная и ментальная практика и есть дурное поведение, ибо она приносит нежелательные плоды.

66. Достойное поведение есть [его] прямая противоположность.

Заслуживающая одобрения благая деятельность тела, речи и ума, соответственно, [представляет противоположность дурного поведения]: нестяжание, незлобивость и истинное видение ¹.

— Но каким образом истинное и ложное видения [могут быть определены] как благие или неблагие при отсутствии [у субъекта] намерения приносить другим пользу или вред ²?

— По их корневой значимости.

Выше говорилось [о разных типах] дурного и достойного поведения.

Далее,

объединив наиболее существенные из них, можно, соответственно, выделить десять путей деятельности ³ — *благих и неблагих.*

На основе отбора наиболее существенных типов достойного и дурного поведения в сутре выделяются десять путей деятельности, соответственно, благих для достойных поведенческих типов и неблагих — для дурных поведенческих типов⁴.

— А какие типы дурного или достойного поведения не включены в эти [десять путей деятельности]?

— В число неблагих путей деятельности не включены некоторые аспекты дурной телесной практики — подготовительные и заключительные⁵, загрязненные аффектами, например, связывание [живого существа веревкой] и т. п. — ввиду их несущественности. Только такое дурное телесное поведение, которое связано с убийством других [людей], отнятием их имущества или жены, названо путем (образом) деятельности, чтобы выделить самое главное⁶.

Точно так же и дурное вербальное поведение, которое слишком значимо [по своим последствиям], получает название пути деятельности.

Однако [в число десяти путей деятельности не включается] такой аспект дурного ментального поведения, как побуждение⁷.

Что касается благих [путей деятельности, то в их число также не включаются] ни такие аспекты достойного телесного поведения, как подготовительные и заключительные, отказ от употребления опьяняющих напитков и т. п., подношение даров и прочее, [ни такие аспекты] вербального поведения, как приятные и ласковые речи и прочее, [ни такой аспект] достойной ментальной практики, как побуждение.

67. *Шесть неблагих — непроявленные.*

Шесть неблагих путей деятельности по своей природе с необходимостью непроявленные — отнятие чужой жизни, воровство, ложь, злословие, грубость, бессмысленная болтовня, поскольку у того, кто заставляет [других] совершать эти действия, корневое проявленное [действие] отсутствует¹.

один — обоих видов,

Прелюбодеяние по своей природе всегда есть [действие] проявленное и непроявленное, поскольку оно совершается самим ин-

дивидом. Если же оно совершается по принуждению, то не доставляет такого наслаждения, [как в первом случае].

первые [шесть] — также, когда они осуществляются самим [индивидом].

Те шесть [неблагих] путей деятельности, когда они осуществляются самим индивидом, бывают также двух видов — проявленные и непроявленные — если смерть наступает в момент проявленного [действия], и только непроявленные — если смерть наступает позднее.

Из благих путей деятельности

семь — двух видов,

Семь благих материальных — [телесных и вербальных] путей деятельности с необходимостью бывают двух видов — проявленные и непроявленные. И действительно, добродетель принятия религиозных обетов² зависит от проявленного [действия].

рожденные йогическим сосредоточением — непроявленные.

[Благие пути деятельности,] включаемые в дисциплину созерцания и чистую дисциплину, называются рожденными йогическим сосредоточением. Они бывают только непроявленными, поскольку зависят от одного лишь сознания³.

68. *Подготовительные [действия]¹ — проявленные.*

Подготовительные этапы пути деятельности по своей природе с необходимостью проявленные.

они могут быть или не быть непроявленными,

Если подготовка осуществляется при крайней одержимости [аффектами]² или при великой силе веры³, то возможно возникновение непроявленного; в других случаях это невозможно.

что касается заключительных [действий]⁴,
то [здесь все] наоборот.

Заключительные [действия] соответствующего пути деятельности следует рассматривать в их противоположности подготовительным, то есть как непроявленные по своей природе. [В некоторых случаях] они могут быть или не быть проявленными. Если, реализовав путь деятельности, продолжают совершать действия, по сути подобные корневым, то такие [действия] могут быть проявленными⁵. В противоположном случае таковыми они быть не могут.

Далее. Каким образом эти действия классифицируются как подготовительные, корневые (основные) и завершающие (заключительные)⁶?

Когда, к примеру, некто, желающий убить животное, поднимается со своей постели, берет деньги, выходит из дома, ощупывает животное, приводит, откармливает, связывает и затем, взяв орудие убийства, ударяет его один или второй раз, то, пока он не лишает животное жизни, продолжается подготовка [убийства]. В момент удара, который лишает животное жизни, возникает проявленное и [связанное с ним] непроявленное; это и есть корневой путь деятельности. Соприкосновение с грехом убийства происходит именно по двум причинам: вследствие подготовки (то есть приготовления к убийству) и, в случае смерти, вследствие готовности (зрелости) плода [подготовки]⁷. Следующие после этого моменты непроявленного [действия] выступают завершающей стадией. Так же и у того, кто снимает шкуру с убитого животного, обрабатывает ее, продает, варит мясо, ест его и нахваливает, соответствующие моменты проявленной [деятельности] становятся завершенными.

То же самое относится и к другим [путям деятельности]⁸.

Что касается алчности и прочего, то в этом случае не существует ни подготовительного [этапа], ни заключительного, ибо в силу одного лишь своего наличия они и представляют путь деятельности.

— В этой связи возникает такое сомнение. Представляют ли проявленный и непроявленный аспекты путь деятельности [индивида лишь в тот момент], когда живое существо находится в состоянии умирания⁹ или когда оно уже мертво?

— А что из этого [может следовать]?

— Если принять первое допущение, то грех отнятия чужой жизни падает на убийцу или на того, кто нанес удар, в тот же самый момент, когда умирает [убиваемое существо]. Однако в вашей системе умозрения эта точка зрения неприемлема¹⁰. Если же допустить второе, [то есть когда животное уже мертво], то вызывает сомнение сказанное выше: «В момент удара, который лишает животное жизни, возникает проявленное и [связанное с ним] непроявленное; это и есть корневой путь деятельности». [Правильнее было бы сказать: «Проявленное действие имеет место в тот момент, когда животное уже мертво...»]¹¹. Кроме того, в шастре мы читаем: «— Может ли живое существо быть уже мертвым, тогда как процесс его убиения еще не прекращен? — Да, может, когда это живое существо уже лишено жизни, а процедура совершения убийства не окончена»¹². Утверждение вайбхашиков, что слово «процедура» означает здесь завершающую стадию [убийства], противоречит смыслу [определения] ввиду непрекращаемости, в таком случае, корневого [действия]¹³.

— Толкование должно быть таким, чтобы не содержать ошибки.

— Как оно может не содержать ошибки?

— В этой [шастре] слово «процедура» употреблено именно в значении корневого [действия]¹⁴.

— Но каким образом, в таком случае, проявленное становится основным путем деятельности [в тот момент, когда животное уже мертво]?

— А почему оно не может стать таковым?

— Ввиду своей неэффективности¹⁵.

— Но как им становится непроявленное? Поэтому и то и другое может стать путем деятельности в момент наступления зрелости плода подготовительной стадии.

— Путь деятельности бывает также и подготовкой, и завершением другого [пути]. Так, десять путей неблагой деятельности [могут служить] подготовкой к отнятию чужой жизни. Например, некто, задавшийся целью уничтожить своего врага, для успеха задуманного приносит в жертву животное, которое было украдено у него¹⁶; он соблазняет его жен для того, чтобы использовать их в

подготовке убийства; с помощью лжи, клеветы, оскорблений, [притворной] кротости он ссорит его с друзьями, которые могли бы захотеть его спасти; он вожделеет к богатству [своего врага] и питает к нему злобу; ввиду замышленного убийства он еще более укореняется в ложных взглядах.

Точно так же это относится и к другим [путям деятельности] — прелюбодеянию и т. д.

— Однако алчность и прочее не могут быть отнесены к подготовительной стадии, поскольку они не являются началом действия как такового¹⁷. Их проявление обусловлено только деятельностью сознания¹⁸.

— В сутре сказано: «Убийство, о монахи, бывает трех видов: из алчности, из ненависти, из заблуждения... и т. д. ...Ложные взгляды, [о монахи, бывают трех видов]...» Здесь следует объяснить, какого рода это убийство, которое вызвано алчностью, и т. д.

Отнюдь не все пути деятельности определяются алчностью, [ненавистью и невежеством],

но предумышление порождается тремя корнями.

«Предумышление порождается тремя неблагими корнями» — это и последующее было сказано для того, чтобы обозначить причину, которая инициирует [неблагой путь деятельности]¹⁹.

Так, когда некто с целью добыть ту или иную часть тела животного или овладеть чужим богатством, или ради развлечения²⁰, или для защиты себя и друзей лишает живое существо жизни, то это представляет собой убийство из алчности.

[Когда убийство совершается], например, с целью уничтожения врагов или утоления ненависти, то это убийство из ненависти.

[Когда] убийство совершается приверженцами ритуала жертвоприношения согласно традиционным предписаниям²¹ или царем на основании авторитета знатоков закона: «наказание злодеев является одной из высших добродетелей царя», или же когда оно совершается персами²², которые говорят, что «следует убивать дряхлых и больных родителей»²³, то это представляет собой убийство из невежества.

Есть люди, которые считают, что нужно убивать змей, скорпионов, мух и т. д., поскольку они причиняют много вреда; другие

же убивают диких и домашних животных, птиц, буйволов и т. д. с целью пропитания²⁴.

И [наконец, бывают] убийства, совершаемые вследствие ложных взглядов.

Воровство, порожденное алчностью: человек крадет то, чем он жаждет обладать, то, что находится в собственности другого, или [он крадет] с целью обрести известность и славу, или же для того, чтобы спасти себя и друзей.

[Воровство], порожденное ненавистью: чтобы отомстить врагу.

[Воровство], порожденное невежеством: например, [воровство, совершаемое] царем на основании авторитета знатоков закона с целью наказать злодеев. Так, брахманы говорят: «Все в этом мире было дано жрецам богом Брахмой; только вследствие слабости брахманов этим наслаждаются шудры²⁵. Поэтому когда брахман что-то присваивает, то он берет свое, он ест свое, он надевает свое, он дает свое»²⁶.

И наконец, [воровство], которое совершается вследствие ложных взглядов²⁷.

Прелюбодеяние, порожденное алчностью: отсутствие воздержания по отношению к чужим женам и прочим по причине страстного влечения, с целью обретения известности, для спасения себя и друзей.

[Прелюбодеяние], порожденное ненавистью: с целью причинить боль врагу.

[Прелюбодеяние], порожденное невежеством: например, когда персы совокупаются с матерями, сестрами, тетками и другими родственницами, или при ритуале госава²⁸. Как сказано: «Брахман, совершающий жертвоприношение госава, принимает обет подражания быку в течение года. Став на четвереньки, он лакает воду, рвет траву зубами, совокупляется с матерью, сестрой [и другими женщинами] своей готры»²⁹. Есть также те, что говорят: «Женский пол подобен ступке, цветку, плоду, приготовленной пище, пруду, дороге»³⁰.

Ложь и прочее, порожденные алчностью или порожденные ненавистью, следует рассматривать по аналогии с тем, что было сказано выше. О лжи, порожденной невежеством, говорится: «Есть пять видов лжи, о царь, которые не считаются грехом: это ложь

ради развлечения, ложь женщинам, на свадьбе, ради спасения жизни, при угрозе потери всего имущества»³¹.

То, что предстает ложью, побуждается ложными взглядами.

Клевета, злословие и т. п., побуждаемые ложными взглядами, порождены невежеством, как и предписания и рассуждения в ведах и других неистинных учениях.

— Каким образом алчность и прочее порождаются страстным желанием?

69. Алчность и прочее порождены тремя корнями, так как возникают непосредственно из них.

Они порождены желанием, ибо возникают непосредственно из страстного желания; они порождены ненавистью, ибо возникают непосредственно из ненависти, они порождены невежеством, ибо возникают из невежества¹.

Итак, неблагие пути (образы) деятельности объяснены.

— Как [возникают] благие пути?

— [Автор] говорит:

благие [пути] вместе с подготовкой и завершением, порождены отсутствием алчности, ненависти и невежества.

Благие пути деятельности, включая подготовку и завершение, порождены отсутствием алчности, ненависти и невежества, ибо их производящая причина — благая установка сознания².

Такая установка с необходимостью связана с нестяжанием [и другими корнями благого]; поэтому отвращение от подготовки неблагого пути деятельности есть приготовление к благому пути. Соответственно, отказ от корневого [неблагого действия] есть корневое [благое действие], а отказ от завершающего есть завершение благого [пути деятельности].

Так, когда послушник, принимающий обряд полного посвящения [в монахи]³, выходит из уединения, вступает на территорию

вихары (монастыря)⁴, приветствует монахов, обращается к наставнику и т. д. и заявляет о своем намерении⁵ один раз, а затем второй, то это и есть приготовление [к благому пути деятельности]. При третьем заявлении о намерении совершается проявленное действие, а вместе с ним и непроявленное⁶, что и представляет собой корневое действие. С этого момента и вплоть до объявления [сангхой о предоставлении ему четырех] «средств поддержания [жизни]»⁷ и выражения им готовности их принять, пока действует непроявленное, продолжается завершающая [стадия пути деятельности]⁸.

Как было сказано: «Не все пути деятельности зависят от алчности и других [корней неблагого]». От чего же они зависят?

70. Убийство, злоумышление, грубость речи основываются на ненависти,

Отнятие чужой жизни, злоумышление, оскорбление совершаются вследствие ненависти, когда возникает установка сознания на отвержение¹ [чужого существования] или грубость.

*вследствие страстного желания осуществляется
сворачивание чужих жен, стяжательство и воровство.*

По причине страстного желания² совершается прелюбодеяние, стяжательство и воровство.

71. Что касается ложных взглядов, то [они зависят] от невежества,

Ложные взгляды зависят от крайней степени невежества.

остальные — от трех.

— Что относится к «остальным»?

— Ложь, клевета и пустая болтовня¹. Они также зависят от страстного желания, ненависти и невежества. .

Эти неблагие пути деятельности, сгруппированные выше по четыре, по три, еще раз по три, по одному и по три, имеют, соответственно, в качестве своего

*объекта живые существа и объекты наслаждения,
а также имя-и-форму и имя.*

Живые существа выступают объектом² убийства и прочего, [то есть злоумышления и грубости].

Объекты наслаждения — совращение чужих жен и прочее, [то есть стяжательство и воровство].

Имя-и-форма, [то есть пять групп, образующих индивида]³, выступают объектом ложных воззрений.

Имя, то есть совокупность слов, [обладающих значением]⁴, служит опорой лжи, [клеветы и пустой болтовни].

— Существует ли корневой путь деятельности для того, кто подготовил убийство другого [существа], но сам умер одновременно с ним или раньше, или же такового пути не существует?⁵

72. [Если] одновременно или раньше, то [корневого пути] не существует.

Именно поэтому и сказано: «— Возможно ли, чтобы тот, кто завершил подготовительные [действия] и [достиг момента], когда их плод мог бы полностью созреть, не соприкоснулся бы с грехом отнятия чужой жизни?»¹ — [Учитель] говорит, что возможно, если задумавший убийство умирает прежде или одновременно [с жертвой]»².

— В чем причина этого?

— До тех пор пока тот, кого должны убить, жив, убийца не связан с грехом убийства; греха нет и в том случае, когда убийца умирает одновременно [со своей жертвой],

поскольку возникает уже другое тело.

То тело [как опора сознания], посредством которого осуществлялась подготовка [убийства], уже разрушено, и рождается совер-

шенно иное тело, принадлежащее к другой категории живых существ³. Оно не связано с прежним путем деятельности по подготовке [убийства]⁴.

— Когда объединяется множество людей с целью убийства других при военном вторжении, на охоте или при разбойном нападении, и один из них совершает убийство, то кто становится ответственным за него?

Подобно солдатам и прочим, объединенным общим делом, все оказываются причастными [к убийству], как и тот, кто его совершил.

Как сам исполнитель, так и все [участники] становятся причастными [к совершенному], ибо они объединены одним общим делом. Ввиду общности цели они побуждают друг друга к действию⁵.

— Но будет ли в этом случае виновным тот, кого заставили [участвовать в этом] силой?

— Да, за исключением того, кто принял следующее решение: «Даже ради собственной жизни я не буду убивать живые существа».

Далее. Что необходимо для того, чтобы совершение убийства стало бы путем деятельности? Такой же вопрос [возникает и в случае других грехов] вплоть до ложных воззрений как пути деятельности.

Чтобы прояснить необходимые условия, говорится:

73. Убийство есть отнятие чужой жизни, предумышленное и исключющее ошибку.

Если некто, приняв решение: «Я убью его», убивает именно того, но не по ошибке — другого, то такое действие и является отнятием чужой жизни.

Когда же [человек] убивает в состоянии сомнения, живое ли это существо или неживое, то ли самое или другое, и только обрета уверенность, что здесь именно то, что и должно быть, наносит смертельный удар, то в этом случае имеет место установка на отвержение [чужой жизни]¹.

— Но как возможно разрушение праны, [то есть убийство живого существа], если группы соотнесения, [образующие живое су-

щество], мгновенны? ² Каким образом их разрушение может быть вызвано посторонней причиной?

— Праñой называется ветер, который существует, опираясь на тело и сознание [индивида] ³. Ее-то [убийца] и прерывает, подобно тому как прерывают пламя или звучание колокола, [препятствуя непрерывности их воспроизводства] ⁴.

Или же прана — это жизнеспособность, которую уничтожает [убийца] ⁵. Если он создает препятствие для возникновения хотя бы одного последующего момента в непрерывном разворачивании жизнеспособности, то тем самым он соприкасается с грехом убийства, и иначе не может быть.

— Но чья это жизнеспособность, кто становится мертвым при ее отсутствии? ⁶

— «Чья» — [местоимение] в родительном падеже ⁷; его значение мы рассмотрим в [дополнительном разделе «Энциклопедии Абхидхармы»] «Учение о личности» ⁸.

Как сказал Бхагаван: «Когда жизненное тепло и сознание оставляют тело, оно становится бесчувственным, словно бревно» ⁹. Поэтому и говорят, что тело живет, когда оно наделено всеми психическими способностями, а когда оно их лишено, — что тело мертво.

«Свободные от оков» (то есть джайны) утверждают, что даже вследствие непреднамеренного лишения живого существа жизни тот, кто это делает, совершает грех, подобно тому как от прикосновения к огню [возникает] ожог ¹⁰. Но в таком случае это распространяется и на тех, кто взглянет на жену другого или случайно коснется ее ¹¹. [Грех ложится] и на того, кто бреет голову джайну, и на учителя, проповедующего изнурительный аскетизм, и на подателя пищи, если [странствующий монах] умрет от холеры, и на лекарей в случае болезни и смерти пациента, и на мать и ребенка в ее чреве, ибо они являются причиной взаимного страдания. Точно так же виновен и сам убитый, поскольку он связан с действием [по своему убийству в качестве объекта], подобно тому как огонь сжигает свою опору ¹².

С другой стороны, тот, кто побуждает [к совершению убийства], невиновен, ибо он не связан [с убийством как непосредственный исполнитель], подобно тому как тот, кто прикасается к огню через посредство другого, сам не обжигается.

[Поскольку вы не принимаете в расчет сознательное намерение¹³, то] в случае, если дом рухнет и находящиеся в нем люди погибнут, грех за это падет на бревна, стропила и другие неодушевленные предметы. Поэтому один лишь пример [с огнем] ничего не доказывает.

На этом [рассмотрение проблемы] отнятия чужой жизни закончено.

Воровство есть присвоение чужой собственности силой или тайно

[при условии, что] это происходит не по ошибке. Если некто присваивает себе чужую собственность силой или тайно, точно зная, против кого именно используется сила и тайна¹⁴, то при таких обстоятельствах это становится воровством.

Взять что-либо из ступы означает обворовать Будду, то есть присвоить себе то, что не было им дано, ибо все [дары, поднесенные донаторами с целью обретения религиозных заслуг]¹⁵, стали собственностью Бхагавана в момент вхождения в совершенную нирвану. Некоторые полагают, что это относится [только к тому, что не было дано] хранителями [ступы]¹⁶.

Присвоить что бы то ни было в отсутствие владельца [означает взять то, что не было дано] хозяином этой вещи.

Присвоить вещи или одежду умершего бхикшу¹⁷ после того, как был совершен соответствующий ритуал, [означает взять то, что не было дано] членами этой сангхи¹⁸; если же ритуал не был совершен, то такое присвоение означает похищение того, что не было дано] всеми Буддами и их учениками.

74. Прелюбодейание — это четыре вида запрещенных сношений.

Прелюбодейание, или половое прегрешение, — это четыре вида запрещенных половых сношений¹. Тот, кто вступает в половую связь с чужой женой, или матерью, или дочерью, или родственницами по материнской или отцовской линии, совершает половое прегрешение [первого вида. Второй вид] — неестественное половое сношение со своей женой — анальное или оральное. [Третий вид] —

половое сношение в ненадлежащем месте: в храме, в монастыре или на виду у всех. [Четвертый вид] — половое сношение в ненадлежащее время.

— Что значит «в ненадлежащее время»?

— Во время беременности, кормления грудью или когда женщина придерживается принятого обета воздержания. Некоторые говорят: когда она приняла обет с согласия мужа.

Все это — прегрешение в том случае, когда оно совершается не по ошибке. Если же мужчина имеет половое сношение с женой другого, принимая ее за свою, то это не может рассматриваться как [неблагодетельный] путь деятельности. [Здесь возникает вопрос, существует ли путь деятельности в том случае], когда мужчина имеет связь с другой женщиной, принимая ее за чужую жену. Одни считают, что существует, поскольку чужая жена выступает здесь объектом подготовительных действий и объектом наслаждения. Другие говорят, что нет, так как объект наслаждения не является объектом подготовительных действий².

— Для кого связь с монахиней является половым прегрешением?

— Для хозяина земельного надела³, [на территории которого может оказаться монахиня]. Именно для него это совершенно недопустимо. Для него непозволительна половая связь даже с собственной женой, когда она соблюдает обет воздержания, [тем более связь с монахиней]⁴.

Точно так же [недопустима половая связь] с девушкой для того, кто с ней помолвлен; если девушка не помолвлена, [такая связь недопустима] для ее защитника и, наконец, для царя, [если у нее нет иного защитника]⁵.

Ложь есть то, что говорится с прямо противоположной мыслью [человеку], знающему истинный смысл⁶.

Если человек говорит, думая об этом прямо противоположное, и говорит об этом тому, кто хорошо понимает истинный смысл, то такая речь является ложью⁷. Если же понимание истинного смысла [у слушателя] отсутствует, то такая речь есть пустая болтовня⁸.

— Речь состоит из множества звуков. Какие из них представляют собственно путь деятельности?

— Последний звук, который сопровождается непроявленным [действием], или же звук, который и дает понимание смысла⁹. Все предыдущие звуки представляют собой подготовительный [этап деятельности].

— Что означает [определение] «понимающий смысл...»¹⁰? Имеется ли здесь в виду [тот момент, когда] смысл понят, или же слушатель, который способен понять смысл?

— Что из этого может следовать?

— Если имеется в виду, что смысл понят, то, поскольку он является объектом ментального сознания, а сам речевой акт, [обманывающий слушателя], прекращается одновременно со слуховым восприятием, [которое обмануто], отсюда следует, что путем деятельности может быть только непроявленное, [так как ментальное сознание, появляющееся вслед за слуховым восприятием, еще не возникло]. Этой ошибки можно избежать, [если имеется в виду слушатель], способный понимать смысл¹¹.

— Почему?

— Потому что способность понимания проявляется при возникновении слухового восприятия¹². Следует принимать такое объяснение, которое исключает ошибку.

Далее. В сутре было сказано о шестнадцати типах вербального поведения: «О не виденном говорить как о виденном, о не слышанном, не ощущаемом, не познанном говорить как о... познанном; о виденном говорить как о не виденном... и т. д., о познанном говорить как о не познанном, — это восемь неблагородных манер речи. О виденном говорить как о виденном... и т. д., о познанном говорить как о познанном; о не виденном говорить как о не виденном... и т. д., о не познанном говорить как о не познанном — это восемь благородных манер речи»¹³. Что определяют здесь эти [слова]: виденное, слышанное, ощущенное, познанное?

75. То, что было дано в опыте посредством зрительного, слухового, ментального [модусов] сознания и трех [остальных], называется, соответственно, видимым, слышимым, познанным, ощущенным.

То, что воспринимается зрительным сознанием, называется видимым, слуховым — слышимым; воспринятое ментальным сознани-

ем, то есть разумом, называется познанным. Однако то, что [воспринято] обонятельным, вкусовым и осязательным [модусами] сознания, называется оощущенным (принятым)¹.

— Почему [последним] дается такое название?

— Запах, вкус и осязаемое вследствие [кармической] неопределенности словно мертвые; поэтому они и получают наименование оощущенных².

— Чем это подтверждается?

— Авторитетом сутры и логическим рассуждением. В сутре сказано об этом: «— Как ты думаешь, Махакимата³, может ли на основе цвeтов/форм, которые ты не увидела своими глазами, которые ты никогда не видела прежде, которые ты не видишь сейчас и о которых ты не думаешь: „Я могла бы их видеть“, возникнуть жажда, или страстное желание, или любовь, или, благодаря последней, привязанность, или пагубная привычка, или склонность к мирскому?»⁴ — Нет, о достопочтенный! — А на основе слов, которых ты не услышала своими ушами, которых ты никогда не слышала прежде... ..А на основе дхарм, которые ты не познавала?.. — Нет, о достопочтенный! — Тогда, Махакимата, о видимом ты будешь думать, что это только видимое, об услышанном, оощущенном, познанном... что это только познанное».

Следовательно, термин «оощущенное» относится к запаху и прочему, так как ключевыми словами «увиденное», «услышанное» и «познанное» обозначены остальные три объекта. Если бы это было не так, то запах и прочее не были бы даны в чувственном опыте, ибо видимое (то есть цвeт/форма) и т. д. существует как внешние объекты. Таким образом, это подтверждается и логическим рассуждением⁵.

— Сутра не дает к тому оснований⁶, поскольку смысл здесь иной. В этой сутре Бхагаван вовсе не имел в виду определение видов чувственного опыта.

— А что же тогда?

— Смысл сказанного, как можно видеть, состоит в том, что во всех четырех видах опыта будет иметь место лишь испытывание (восприятие) одного из шести соответствующих объектов — видимого, [то есть цвeта/формы, звука] и т. д., а не ошибочное приписывание⁷ им таких свойств, как приятное или неприятное.

— Что, в таком случае, означает «увиденное» и что — «познанное»?

— Некоторые говорят так: «То, что непосредственно воспринято пятью органами чувств, есть увиденное. То, что получено от другого⁸, есть услышанное. То, что принято самим [индивидом] на основании правильного умозаключения, есть усвоенное. То, что реализовано лично самим индивидом⁹ на основе ментального восприятия, есть познанное». И так эти пять чувственных объектов различаются в чувственном опыте как увиденное, услышанное, усвоенное и познанное. Шестой объект — то есть дхармы — есть нечто совершенно отличное от видимого. Поэтому [утверждение вайбхашиков, что если бы термин *mata* не относился к восприятию запаха, вкуса и осязаемого], то нельзя было бы заключить, что они даны в опыте, логически неприемлемо.

Древние учителя¹⁰ говорят об этом так: то, что воспринято посредством органа зрения, есть увиденное; то, что воспринято органом слуха и что было получено от других, есть услышанное; то, что было обдуманно самим [индивидом], есть принятое (усвоенное); то, что было непосредственно испытано самим индивидом в опыте [как приятное, неприятное и т. д. при несконцентрированном сознании] или явилось результатом инсайта [при йогическом сосредоточении], есть познанное (постигнутое)¹¹.

[Проблему лжи] необходимо рассмотреть в связи с тем, что было сказано в шастре.

— Может ли быть виновным во лжи тот, кто выражает нечто, противоположное своим истинным намерениям, посредством тела, [а не речи]?¹²

— Да, может, поскольку [в шастре] сказано: «— Может ли грех отнятия чужой жизни коснуться того, кто делает это не с помощью тела?»

— Да, если он совершает его посредством слов.

— Может ли грех лжи коснуться того, кто действует не посредством слов?

— Да, если он действует посредством тела.

— Могут ли оба этих греха коснуться того, кто не совершает их ни телом, ни речью?

— Да, могут, если риши (мудрецы-отшельники) совершают ментальное прегрешение или же [монах отвечает молчанием на вопрос о нарушениях предписаний Винаи] при процедуре покаяния»¹³.

— Но если прегрешение не совершается ни телом, ни речью, то как можно установить наличие пути деятельности для обоих [то есть для риши и монаха] в чувственном мире, где непроявленное действие невозможно без проявленного?

— Это требует известных усилий¹⁴.

Рассмотрение [греха] лжи закончено.

76. Клевета — это слова, которые произносятся [индивидом] с загрязненным сознанием, чтобы вызвать раскол.

Те слова, которые произносятся индивидом с загрязненным аффектами сознанием для того, чтобы внести раскол в среду других людей, чтобы вызвать вражду между ними, называются клеветой¹. Необходимое условие при этом: [слушатели] понимают смысл сказанного, и ошибка [в выборе объекта клеветы] отсутствует.

Грубость — резкие

слова, которые говорятся индивидом с загрязненным аффектами сознанием тому, кто понимает смысл [сказанного и выбран] не по ошибке. Когда такой человек произносит грубые слова, оскорбительные для других людей, которые понимают смысл сказанного, и именно таково его намерение, то это называется грубой речью².

Все загрязненное есть пустая болтовня.

Здесь имеются в виду все загрязненные аффектами речи. Такие речи представляют собой пустую болтовню, или суесловие, а тот, кто их ведет, называется болтливым³.

77. Некоторые считают, [что это] — загрязненная речь, которая отличается от других [вербальных актов],

Загрязненная речь, которая отличается от других вербальных действий — лжи и прочего — есть пустая болтовня, — так считают некоторые [учителя].

таких как хвастовство, пение, театральная декламация или дурные наставления.

Например, монах, использующий ложные способы добывания средств к существованию, часто прибегает к хвастовству¹; некоторые, будучи охвачены страстью, поют; актеры в театральном представлении произносят бессвязные речи, чтобы рассмешить зрителей, и т. д. Другие же пересказывают нелепые учения, изложенные в дурных шастрах. Точно так же пустые жалобы, сплетни в обществе и прочее загрязненное аффектами говорение, отличающееся от лжи и т. д., есть пустая болтовня.

— А было ли пение разновидностью пустой болтовни и во времена Вселенского Правителя (Чакравартина)² или же нет?

— В те времена [люди] пели, вдохновляясь идеей отвержения всего мирского³, а не низкими и вульгарными страстями.

Другие считают, что и тогда обсуждались такие темы, как свободное сожителство, уход мужа в семью жены и прочее, но эти праздные разговоры не были образом деятельности.

Алчность есть безнравственное желание присвоить чужое.

«О если бы то, что принадлежит другим, было моим!» — такое безнравственное и незаконное⁴ желание присвоить чужое силой или с помощью хитрых уловок представляет собой путь деятельности, известный как алчность, или стяжательство.

Одни считают, что все виды жажды, присущие чувственному миру, это и есть алчность. Так, при перечислении препятствий для праведной жизни в связи со страстным влечением к объектам чувственного мира в сутре было сказано: «Отринув алчность в чувственном мире, он...»⁵ и т. д.

Другие же говорят, что хотя жажда чувственного мира есть алчность, однако не все ее виды представляют собой путь дея-

тельности, ибо к таковому относятся лишь наиболее выраженные формы дурного поведения. Так, у Вселенских Правителей и жителей континента Уттаракuru алчность не может быть путем деятельности⁶.

78. Злоба есть ненависть, [испытываемая] к живым существам.

Ненависть, испытываемая к живым существам, есть злоба¹, враждебность, которая проявляется посредством причинения вреда другим.

Ложное воззрение есть взгляд, согласно которому не существует ни добра, ни зла.

Взгляд (убеждение), согласно которому в деятельности нет ни добра, ни зла, есть ложное воззрение². Как сказано [в сутре]: «Не существует ни деяния, ни жертвоприношения, ни ритуального возлияния, ни благого образа жизни, ни неблагого... не существует в мире и архатов, тех, кто достоин почитания». Таким образом, это ложное воззрение сводится к полному отрицанию кармы, ее следствия (плода) и существования Благородной личности.

В шлоке³, однако, приводится только начало [объяснения сути ложных воззрений].

Таково краткое определение десяти путей деятельности.

— Что означает [термин] «путь деятельности»?⁴

Из них три — только пути, семь, кроме того, — действие.

Алчность и другие, [то есть злоба и ложное воззрение], — именно эти три и представляют собой пути деятельности; поэтому они так и называются⁵. Побуждение (ментальный импульс), связанное с ними, обнаруживает себя через их проявление, оно «движется» через их движение, ибо оно придает импульс их деятельности, [то есть формирует их] посредством их собственной силы⁶.

Семь — убийство и прочие — действие, так как по своей внутренней сущности они представляют собой телесные или вербаль-

ные акты, а также пути деятельности, то есть здесь имеются в виду пути действия того ментального импульса (побуждения), который привел к их возникновению и дальнейшее развертывание которого полностью опирается на эти действия. [Термин] «путь деятельности» обозначает, следовательно, образ деятельности, [если она выражается в стяжании (алчности) и прочем], или же самое действие и путь деятельности, [если он связан с отнятием чужой жизни и т. д.]⁷. Такая трактовка принимается на основании [Сутры Панини, 1, 2, 64]: «Если составляющие сложного слова различны, то остается одна из них»⁸.

Аналогичным образом следует понимать [и благие пути деятельности]: нестяжание и прочие, отказ от отнятия чужой жизни и т. д.

— А почему, в таком случае, подготовительная и завершающая стадии⁹ не рассматриваются в качестве путей деятельности?

— Потому что их развертывание находится в прямой зависимости от основного («корневого») действия. Как уже было сказано выше, «объединив наиболее существенные [из них, можно выделить десять путей деятельности]». Под «наиболее существенными» понимаются такие действия, внутренние или внешние, усиление или ослабление которых приводит к усилению или ослаблению [нормы] в мире живых существ¹⁰.

— Однако дарштантики считают, что именно алчность и прочее — это и есть ментальное действие. Как они могут трактовать побуждение как путь деятельности? Это как раз тот вопрос, который им следовало бы задать¹¹.

— Здесь можно сказать, что алчность, [ненависть и ложные воззрения] есть одновременно и ментальное действие, и пути последующих благих или дурных форм рождения; поэтому они и называются путями деятельности. Или же [они получают такое название] потому, что являются путями взаимной поддержки (подкрепления)¹².

Все эти десять дурных путей деятельности представляют собой противоположность практикования благих дхарм¹³, но

79. *Отсечение корней — вследствие воззрений относительно небытия*¹.

Отсечение корней благого происходит вследствие ложных воззрений, достигших высшей степени силы².

— Но в шастре сказано в этой связи: «— Каковы корни не-благого, достигшие высшей степени силы? — Это те корни не-благого, посредством которых отсекаются корни благого; это те корни, которые [индивид], обретший состояние отрешенности от чувственного мира, вырывает в первую очередь»³.

— Поскольку ложные воззрения значительно усиливаются⁴ благодаря корням не-благого, то последним и приписывается их действие. Так, например, говорят, что грабители сожгли деревню, хотя в действительности деревню сжег огонь, который они зажгли.

— Какие корни благого выкорчевываются?

Те, что были обретены при рождении в чувственном мире.

Выкорчевываются корни благого, произрастающие в чувственном мире, так как в мире форм и в мире не-форм их утраты не происходит.

— Как тогда следует понимать комментарий к «Праджняптишастре»: «...и вследствие этого у данного индивида разрушаются корни благого всех трех сфер существования»?

— Сказанное подразумевает, что их обретение становится весьма отдаленным, поскольку данная личность перестала для этого подходить⁵ из-за утраты [корней чувственного мира].

Утрачиваются только те корни, которые были обретены при рождении, так как корни, возвращенные благодаря целенаправленным усилиям⁶, были отсечены ранее.

— Чем поддерживаются ложные воззрения, отсекающие [корни благого]?

Отрицанием причины и ее плода.

Это взгляды, отрицающие причину: «Не существует ни достойного поведения, ни поведения недостойного» — и отрицающие следствие: «Не существует плодов ни достойных деяний, ни деяний недостойных».

Другие считают, что [ложные взгляды способствуют отсечению корней благого] таким же образом, каким беспрепятственный путь и путь освобождения [способствуют устранению аффектов]⁷.

Некоторые утверждают, что [отрицание причины и следствия] распространяется только на то, что подвержено притоку аффектов⁸, но не на чистые [дхармы]; объект отрицания — тождественная сфера бытия⁹, [то есть чувственный мир], но не сферы нетождественные, ибо отрицание последних мало действенно, будучи связано с ними лишь общей предрасположенностью [сознания]¹⁰.

Однако вайбхашики утверждают:

полностью.

[Корни благого уничтожаются ложными воззрениями полностью, вне зависимости от того, относятся ли они к причине или к следствию, к чистому или нечистому, к чувственному миру или к высшим мирам]¹¹.

Корни благого всех девяти типов (слабые-слабые, слабые-средние, слабые-сильные и т. д.) разрушаются одновременно, подобно [тем аффектам], которые устраняются с помощью видения [Благородных истин], — так утверждают некоторые¹².

Однако вайбхашики считают что

*постепенно*¹³.

Корни благого всех девяти типов отсекаются девятью типами ложных воззрений, подобно тем аффектам, которые устраняются благодаря практике йогического сосредоточения, [то есть корни благого сильные-сильные разрушаются ложным воззрением типа слабое-слабое], и т. д., и, наконец, корни слабые-слабые [разрушаются ложным воззрением типа] сильное-сильное¹⁴.

Сказанное находит подтверждение и в шастрах:¹⁵ «— Каковы корни благого, называемые «остаточными»¹⁶? [Автор] говорит: «Те, которые отсекаются в самую последнюю очередь и при исчезновении которых [индивид] становится „тем, у кого отсечены корни благого“».

— Но если [разрушение корней происходит постепенно], то как понимать сказанное в тексте: «— Каковы корни неблагого, относящиеся к типу сильные-сильные? — Те, посредством которых отсекаются корни благого»?

— Это подразумевает, что [разрушение корней] завершилось, поскольку они отсечены полностью. До тех пор пока не отсечен хотя бы один тип корней, [даже слабый-слабый], он может служить причиной их нового возникновения.

Некоторые считают, что корни отсекаются сразу одновременно¹⁷, подобно тому [как это происходит с аффектами при обретении] пути видения. Но вайбхашики говорят, что это может происходить обоими способами¹⁸.

Другие полагают, что сначала происходит утрата дисциплины, а затем уничтожаются и корни благого. Но [вайбхашики] говорят, что утрата дисциплины обусловлена утратой того состояния сознания, которое возникает вследствие принятия дисциплины.

При этом корни благого разрушаются

у людей.

[Разрушение корней происходит] только у людей, но не у живых существ в дурных формах существования, поскольку их способность понимания, благая или неблагая, не может быть устойчивой.

[Корни благого никогда не разрушаются] у богов, так как плод их деяний всегда очевиден¹⁹.

[Корни благого разрушаются у людей], живущих на трех континентах, но не на Уттаракуру, ибо у его обитателей отсутствует предрасположенность к греху²⁰.

Другие утверждают, что [корни благого разрушаются] только на Джамбудвипе. Однако это противоречит тексту шастры: «Обитатели Джамбудвипы обладают, как минимум, восемью психическими способностями; точно так же и обитатели Пурравидехи и Аварагодании»²¹.

80. [Корни] отсекают женщина и мужчина.

И женщина и мужчина отсекают [корни благого], ибо их желания, энергия и способность понимания весьма вялые. Некоторые [учителя] считают, что к женщинам это не относится. Однако такое утверждение противоречит тексту шастры, в котором говорится: «Существо, обладающее женственностью, с необходимостью наделено восемью психическими способностями»¹.

Корни не отсекаются у тех, кто живет страстями, поскольку их побуждения крайне изменчивы.

— У кого [они отсекаются]?

У тех, кто живет воззрениями²,

поскольку их ментальные предрасположенности имеют твердый, скрытый и греховный характер.

Точно так же [корни благого не отсекаются] у евнухов и подобных им, поскольку все они относятся к тому типу [живых существ], которые живут страстями, как и живые существа в дурных формах существования³.

— Какова природа отсечения, или уничтожения, корней благого?

Оно есть необладание.

Когда обладание корнями благого более не воспроизводится, то возникает необладание ими⁴. Существование в состоянии необладания называется существованием при отсеченных корнях благого.

— Почему отсеченные корни рождаются вновь?

Их возрождение [вызывается] сомнением и взглядом относительно реальности.

Когда [у человека] возникает сомнение⁵ [относительно правильности отрицания причинно-следственной зависимости] или же убеждение в ее реальности, то есть истинное воззрение, то тогда, благодаря появлению последнего, можно говорить о возрождении корней благого. Такое возрождение наступает одновременно по всем девяти типам [их интенсивности], но их активное проявление разворачивается постепенно, подобно тому как выздоровление происходит по мере восстановления сил⁶.

Однако корни благого воссоздаются

у того, кто совершил смертный грех, не в этой жизни.

У другого это может произойти и в данной жизни, но только не у того, кто совершил смертный грех⁷, [то есть одно из пяти деяний, приносящих немедленный результат]⁸. Именно о таком индивиде и было сказано: «Он не способен возродить корни благого в этой жизни; но он, безусловно, возродит корни благого либо умирая в одном из адв, либо рождаясь...»⁹

«Рождаясь» означает: находясь в промежуточном состоянии¹⁰, [которое предшествует новому рождению]; «умирая» означает: накануне смерти [в одном из адв].

Далее. [Корни благого воссоздаются] при смерти, если они были отсечены силой причины; если же [они были отсечены] силой условий, то они воссоздаются при рождении. Такая же [закономерность существует и в том случае], если корни благого были отсечены вследствие собственных усилий [индивида] или силой [слов] другого¹¹.

[Автор] говорит, что тот, кто разрушает [корни благого] под воздействием [ложных] ментальных установок, воссоздает их вновь еще в данной жизни; однако тот, кто совершил прегрешение вследствие ложных установок, приведших к соответствующей деятельности¹², [восстанавливает корни благого] только после разрушения тела. То же самое происходит и в случае, если некто совершил прегрешение вследствие одних лишь ложных воззрений или вследствие ложных воззрений, приведших к утрате добродетели.

Возможно также отсечение корней благого и без укоренения в ложном [образе жизни]¹³. Здесь можно привести четыре альтернативы.

Первая: Пурана и другие¹⁴.

Вторая: Аджаташатру¹⁵.

Третья: Девадатта¹⁶.

Четвертая: все остальные случаи за исключением этих трех.

Созревание плода [деятельности] тех, кто отсекает корни благого ложными воззрениями, происходит в аду Авичи; тех же, кто совершил деяния, приносящие немедленный результат, — либо там же, либо в других адах¹⁷.

Таково исследование пути (образа) деятельности.

Теперь необходимо ответить на вопрос: с какими из неблагих путей деятельности сосуществует ментальный импульс, возникший одновременно с ними?

81. *Что касается неблагих [путей], то ментальный импульс сосуществует не более чем с восемью из них,*

Ментальный импульс (побуждение) сосуществует одновременно с одним из них: при актуализации алчности и прочего, когда отсутствует какой-либо [телесный] путь деятельности — убийство и т. д., а также у индивида с незамутненным сознанием, который готовится себя к одному из телесных [путей деятельности], в тот момент, когда [возникает окончательная] решимость следовать соответствующим путем¹.

Ментальный импульс сосуществует с двумя [неблагими путями деятельности]: когда индивид с разрушенным сознанием совершает убийство, или когда индивид, влекомый алчностью, совершает воровство, или когда он прелюбодействует, или предается пустословию².

[— Сказанное вызывает возражение]. Когда вы говорите об убийстве, совершенном индивидом с разрушенным сознанием, или о воровстве, совершенном тем, кто охвачен алчностью, то имеется ли здесь в виду действие, совершенное самим [индивидом] или же посредством другого?

Если первое, тогда бессмысленно вводить различие между тем, кто обладает разрушенным сознанием, и охваченным алчностью, поскольку при убийстве с необходимостью присутствует злоба, а при воровстве — алчность. Спецификация нужна лишь при отклонении от общего правила.

Если же речь идет о действии, совершаемом посредством другого, то в таком случае алчность, злоба или ложное воззрение могут сосуществовать с убийством, воровством и т. д.

— Здесь имеется в виду действие, совершаемое самим индивидом, и введенная спецификация вовсе не является логической ошибкой. Собственно, это и не спецификация, а объяснение природы [обоих путей деятельности].

— Пусть так, однако представление о двух путях присутствует также и в случае с индивидом, который собирается совершить убийство и побуждается алчностью.

— Да, этот случай должен быть проанализирован, но [автор] хочет привести здесь только пример.

[Ментальный импульс] сосуществует с тремя [путями деятельности]: когда индивид с разрушенным сознанием одновременно убивает принадлежащее другому живое существо и совершает воровство.

— Но разве в таком случае не устанавливается, что воровство было осуществлено именно из-за страстного желания?

— Это ограничение следует понимать как осуществление воровства индивидом, не имеющим иного состояния сознания, [кроме того, которое определяется желанием украсть]³.

Когда алчность [проявляется] при реализации двух путей телесной деятельности, в которой используется другой [человек], то в этом случае ментальный импульс сосуществует именно с тремя [путями деятельности].

[Ментальный импульс] сосуществует с четырьмя [путями деятельности]: когда индивид прибегает ко лжи или оскорблениям с целью вызвать раскол, то при этом имеет место один ментальный и три вербальных [пути деятельности]⁴.

[Одна и та же речь, таким образом, есть ложь, клевета и пустословие, то есть различие трех путей вербальной деятельности носит номинальный характер и не отражает реальность так таковую.

Однако согласно иной точке зрения, данное различие реально, если можно выделить проявленное по своим последствиям действие: люди обмануты, расколоты и т. д.]⁵.

[То же самое мы имеем], когда индивид, одержимый алчностью и т. д., достигает желаемого посредством других трех путей телесной деятельности.

Аналогичным образом следует рассматривать [сосуществование ментального импульса] с пятью, шестью и семью [путями деятельности].

Ментальный импульс сосуществует с восемью [путями деятельности], когда индивид, завершив подготовку к шести [неблагим путям деятельности], сам совершает прелюбодеяние, будучи в то же время охвачен алчностью⁶.

Все сказанное выше относится к неблагим [путям деятельности].

что касается благих — то с десятью,

Ментальный импульс (побуждение) сосуществует одновременно не более чем с десятью благими путями деятельности. Установив это общее правило, [автор] вводит затем его ограничение⁷.

но не с одним, восемь или пятью.

Ментальный импульс не сосуществует одновременно с одним, восемью или пятью путями деятельности⁸.

Что касается [оставшихся путей деятельности, то ментальный импульс] сосуществует с двумя из них. [Когда индивид] пребывает в состоянии созерцания мира не-форм, обладая знанием прекращения страдания и знанием его невозникновения, пять модальностей его [чувственного] сознания — благие. [Следовательно, в этом случае существуют только два благих пути деятельности — нестяжание и незлобивость]⁹.

[Ментальный импульс сосуществует] с тремя [путями деятельности]: когда ментальное сознание связано с истинными воззрениями [и семь благих путей физической деятельности отсутствуют. В этом случае существуют три благих пути деятельности — нестяжание, незлобивость и истинные воззрения]¹⁰.

[Ментальный импульс сосуществует] с четырьмя [путями деятельности]: когда [индивид] с неблагим или неопределенным состоянием сознания принимает дисциплину мирянина или послушника (шраманеры), [которая включает воздержание от убийства, воровства, прелюбодеяния и лжи].

[Ментальный импульс сосуществует] с шестью [путями деятельности]: когда [индивид], обладающий пятью модальностями [чувственного] сознания, принимает ту же самую дисциплину. [В этом случае существуют четыре благих пути физической деятельности, а также нестяжание и незлобивость]¹¹.

[Ментальный импульс сосуществует] с семью [благими путями деятельности]: когда индивид, обладающий благим ментальным сознанием, принимает ту же самую [дисциплину. В этом случае

добавляется истинное воззрение], или когда [индивид] с неблагим или неопределенным сознанием принимает монашескую дисциплину. [В этом случае существуют семь благих путей физической деятельности, но не ментальной ввиду неблагой установки сознания] ¹².

[Ментальный импульс сосуществует] с девятью [благими путями деятельности]: когда при наличии пяти благих модальностей [чувственного] сознания [индивид] принимает монашескую дисциплину, [истинные воззрения отсутствуют], или когда при наличии ментального сознания, связанного со знанием прекращения страдания и знанием его невозникновения, принимается монашеская дисциплина; [в этом случае существуют два благих пути деятельности — нестяжание и незлобивость — и семь путей дисциплины]; и наконец, когда [индивид] пребывает в состоянии созерцания [мира неформ] с тем же состоянием сознания ¹³.

[Ментальный импульс сосуществует] с десятью [благими путями деятельности] в других случаях: при принятии монашеской дисциплины только с благим ментальным сознанием, но без знания прекращения страдания и знания его невозникновения; каждый ментальный импульс сосуществует с дисциплиной йогического сосредоточения и чистой дисциплиной, когда он не связан со знанием прекращения страдания и знанием его невозникновения. [В этом случае в состав дисциплины йогического сосредоточения и чистой дисциплины входят семь благих путей телесной и вербальной деятельности и три пути — ментальной].

[Что касается благих путей деятельности], независимых от дисциплины, то ментальный импульс может сосуществовать с одним из них — когда имеет место полное отвержение одного прегрешения, с пятью или восемью — когда при благом ментальном сознании происходит полное отвержение двух и пяти прегрешений одновременно ¹⁴.

Какие из путей деятельности, неблагих или благих, существуют в той или иной форме рождения актуально или как потенциальные возможности ¹⁵, [в силу прошлого обладания ими]?

82. В аду пустословие, грубость, злоба — двух видов ¹,

Эти три пути деятельности существуют в аду в двух видах: как актуальные и в силу прошлого обладания ими.

Пустословие — по причине постоянных жалоб обитателей ада. Грубость (оскорбления) — из-за причиняемых друг другу мучений. Злоба — из-за взаимной ненависти, обусловленной мучительностью существования.

алчность и ложные воззрения — вследствие прежнего обладания.

Актуально ни то ни другое в аду не существует, ибо там нет объектов, к которым можно было бы испытывать влечение, а действия и их плоды воспринимаются там непосредственно².

В аду не существует убийства, поскольку смерть там наступает вследствие истощения кармы; там нет ни воровства, ни прелюбодеяния, ибо [обитатели ада] не владеют ни собственностью, ни женщинами. В аду нет и лжи, ибо она не имеет там применения. Именно поэтому там не существует клеветы и злословия, так как обитатели ада извечно разделены.

На Куру — три...

[На континенте Уттарактуру три пути деятельности] существуют только как потенциальные возможности, в силу прежнего обладания ими: алчность, злоба и ложные воззрения не имеют актуального проявления, ибо корыстные интересы здесь отсутствуют³, преобладает мягкость нравов и нет ничего, что могло бы быть причиной ненависти или греховных склонностей.

83. Сам по себе здесь и седьмой [путь].

На Уттарактуру существует и пустословие¹, так как [жители этого континента], обладающие загрязненным сознанием, иногда поют песни.

Здесь не бывает убийства и других [неблагих путей деятельности], поскольку нет порочных склонностей, продолжительность жизни предопределена², собственность на имущество и женщин отсутствует и ничто не используется в корыстных интересах.

— А каким образом здесь возможна половая связь?

— Когда мужчина испытывает страсть к какой-либо женщине, то он берет ее за руку и ведет под крону дерева. Если женщина не запретна для половых сношений, то дерево укрывает пару своими ветвями, и они предаются наслаждению. Если же женщина запретна, то дерево их не укрывает и они не могут отдаться любви.

В чувственном мире, напротив, десять неблагих [путей деятельности] существуют сами по себе.

В отличие от адов и континента Уттаракуру в чувственном мире десять неблагих путей деятельности присутствуют актуально.

Что касается животных, претов и богов, то их [неблагие пути] никак не связаны с отсутствием дисциплины, однако у людей неблагие пути деятельности подводятся под отсутствие дисциплины.

Хотя бог не убивает бога, но он убивает живые существа, принадлежащие к другим формам существования, — [претов и прочих]³.

Некоторые [учителя] считают, что боги также умирают при отсечении головы или разрубании тела⁴.

Рассмотрение неблагих [путей деятельности] закончено.

Три благих — везде, актуально или вследствие обладания.

Три благих пути деятельности — нестяжание, незлобивость и истинные воззрения — существуют везде, то есть в пяти формах рождения и трех мирах, либо актуально, либо вследствие прошлого обладания ими.

84. В мире не-форм, у существ в бессознательном состоянии — семь вследствие прошлого обладания,

В мире не-форм и у живых существ, находящихся в состоянии бессознательного сосредоточения¹, семь благих путей деятельности, телесных и вербальных, существуют только вследствие прошлого обладания ими.

У Благородных, вновь родившихся в мире не-форм, [эти пути деятельности существуют] вследствие обладания чистой дисципли-

ной, прошлой или будущей, а у существ, пребывающих в состоянии бессознательного сосредоточения, — вследствие обладания дисциплиной дхьяны.

Чистая добродетель Благородного, опирающаяся на ту сферу бытия, в которой она возникла или была исчерпана, при рождении в мире не-форм выступает для него объектом прошлого обладания, а дисциплина, имеющая своей опорой пять сфер бытия, [то есть чувственный мир и четыре дхьяны], — объектом будущего обладания.

в остальных — также и актуально, за исключением адов в Куру.

Остальные — это другие сферы бытия, другие формы рождения. Семь благих путей деятельности присутствуют в них также и актуально. В адах и на континенте Куру — все иначе, [поскольку здесь не существует добродетели принятия обетов]².

Что касается животных и претов, то их [пути деятельности] не связаны с дисциплиной. В мире форм эти пути включены в дисциплину. В других случаях [имеет место] и то и другое.

Таковы десять неблагих и благих путей деятельности.

85. Все они, как принято считать, приносят доминирующий плод, естественный плод и плод созревания¹.

Именно в результате практикования, культивирования, умножения всех этих неблагих [путей² индивид] рождается в адах. Таков плод созревания соответствующих [деяний]³.

Если некто обретает бытие в этом мире вследствие убийства тех, кто принадлежит к человеческому роду, то продолжительность его жизни бывает короткой⁴; если вследствие воровства, то он бывает очень бедным; если вследствие прелюбодеяния, то жена бывает ему неверна⁵; если вследствие лжи, то он становится жертвой ложных обвинений; если вследствие клеветы, то у него происходит разрыв с друзьями; если вследствие грубых речей, то ему приходится слышать лишь неприятное; если вследствие пустословия, то его слова не пользуются авторитетом; если вследствие алчности, то он обу-

реваем сильными страстями; если вследствие злобы, — то жгучей ненавистью, а если вследствие ложных воззрений, — то крайним невежеством, ибо в таких воззрениях невежество всегда преобладает. Таков естественный плод этих [путей деятельности].

— Однако жизнь в человеческой форме существования, даже короткая, является плодом благой [деятельности]. Каким образом она становится естественным плодом убийства?

— Мы не утверждаем, что именно данная жизнь является следствием убийства.

— Что же тогда?

— [Мы говорим, что] вследствие убийства продолжительность жизни бывает короткой. Поэтому убийство и есть та причина, которая выступает препятствием для жизни данного индивида. Так это и нужно понимать.

Вследствие крайней приверженности к убийству [живых существ] объекты внешнего мира⁶ истощаются и деградируют; вследствие воровства [происходят] камнепады⁷ и т. п., вздымаются тучи пыли, проливаются соленые и кислотные дожди⁸; вследствие прелюбодений все покрывается пылью; вследствие лжи [внешние объекты начинают издавать] дурной запах; вследствие грубости [земли и поля превращаются] в солончаки и джунгли, становятся бросовыми и нечистыми; вследствие пустословия времена года смешиваются и утрачивается их регулярность; вследствие алчности плоды засыхают; вследствие злобы — становятся кислыми; вследствие ложных воззрений — редкими или не рождаются вовсе. Таков доминирующий плод (результат) этих [неблагих путей деятельности]⁹.

— Сокращается ли продолжительность жизни в этом мире только вследствие убийства¹⁰ или же вследствие и других [неблагих деяний]?

— Одни считают, что только вследствие убийства. То [рождение в аду] есть плод созревания, а эта [короткая продолжительность жизни] — естественно-вытекающий результат¹¹.

Другие говорят, что там (то есть в аду) [существование] является следствием подготовки [убийства], а здесь (то есть в человеческой форме рождения) [короткая продолжительность жизни есть] следствием корневого (основного) пути деятельности так такового.

Некоторые считают, что убийство необходимо рассматривать в совокупности с теми действиями, которые его сопровождают¹². Кроме того, то, что названо здесь естественным (естественно-вытекающим) результатом, не существует отдельно от двух других — плода созревания и доминирующего плода. Естественный результат получает такое наименование только ввиду специфического сходства [причины и следствия: убить и иметь короткую продолжительность жизни; украсть и быть бедным, и т. д.]¹³.

— Почему плоды этих путей деятельности бывают трех видов?

— Тот, кто совершает убийство, причиняет страдание убиваемому, лишает его жизни, разрушает его жизненную энергию. Поэтому [обретаемый] им

*плод [бывает] трех видов — вследствие причинения страдания, убийства, разрушения жизненной энергии*¹⁴.

Плод созревания: [индивид] испытывает страдания в аду вследствие причинения страданий другому.

Естественный плод: продолжительность его жизни коротка вследствие убийства.

Доминирующий плод: объекты [его] внешнего мира крайне истощены вследствие разрушения жизненной энергии.

То же самое и в случае с другими [путями деятельности]¹⁵.

Аналогичным образом следует трактовать и три плода благих путей деятельности. Воздерживаясь от отнятия чужой жизни, практика [этот путь], культивируя и всемерно усиливая его, [индивид] рождается среди богов. Если же он вновь приходит в этот мир, рождаясь среди людей, то обретает долгую жизнь.

То же самое относится и к плодам всех деяний, представляющих противоположность неблагим.

— Бхагаван говорил о ложной речи, ложном действии и о ложном образе жизни. Следует ли считать, что ложный образ жизни принципиально отличается от первого и второго?

— Нет, он не существует как нечто обособленное. Но он представляет собой

*86. Ложный способ добывания средств к жизни как телесную и вербальную деятельность, порождаемую алчностью*¹.

Свойство алчности — это подлинный грабитель. Нелегко ограбить сознание от действий, побуждаемых алчностью. Поскольку такой способ добывания средств к жизни трудно сделать чистым, то для того, чтобы стимулировать должное старание², его и выделяют в отдельную категорию. Как сказано в этой связи:

Взгляды тех, кто живет в доме, трудно очистить,
ибо на них всегда влияет множество предрассудков.

То же относится и к способу добывания средств к жизни монахом,
ибо в нем он зависит от взглядов других людей³.

*Если же некто скажет, что [такой образ жизни]
вызван лишь желанием обрести необходимые средства
к жизни...*

Если некто полагает, что дурной образ жизни — это всего лишь телесные и вербальные действия, вызванные желанием обрести необходимые средства к жизни, но не что-либо иное, а танцы, пение и т. п. с целью доставить себе удовольствие вовсе не связаны с дурным образом жизни, то такой [взгляд]

не соответствует сутрам.

В сутре «О собрании добродетелей»⁴ Бхагаван сказал, что зрелище боя слонов и прочие зрелища также относятся к ложному образу жизни.

— По какой причине?

— Потому что они представляют собой наслаждение ложными объектами. Это понятно само по себе.

Далее. Что представляет собой действие пяти плодов, о которых [в «Абхидхармакоше»] говорилось ранее⁵, и сколькими из них оно характеризуется?

87. *На нечистом пути отвержения действие
[характеризуется] пятью.*

Путь отвержения получает такое название потому, что его целью является отвержение, или же потому, что с его помощью устраняются аффекты. Это — непосредственный путь¹, [который быва-

ет двух типов: чистым и загрязненным]. Действие, совершаемое на таком пути с притоком аффектов, называется «имеющим плод», поскольку оно характеризуется пятью плодами.

Плод созревания: результат действия созревает в той же сфере существования, к которой относится само действие.

Естественный плод (естественно-вытекающий результат): дхармы, порождаемые йогическим сосредоточением; они — того же типа, что и действие², и возникают после него.

Плод разъединения: это разъединение, освобождение от аффектов.

Плод мужественной деятельности: привлеченные им дхармы, например, путь высшего освобождения, дхармы, сосуществующие с ним³, и дхармы, будущее обретение/обладание которыми этот путь обеспечивает, а также их устранение⁴.

Доминирующий (господствующий) плод: все причинно-обуславливающие дхармы, за исключением самого действия и дхарм, возникших ранее.

на чистом — четыремя.

На чистом пути отвержения действие характеризуется четырьмя плодами, перечисленными выше, при исключении плода созревания.

Другое — [действие] с притоком аффектов, благое и неблагое — также.

Благое или неблагое действие с притоком аффектов, совершаемое вне пути отвержения, также характеризуется четырьмя плодами, за исключением плода разъединения.

88. *Все остальные, не подверженные притоку аффектов или неопределенные — тремя.*

Остальные действия без притока аффектов и действия неопределенные, совершаемые вне пути отвержения, характеризуются тремя плодами, за исключением плода созревания и плода разъединения¹.

Благие и прочие [дхармы представляют] четыре, два, а также три [плода] благого [действия].

Порядок перечисления [автор] рассмотрит позднее.

Благие дхармы представляют собой четыре плода благого действия при исключении плода созревания. Неблагие — два: плод мужественной деятельности и доминирующий плод. Неопределенные дхармы — три, при исключении естественного плода и плода разъединения².

89. Благие и прочие [дхармы представляют], соответственно, два, три, четыре [плода] неблагоприятного [действия].

«Соответственно» означает: в указанной последовательности.

Благие дхармы представляют два плода неблагоприятного действия: мужественной деятельности и господства (доминирования). Неблагие — три, при исключении плодов созревания и разъединения. Неопределенные дхармы — четыре, при исключении плода разъединения.

Две неопределенные дхармы — ложные взгляды относительно реальности Я и вечности или уничтожения — являются естественным плодом неблагоприятных [дхарм]: аффектов, имеющих всеобщее распространение, и [аффектов], устраняемых посредством видения истины страдания¹.

Эти же самые [дхармы] — благие и прочие — [представляют] два, три и еще три [плода] неопределенного [действия].

Благие дхармы неопределенного действия являются плодом мужественной деятельности и доминирующим плодом. Неблагие дхармы — тремя плодами, при исключении плодов созревания и разъединения. Те неблагоприятные дхармы, которые могут быть устранены посредством видения истины страдания и других [Благородных истин], представляют собой естественный плод двух неопределенных дхарм: ложных взглядов относительно реальности Я и вечности или уничтожения. Неопределенные дхармы — это те же самые три плода, [при исключении плодов созревания и разъединения]².

90. Все — четыре [плода] прошлого,

«Все» означает: относящиеся к трем формам времени. Дхармы всех трех форм времени представляют собой четыре плода прошлого действия, при исключении плода разъединения, [который существует вне времени].

будущие — также и среднего.

Будущие дхармы — это четыре плода также и среднего, то есть относящегося к настоящему времени, действия¹.

два — средние.

Дхармы настоящего времени — это два плода настоящего действия: плод мужественной деятельности и доминирующий плод.

будущие — три плода еще не осуществленного.

Будущие дхармы являются тремя плодами будущего [действия], исключая естественный плод и плод разъединения.

91. Дхармы своей сферы — четыре,

Дхармы своей сферы существования есть четыре плода действия в той же сфере, при исключении плода разъединения.

иной сферы — три или два.

Если дхармы без притока аффектов относятся к иной сфере, нежели действие, то они представляют собой три плода¹, при исключении плодов созревания и разъединения, поскольку они не относятся ни к одной из сфер существования.

Если они с притоком аффектов — то два: плод мужественной деятельности и доминирующий плод.

[Дхармы] обучения и т. д. — три [плода действия] обучающегося.

Дхармы тех, кто находится в процессе религиозного обучения, [то есть монахов, не являющихся архатами], представляют три плода деятельности обучающегося, при исключении плодов созревания и разъединения. То же самое относится к дхармам тех, кто более не нуждается в религиозном обучении. Дхармы тех, кто не находится в состоянии ни-обучения-ни-необучения, также [представляют собой три плода], при исключении плода созревания и естественного плода.

91—92. Дхармы обучения и т. д. — один плод, а также три и два [плода] деятельности того, кто более не обучается.

Дхармы тех, кто находится в процессе обучения, представляют один — доминирующий — плод деятельности необучающегося. Дхармы тех, кто более и не нуждается в обучении, — три, за исключением плодов созревания и разъединения. Дхармы тех, кто не находится ни в состоянии обучения, ни в состоянии необучения, — два: плод мужественной деятельности и доминирующий плод.

Дхармы обучения и т. д. — два, два и пять плодов [действия], отличающегося от двух предыдущих.

Дхармы тех, кто находится в процессе обучения, представляют два плода — плод мужественной деятельности и доминирующий плод — действия того, кто не нуждается ни в обучении, ни в необучении, действия, отличного от обучения и необучения. То же самое относится и к дхармам тех, кто более не находится в процессе обучения. Дхармы ни-обучения-ни-необучения представляют пять плодов [этого действия].

93. [Дхармы], устраняемые посредством видения и т. д., [представляют] три, четыре и один [плод действия], устраняемого посредством видения.

Дхармы, устраняемые посредством видения [Благородных истин], представляют собой три плода действия, устраняемого посредством видения, при исключении плодов созревания и разъединения.

[Дхармы] неустранимые — три плода, при исключении плода созревания и естественного плода.

94. Эти же [дхармы], соответственно, — один, два и четыре [плода действия] неустранимого.

Дхармы, устранимые посредством видения [Благородных истин], представляют собой плод доминирования действия, которое не может быть устранено. [Дхармы], устранимые посредством практики йогического сосредоточения, представляют два плода — плод мужественной деятельности и доминирующий плод. [Дхармы] неустранимые — четыре плода, исключая плод созревания.

Слово «соответственно» вводится, как и ранее, для обозначения последовательности промежуточных элементов перечисления. Таков [принятый] способ обобщенного изложения¹.

В связи с изложением учения о карме задается следующий вопрос: в трактатах [канонической Абхидхармы]² упоминается действие надлежащее (то есть приличествующее), ненадлежащее, ни-надлежащее-ни-ненадлежащее. Как его можно определить?

*Ненадлежащее [означает] загрязненное;
согласно некоторым — отклоняющееся от нормы³.*

Одни полагают, что ненадлежащее означает загрязненное аффектами действие, поскольку оно имеет свойство возникать в результате поверхностной работы сознания. Другие считают, что это также и нарушение принятых норм. Так, если некто поступает не в соответствии с предписаниями⁴ относительно того, как следует ходить, стоять, есть, странствовать, собирая подаяние, и т. д., то его действия не являются надлежащими, поскольку они не согласуются с установленными нормами.

Благое действие — всегда надлежащее, оно не отклоняется от принятых норм, — так считают некоторые.

Действие, которое отличается от того и другого, называется ни-надлежащим-ни-ненадлежащим.

Далее. Продуцирует ли единичное действие только одно [новое] рождение или же не одно? И второй вопрос: влечет ли мно-

гообразное действие одно новое рождение или же множество рождений?⁵

Согласно [нашей] системе⁶,

95. Одно действие продуцирует одно рождение.

Одно действие продуцирует именно одно рождение, но не многие. Под рождением здесь понимается соответствующая форма существования. Обретающий ее называется рожденным.

— Но как тогда понимать сказанное стхавирой Анируддхой: «В результате одного этого подношения пицци, после семи рождений в сфере тридцати трех богов, я родился в славном клане Шакьев»?¹

— В результате этого деяния он достиг большого благосостояния, обрел память о прежних рождениях и совершил множество других добрых дел. Сказанным он лишь указал на отправную точку. Это подобно тому, как человек, начав с одного динария и увеличив в итоге их сумму до тысячи, может сказать: «Я получил все это богатство с помощью одного лишь динария».

Другие говорят, однако, что после того как Анируддха преисполнился твердой решимости в отношении подаяния, у него возник безбрежный поток побуждений к даянию, каждое из которых принесло соответствующий плод.

Не бывает так, чтобы одно рождение продуцировалось бы многими действиями, ибо в таком случае непрерывность существования (сансара) была бы фрагментарной. Поэтому и было сказано, что соответствующая форма существования обусловлена одним действием.

а многие [действия] делают ее завершенной.

Подобно тому как художник, нанеся одной линией контур изображения, затем заштриховывает его множеством других, так и среди людей, исходно равных [в своей принадлежности к человеческому роду], один обладает всей полнотой органов и членов, являя собой совершенство сил, стройности, красоты формы и цвета кожи, а другой лишен того или иного².

Однако не одно только действие продуцирует новое рождение.

— А что еще?

— Все, что связано с созревaniem следствия³. Но во всех случаях

*ни оба бессознательных сосредоточения,
ни обретение/обладание не продуцируют
[новое существование].*

Хотя оба вида бессознательного сосредоточения связаны с созревaniem следствия, однако они не продуцируют новое существование, поскольку никогда не сосуществуют с действием.

У дхарм обретения/обладания также связь с действием отсутствует, ибо их плоды (следствия) не одни и те же.

Бхагаван говорил о трех препятствиях: препятствии-действии, препятствии-аффектах и препятствии-созревании следствия⁴. Какова их природа?

*96. Действия, приносящие неотвратимый результат¹,
устойчивые аффекты, а также дурные формы
рождения, кауравы и бессознательные существа
рассматриваются как три препятствия.*

Препятствие-действие — это пять [деяний], приносящих неотвратимый результат, а именно: убийство матери, убийство отца, убийство архата, раскол сангхи, злонамеренное пролитие крови Татхагаты².

Препятствия-аффекты (аффективные препятствия) — это постоянное состояние аффективности. Аффекты бывают двух видов: устойчивые в своем постоянстве и острые по форме проявления³. В данном случае препятствием являются постоянные (устойчивые) аффекты, например, у евнухов и подобных им. Аффект, который время от времени проявляется в острой форме и с большой энергией, может быть преодолен в отличие от аффекта, присутствующего постоянно⁴, даже если он достаточно слабый.

[Индивид], пребывающий в состоянии устойчивой аффективности, не находит времени для ее устранения. Из слабой аффективность становится средней, а из средней — сильной. Поэтому постоянная аффективность и является препятствием.

Препятствие-созревание следствия — это три дурные формы рождения, а также часть благой формы рождения — среди обитателей континента Уттаракуру (кауравов) или среди богов, пребывающих в бессознательном состоянии⁵.

— Для чего они служат препятствиями?

— Для Благородного пути и для корней благого как условий подготовки к Благородному пути.

— Следует назвать также и другие виды действий: ведущие к дурным формам рождения и прочему⁶ и [к таким типам рождения], как рождение из яйца, из испарений, к рождению женщиной и восьмому рождению⁷.

— Здесь названы только те действия, которые легко различимы [для других] и легко постижимы [для самого индивида] по пяти основаниям: по твердой решимости осуществления, по плодам, по форме существования, по времени испытания [следствия] и по отождествлению личности⁸.

Из этих препятствий самое худшее — аффективное препятствие, а после него — препятствие-действие⁹. Излечения от них не наступает и в следующем рождении, ибо они усугубляют [болезнь] все больше и больше, — так считают вайбхашики.

— Что означает [выражение] «смертные грехи», то есть дурные действия, приносящие неотвратимый результат?¹⁰

— Они называются неотвратимыми потому, что никакое другое действие, приносящее свой плод в другом рождении, не может служить препятствием для созревания их следствия, то есть его нельзя ни избежать, ни отодвинуть.

Или [иное объяснение]: для того, кто совершил смертный грех, не существует промежутка между смертью и рождением в аду; он становится «беспромежуточным». Неотвратимость, следовательно, есть качество, обладание которым и делает [грешника] таковым, подобно тому как обладание качеством «монашество»¹¹ [делает человека монахом].

Далее. В каких формах рождения обнаруживаются эти препятствия?

Исключительным образом,

97. Смертные грехи — на трех континентах.

Их не бывает ни на Уттаракуру, ни в других формах рождения, тем более в других сферах бытия. Совершаются эти грехи только женщинами и мужчинами, но их

не бывает у евнухов и прочих

— Почему?

— По тем же причинам, которые уже рассматривались в связи с отсутствием дисциплины¹, а также

вследствие безразличия и отсутствия стыда².

Первое относится к их матери и отцу. Действительно, родители не проявляют никакой заботы о таких [существах] из-за их ущербности³ и отсутствия любви к ним⁴. В свою очередь, такие существа не испытывают никакого стыда по отношению к родителям, из-за отсутствия которого смертный грех мог бы пасть на них.

По этой же причине смертного греха не бывает ни у животных, ни у претов. Бхаданта говорит, однако, что такой грех может быть совершен теми из них, кто обладает острым умом, как, например, жеребец Аджанея⁵.

Точно так же если родители — нелюди, то их убийство не является смертным грехом.

На этом рассмотрение действия как препятствия завершено.

Остальные — в пяти формах рождения.

— Что означает «остальные»?

— Это аффективное препятствие и препятствие-созревание следствия. Для людей последнее препятствие — рождение на [континенте Уттара]куру; для богов — рождение в сфере богов, пребывающих в бессознательном состоянии.

— Какова природа смертных грехов, то есть деяний, имеющих неотвратимое следствие?

— Четыре из них — телесные действия, одно — вербальное; три — убийство, одно — ложь и еще одно — подготовка убийства, ибо Татхагата не может быть убит в результате нападения⁶.

Внесение раскола в сангху называется смертным грехом, потому что в этом случае причина обозначается через следствие⁷. Либо же слово «раскол» следует понимать как то, что разделяет сангху.

98. *Раскол сангхи, в сущности, есть разобщенность — дхарма, не связанная [с сознанием], незатемненная-неопределенная.*

Раскол сангхи, то есть ее разобщенность, есть формирующий фактор (санскара), не связанный с сознанием, незатемненный-неопределенный.

- Как он может стать смертным грехом?
- Ввиду того, что раскольник¹ им не обладает.
- Что это значит?

Этот грех падает на сангху.

Раскол есть свойство не раскольника, а того, что пришло к расколу.

- А что падает на раскольника?

99. *Грех раскола — ложь, [вина за которую] ложится на раскольника.*

Раскольник причастен к греху раскола сангхи. Этот грех есть ложь, и он возникает одновременно с расколом сангхи как проявленный и непроявленный [элемент].

Раскольник, который впал в этот грех,

мучается в аду Авичи в течение кальпы.

Он испытывает мучения в великом аду Авичи в течение промежуточной кальпы¹.

Что касается виновных в других [смертных грехах], то они не обязательно [попадают] в Авичи. Однако все виновные в совершении смертного греха испытывают мучения уже в следующем рождении. Что же говорить о тех, кто совершил несколько таких грехов!

Чем больше [грехов], тем больше мучений².

Тот, кто виновен во многих смертных грехах, обретает в аду Авичи огромное и очень чувствительное тело, вследствие чего острота и непереносимость мучений возрастают в два, три, четыре или пять раз.

— Кто может вызвать раскол сангхи?

100. [Сангху] раскалывает монах, укорененный в ложных воззрениях.

Сангху способен расколоть только монах, но не мирянин или монахиня, или кто-либо другой, причем монах, приверженный именно ложным воззрениям, а не страстным влечениям, последовательный в своем образе жизни, а не то и дело меняющий его, ибо слова такого индивида не вызывают доверия¹.

— Где он способен расколоть сангху?

— Там, где присутствует Бхагаван,

это невозможно.

В присутствии Учителя невозможно вызвать раскол сангхи. Точно так же невозможно противостоять Татхагатам, ибо слова их обладают великим авторитетом.

— Кого может расколоть [такой бхикшу]?

— Только

несведущих,

то есть обычных людей, но не Благородных, ибо [последние] узрели Дхарму. Некоторые [учителя] считают, что точно так же невозможно вызвать раскол среди тех, кто обрел способность восприятия [Благородных истин].

— Из-за чего сангха оказывается расколотой?

Она раскалывается при принятии другого учителя или другого пути.

Когда несведущие принимают другого учителя вместо Татхагаты или другой путь, нежели тот, который Он проповедовал, то в этом случае сангха оказывается расколотой.

— Как долго сангха остается расколотой?

— В таком состоянии

она не переживает

и ночи [этого же самого дня]². Не выдержав испытания расколом, сангха с необходимостью объединяется вновь³.

То, что получило название раскола сангхи,

101. Известно также как разрушение колеса¹.

Колесо Учения Бхагавана оказывается тогда разрушенным, поскольку возникает препятствие для движения по Пути. Отсюда и название «разрушение колеса».

— Где возможно разрушение колеса?

На Джамбудвипе,

но не на других континентах, [где Будды не появляются]².

— Сколько монахов [могут разрушить колесо]?

Девять и т. д.

Имеется в виду девять и большее число монахов. Предельное количество не установлено.

Допустим, что восемь монахов образуют сангху; девятый — раскольник. В этом случае сангха может разделиться на две части, и так возникает раскол³.

Другой вид раскола сангхи связан с различием в отправлении ритуала⁴, когда на территории одного монастыря совершаются разные обряды.

И такое

*различие в отправлении ритуала существует
на трех континентах,*

то есть только там, где известно соответствующее наставление.

— Каким количеством монахов [может быть вызван такой раскол]?

Восемью и более.

[«Для этого также необходимо, чтобы сангха разделилась на две партии по четыре бхикшу в каждой, но здесь нет раскольника, объявившего себя драгоценностью — Учителем»]⁵.

Однако в шести случаях разрушения колеса единства не происходит.

— В каких именно?

102. В начале, в конце, до [появления] опухоли, при двух, при ушедшем Мудреце, а также при неустановленных границах разрушения колеса единства не происходит.

В начале — то есть когда прошло совсем немного времени с тех пор, как было приведено в движение колесо Дхармы.

В конце — при обретении Бхагаваном Совершенной нирваны. В оба эти периода сангха проникнута единым чувством¹.

В промежуточный период до появления опухоли², вызывающей повреждение Учения, добродетели и истинных воззрений, раскола сангхи также не происходит.

Раскола не бывает и до тех пор, пока возможно появление двух выдающихся шраваков (учеников)³, способных сохранять целостность сангхи⁴.

[Раскола сангхи не происходит] и при ушедшем Мудреце, ибо когда Учитель достигает Совершенной нирваны, [у раскольника] больше нет оппонента.

И наконец, когда границы не установлены, то есть пока не проведено разграничение территории⁵, раскола сангхи также не происходит, так как ни одна из групп не претендует на соответствующее место [для построения мандалы].

В этих случаях колесо единства не разрушается. Оно не разрушается также и при всех [прежних] Буддах, ибо зависит от их деяний⁶.

— Почему смертный грех состоит в убийстве матери и прочем, перечисленном выше, но не в других [неблагих деяниях]?

103. Потому что отступник, убивая благодетеля,
[разрушает] поле благих качеств.

Убийство матери и отца [есть смертный грех, ибо представляет собой] уничтожение благодетелей.

- Почему оба — благодетели?
- Потому что они дают жизнь.
- Что есть уничтожение [благодетелей]?
- Их утрата.

Убийство архата есть смертный грех, ибо архат — это поле благих качеств¹.

— Но если пол матери или отца изменился, могут ли они по-прежнему относиться к одной семье?

При изменении пола — также.

[убийство кого-либо из них остается смертным грехом]². Именно об этом и было сказано: «— Может ли смертный грех пасть на человека, если он лишает жизни мужчину, который не является его отцом или архатом? — Может, если он убивает свою мать, пол которой изменился. — Может ли смертный грех пасть на человека, если он лишает жизни женщину, которая не является ни его матерью, ни архати? — Может, если он убивает своего отца, пол которого изменился»³.

— Когда одна женщина теряет зародыш, а другая принимает его в свою матку, то кто из них [считается] его матерью, убийство которой становится смертным грехом?⁴

Мать — та, из крови которой [происходит] рождение.

Та женщина, из крови которой было рождено данное существо, и есть его мать. Вторая же лишь исполняет все [материнские] обязанности — поилницы, кормилицы, няньки и т. п.

Если некто, задавшись целью убить свою мать, убивает другую женщину, то это не является смертным грехом, как и в том случае, если он убивает свою мать, замыслив убийство совсем другого человека⁵. В качестве примера можно привести случай, когда че-

ловец убивает свою мать, лежащую на постели, [где всегда спит другой человек], или когда сын стиральщика убивает отца, намереваясь прихлопнуть комара⁶.

Когда человек убивает сразу мать и другого человека, то в этом случае существуют два непроявленных [действия — простого убийства и смертного греха]⁷, однако проявленное действие — это именно смертный грех ввиду его преобладающего значения. Бхаданта Гхошака⁸ говорит, однако, что поскольку проявленное действие [есть некая материальная структура], состоящая из атомов, то в данном случае также имеют место два проявленных действия.

Когда некто убивает архата, не принимая его за такового, здесь также совершается смертный грех, так как объект [действия] определен: «Я убью [этого человека]...»

Тот, кто убивает отца-архата, совершает один смертный грех, поскольку тот и другой выступают в данном случае в одном лице.

— Если это так, то почему сказано в Авадане: «Поди и передай Шикхандину, что он совершил два смертных греха — отцеубийство и убийство архата»?⁹

— Это сказано потому, что [Шикхандин совершил смертный грех] по двум причинам, или же потому, что [Удраяна хотел] вдвойне осудить [преступление сына].

— Когда некто проливает кровь Татхагаты по зломыслию, то является ли это безусловным смертным грехом?

— Если это делается с целью убийства, то да.

104. При желании ударить Будду — нет¹.

Если некто пролил [кровь Татхагаты лишь] с целью ударить Будду, то это не является смертным грехом.

— А в этом случае, если он бьет не-архата, который после удара становится архатом?

Если тот становится архатом после удара — нет.

[В карике] имеется в виду совершение смертного греха. В этом случае нет также и подготовки [к убийству].

— Способен ли тот, кто, завершив подготовку к совершению смертного греха, затем отвергается от него, достичь отвержения мира² или его плод?

Для того, кто готовил совершение смертного греха, отвержение мира и его плод недостижимы.

[— Почему?

— Потому что существует непреодолимое противоречие между намерением совершить смертный грех и обретением состояния отрешенности от мира или его плода]³. Для того, кто вступает на Благородный путь, завершив приготовление к пути, приносящему плод принципиально иного действия, продолжение прежнего пути невозможно ввиду его полной несовместимости с новой личностью⁴.

— Какой из этих грехов наиболее тяжелый?

105. Самым большим грехом считается ложь с целью раскола сангхи.

Ложь, проистекающая из желания вызвать раскол сангхи, является самым тяжелым грехом из всех злодеяний, ибо она представляет в прямо противоположном свете все, известное о Дхарме и Адхарме¹.

— Почему это так?

— Потому что ложь наносит удар по телу Дхармы всех Татхагат и служит помехой на пути обретения небесного блаженства и освобождения всех живых существ². До тех пор пока сангха расколота, для людей существуют непреодолимые препятствия к вступлению на незыблемый путь, обретению плодов [святости], отвержению мира — разрушению аффектов; не разворачивается [благая] деятельность, связанная с созерцанием, обучением, чтением [священных текстов]³ и размышлением; весь мир живых существ вместе с богами, нагами и людьми становится убогим и потеряннным. И так продолжается до тех пор, пока единство сангхи не восстанавливается вновь. Вот почему плод [этого греха] созревает в аду Авичи на протяжении всей калпы.

Из остальных смертных грехов наиболее тяжкие, в [принятой] последовательности, пятый, третий и первый. Отцеубийство — самый легкий из них ⁴.

— Но, как сказал Бхагаван, из трех преступных деяний ⁵ наиболее греховное — ментальное; так и ложное воззрение названо наиболее тяжким из всех грехов.

— [Сказанное следует понимать в том смысле, что] среди смертных грехов раскол сангхи, несомненно, самый тяжкий; из трех деяний самое тяжкое, несомненно, ментальное, а из воззрений [наиболее греховное], несомненно, ложное.

Либо же [слова Бхагавана следует понимать в том смысле, что раскол сангхи является наиболее тяжким грехом] с точки зрения продолжительности его созревания, [ментальное деяние — с точки зрения] уничтожения множества людей ⁶, а [ложное воззрение — с точки зрения] разрушения благих корней.

Далее. Какое из благих действий приносит самый большой плод?

Из благих мирских [действий] самый большой плод [приносит] побуждение к достижению вершины бытия.

Из всех благих действий самый большой плод приносит ментальный импульс (побуждение) к обретению вершины бытия. Плод его созревания — восемьдесят тысяч кальп совершенного покоя ⁷.

Сказанное относится к плоду созревания. Что касается плодов разъединения, то самый большой из них — это ментальный импульс (побуждение) к алмазоподобному сосредоточению сознания ⁸, ибо его следствием выступает полное освобождение от всех оков. Поэтому [в карике] говорится: «Из благих мирских [действий]...»

— Только ли вследствие смертных грехов [человек] с неизбежностью рождается в адах?

— Он с неизбежностью рождается там и вследствие грехов, сходных со смертными ⁹. Некоторые, однако, считают, что это происходит не в следующем рождении.

— Что это за грехи?

106. Осквернение матери, архати, убийство того, кому предстоит стать бодхисаттвой, обучающегося [Дхарме] и кража достояния сангхи —

107. [грехи], сходные со смертными грехами; пятый — разрушение ступы.

Эти пять грехов, перечисленные в указанной последовательности, сходны со смертными грехами, если [индивид] вследствие половой распущенности оскверняет мать или архати, [что соотносится со смертным грехом убийства матери]; убивает того, кому предстоит стать бодхисаттвой, [что соотносится со смертным грехом убийства отца]; убивает того, кто обучается Дхарме, [что соотносится со смертным грехом убийства архата]; похищает собственность сангхи; обеспечивающую ее благоденствие, [что соотносится со смертным грехом раскола сангхи]; разрушает ступы (реликвариан), [что соответствует злоумышленному пролитию крови Татхагаты]¹.

Созревание следствий других действий может быть полностью заблокировано в трех случаях.

— Что это за случаи?

При обретении интеллектуального приятия [Благородных истин], состояния «невозвращения» и состояния архатства² возникает абсолютное препятствие для кармы.

Когда достигается состояние интеллектуального приятия [истины страдания], возникающее после состояния [вершины/проникновения]³, то все действия, ведущие к дурным формам существования, остаются позади, будучи заблокированными, так как [индивид] выходит за пределы той сферы, где эти [действия] приносят свой плод. Это подобно тому, как человек, уехавший из страны, оставляет позади своих кредиторов.

При достижении плода невозвращения [в сансару] все действия, ведущие к существованию в чувственном мире, также остаются позади, будучи заблокированными [в своих следствиях]. Исключение в этом случае составляют только те действия, следствия которых должны быть испытаны в данной жизни⁴.

При обретении состояния архата то же самое относится к миру форм и миру не-форм.

Выше говорилось об убийстве бодхисаттвы. [В этой связи задается вопрос]:

108. С какого [момента] становятся бодхисаттвой?

Начиная с какого момента, [индивид] получает имя «бодхисаттва»?

*С того, когда он совершает действия,
[порождающие соответствующие] признаки¹.*

С того момента, когда он начинает совершать действия, плод созревания которых — появление [соответствующих] признаков, обретение статуса бодхисаттвы становится неизбежным².

— Как это следует понимать?

— Начиная с этого момента, он всегда

*имеет благую форму существования, рождается
в благородной семье, обладает нормальными органами,
мужского пола, не отвращается [от мирских дел].*

Он имеет благую форму существования, то есть рождается в счастливых сферах бытия среди богов и людей. В этой благой форме существования он рождается в большой благородной семье кшатрия, брахмана или домохозяина, но не в иной семье. Все его органы чувств функционируют нормально, без каких-либо изъянов. Он всегда мужского пола, но не женского; тем более он никогда не бывает бесполом, евнухом и т. п. Он помнит все прежние рождения.

Тот, кто во всех своих рождениях устраняется от мирских дел, называется отвратившимся; неотвращающийся, напротив, тот, кто из сострадания [к живым существам] не сторонится мирских забот. Ради того, чтобы быть полезным всем существам, он не впадает в уныние ни из-за многообразия страдания, ни из-за грехов всех живых существ. Он тот, кого в мирской жизни называют «бесплатным слугой»³.

Бодхисаттвы — те великие личности, которые хотя и обрели отличающее их превосходство всех совершенств, но, побуждаемые всеохватывающим состраданием ко всем живым существам и на-

чисто лишенные гордыни, ведут себя подобно детям чандалы⁴, терпеливо перенося оскорбления и дурное обращение⁵ со стороны людей, и выполняют самую тяжелую и изнурительную работу. Такая деятельность, как было сказано, и приводит в результате к созреванию признаков [великой личности].

109. [Бодхисаттва] осуществляет ее на Джамбудвипе, будучи мужчиной, в присутствии Просветленных и вдохновляемый ими, руководствуясь размышлением, на протяжении ста оставшихся кальп¹.

Бодхисаттва осуществляет свою деятельность, ведущую к созреванию признаков [великой личности], только на Джамбудвипе, но не где-либо еще, ибо обитатели континента Джамбу наделены острым интеллектом².

Он всегда мужчина, но не женщина³, [и действует] только в присутствии Учителя, так как в своих побуждениях опирается на Просветленных. Его деятельность проистекает из размышления, а не из слушания [Учения] и не из практики йогического сосредоточения. Бодхисаттва осуществляет свою деятельность на протяжении ста оставшихся кальп, но не в большем числе рождений⁴.

Однако сам Бхагаван Шакьямуни благодаря очищенной огнем энергии сократил [этот период] на девять кальп, [обретя все признаки великой личности] в течение девяноста одной кальпы. Поэтому он и сказал: «О грамани! На протяжении девяноста и одной кальпы и до сего дня я не вспоминаю и не прозреваю ни одного случая, когда хотя бы одна семья оказалась разоренной или разрушенной по причине подношения приготовленной пищи странствующим монахам»⁵. И сказано это было потому, что память Бхагавана распространяется именно на это число его естественных рождений.

Древние учителя считают, что только по прошествии первой неисчислимой кальпы Бодхисаттва избавляется от четырех дефектов и обретает два [сверхъестественных] свойства⁶.

Что касается признаков великой личности, то

110. Каждый из них порожден сотней добродетелей.

— Какова мера каждой из добродетельных заслуг?

Одни считают, что она равна плоду наслаждения всех живых существ, за исключением бодхисаттвы, вплотную подошедшего к обретению Просветления¹.

Согласно другим, она равна совокупной карме всех живых существ, которая, вследствие своего определяющего значения, вызывает сотворение Вселенной².

Третьи говорят, что мера эта известна только Просветленным.

— Какому числу Будд выказывает свое почтение Бхагаван, будучи бодхисаттвой?

— В первой неисчислимой кальпе — семидесяти пяти тысячам, во второй — семидесяти шести тысячам, в третьей — семидесяти семи тысячам.

— Какой из Будд существовал в конце каждой из неисчислимых кальп?

— В обратном порядке перечисления, соответственно,

*в конце трех неисчислимых [кальп] появились
Пашьин, Дипамкара и Ратнашикхин.*

При Совершенно Просветленном Ратнашикхине закончилась первая неисчислимая кальпа, при Бхагаване Дипамкаре — вторая и при Татхагате Випашьине — третья. Но из этих Будд

первым был Шакьямуни.

Совершенно Просветленный по имени Шакьямуни был первым из них. Именно при нем Бхагаван, бывший тогда бодхисаттвой, и принял неколебимый обет: «Да стану я Буддой, во всем подобным ему!» Тот [Шакьямуни], как и наш Благодородный, появился в период деградации мира³, и поэтому его Учение также просуществовало не более тысячи лет.

... — А как бодхисаттва реализует каждую из парамит, то есть запредельных совершенств?

*111. Он реализует [парамиту] даяния, всегда отдавая
из сострадания все.*

Когда из сострадания он всегда отдает все — вплоть до собственного глаза или костного мозга, не ожидая от этого каких-либо выгод для себя, это и есть реализация запредельного совершенства даяния.

[Парамиты] терпения и добродетели — вследствие отсутствия гнева, даже если ему, еще испытывающему желания, отрубают конечности,

Когда бодхисаттва, еще не отвращенный от мира, не испытывает ни малейшего гнева, даже если ему отрубают конечности, он реализует запредельные совершенства терпения и добродетели.

112. *[парамиту] ревностности — как в гимне Тишьё¹,*

Бхагаван, еще будучи бодхисаттвой, увидел в пещере, выложенной драгоценными камнями, Бодхисаттву Тишьёю, излучающего огненное сияние. Стоя на одной ноге, он в течение семи дней повторял хвалебный гимн:

«Ни на небе, ни на земле, ни в этом мире, ни в обителище Вайшраваны, ни во дворце богов, ни в иных божественных местопребываниях, ни по главным сторонам света, ни по промежуточным — где, о лучший из людей, можно найти великого шрамана, который был бы равен тебе, обойди хоть весь мир во всеми его горами и лесами?»

И тогда, согласно [вайбхашикам], реализовалось запредельное совершенство ревностности (энергии) и девять космических кальп оказались преодоленными.

[парамиты] мудрости и сосредоточения — непосредственно перед [Просветлением].

В состоянии йогического сосредоточения, именуемого «алмазоподобным», непосредственно перед обретением Просветления он реализует запредельные совершенства мудрости и сосредоточения.

[Слово] «парамита» означает достижение другого берега, то есть запредельности собственных совершенств.

— В сутре сказано: «Есть три объекта достойных действий: состоящие в даянии, состоящие в добродетели, состоящие в практике созерцания». Почему эти три [дхармы] называются объектами достойных действий?

*Достоинство, действие и их объект —
эти три [дхармы] подобны пути деятельности.*

Эти три есть, соответственно, достоинство, действие и объект, взятые по отдельности или вместе², подобно тому как путь деятельности есть одновременно действие и путь деятельности или же только путь.

Из них объект достойного действия, состоящий в даянии, есть (1) телесное и вербальное действие, рассматриваемое в трех аспектах: [как достоинство, поскольку его результат всегда желанен; как достойное действие, ибо его внутренняя сущность есть действие; как объект мотивации у донатора]; (2) побуждение, то есть ментальный импульс, продуцирующий деятельность, которое есть и достоинство, и действие; (3) дхармы, сосуществующие с действием, — [чувства, представления и т. д.] — только как достоинство, [поскольку результат их созревания всегда желанен]³.

Объект достойного действия, состоящий в добродетели, — это исключительно телесная и вербальная деятельность, которая также имеет три аспекта.

[Объект достойного действия], состоящий в практике созерцания: доброжелательность есть и достоинство, и объект достойного действия, то есть побуждения, связанного с доброжелательностью, поскольку оно формируется под его определяющим воздействием. Сосуществующая с ней добродетель есть и достоинство, и достойное действие. Другие сосуществующие с ней дхармы — [вера, энергия и прочие] — есть только достоинство.

Либо же выражение «достойное действие» означает достойную практику, объектом которой выступают эти три аспекта — [даяние, добродетель и созерцание], поскольку достойная практика и имеет своей целью их реализацию.

Другие считают, что достойное действие в высшем смысле есть благое побуждение, а даяние, добродетель и созерцание — его объекты.

— Что такое «даяние»?

— То, что дается. Здесь, однако,

113. Даяние — то, вследствие чего дается¹.

— Однако бывает, что [нечто] дается из-за страстного желания и т. п.

— Здесь не имеется в виду такое [даяние]. Поэтому, чтобы ввести необходимое различие, [автор] говорит:

Из почитания или желания принести пользу.

То, что дается из желания почитать других или принести им пользу.

— Чем может быть то, посредством чего происходит даяние?

— [Это]

*телесное и вербальное действие и то,
что его вызывает.*

— Что его вызывает?

— Та совокупность [дхарм сознания], которая побуждает соответствующие действия. Как сказано в этой связи: «Когда человек с благим состоянием сознания дает то, что ему принадлежит, благие группы этого момента обозначаются как даяние»,

и оно приносит плод великого наслаждения.

Объект достойного действия, состоящего в даянии, приносит плод великого наслаждения. [Формант] тауа, передающий значение «состоящий в...», следует трактовать как «имеющий своей природой», как, например, в выражениях «дом из травы» или «корзина из листьев».

*114. приносит пользу самому [донатору], другому, обоим,
ни тому, ни другому.*

Так, Благородный, еще не освободившийся от желаний, или обычный человек, свободный от желаний, принося дар чайтэ (храму или святилищу), обретает пользу только для себя, поскольку для других пользы от этого даяния не возникает.

Если Благородный, свободный от желаний, приносит дар другим живым существам, то за исключением случая, когда плод этого даяния вкушается в данной жизни¹, пользу от него получают другие. Такое даяние приносит благо другим, но не самому [донатору], так как он вышел за пределы той сферы существования, где этот дар мог бы принести ему пользу.

Когда обычный человек, не свободный от желаний или освободившийся от них, приносит дар другим живым существам, то такой дар приносит пользу и самому донатору, и другим.

Если Благородный, свободный от желаний, приносит дар чайтэ, то, за исключением случая, когда плод этого даяния вкушается в данной жизни, непосредственной пользы от этого дара не получает ни он сам, ни другие. Этим он выражает лишь глубокое уважение и благодарность.

Мы рассказали в самом общем виде о даянии, приносящем плод великого наслаждения.

Его превосходство обусловлено превосходством донатора, предмета [даяния] и поля [благих свойств].

Из них

115. Донатор обретает превосходство благодаря вере и прочему.

Донатор, наделенный такими качествами, как вера, добродетель, образованность и т. д., обретает превосходство, [ибо становится отличным от других]. Вследствие превосходства донатора дар также становится превосходным, а превосходство дара, в свою очередь, обуславливает превосходство плода.

Такой донатор

даст с уважением и т. д.,

то есть он дает, выказывая искреннее уважение, своей рукой, в должное время, не причиняя вреда другому.

а поэтому и сам обретает уважение, высшее наслаждение, в удобное время и в полной безопасности.

А поэтому и сам донатор, совершая даяние подобным образом, последовательно обретает четыре характерных отличия. Он пользуется большим уважением, находит удовлетворение в высших наслаждениях, наслаждается в удобное время, а не тогда, когда для этого нет возможности, получает наслаждение, будучи в полной безопасности, а не когда предметы наслаждения могут быть похищены, разрушены огнем, водой и т. п.

Таким образом, становится понятным, в чем состоит превосходство донатора и, вследствие этого, превосходство даяния.

Далее. В чем состоит превосходство предмета даяния?

116. Предмет, имеющий совершенную форму и т. д..

называется превосходным. Если то, что дается, обладает совершенством цвета/формы, запаха, вкуса и осязаемых свойств, то все это делает предмет даяния превосходным.

— Что бывает следствием подношения подобного предмета?

— В указанной последовательности

отсюда красота, слава, приятность, гладкость, комфортность ощущения во все времена года.

Тот, кто дал предмет совершенного цвета/формы, становится красивым. Тот, кто дал предмет, имеющий совершенный запах, обретает славу, ибо слава распространяется во все стороны света подобно запаху. Тот, кто дал предмет совершенного вкуса, становится приятным, как сладкое на вкус. Тот, кто дал предмет, имеющий совершенные осязаемые свойства, обретает гладкость и изящество членов тела, что вызывает ощущение комфортности во все времена года, как у сокровища-жены [Чакравартина]¹.

— А в чем состоит превосходство поля?

117. Превосходство поля определяется формой рождения, страданием, служением, качеством.

Превосходство поля определяется формой рождения. Как сказал Бхагаван: «Того, кто принес дар рожденному в животном мире, ожидает стократное вознаграждение, а того, кто принес дар грешнику, — тысячекратное». [Превосходство поля] определяется мерой страдания в случае добродетельных деяний, состоящих в подношении материальных предметов. Здесь можно упомянуть подношение даров больному, тому, кто ухаживает за больными, подношение даров во время холодов и т. п. Как сказано: «Невозможно измерить добродетели сына или дочери из благородной семьи, которые совершают эти семь достойных материальных даяний».

[Превосходство поля] определяется почтительным служением, например, подношением даров матери, отцу, другим благодетелям. Здесь можно упомянуть джатаку о медведе, джатаку об антилопе и другие ¹.

И наконец, [превосходство поля] определяется своим качеством. Как сказано: «Того, кто сделал подношение добродетельному, ожидает вознаграждение в сто тысяч раз превосходящее...» и т. д. ²

Но из всех даров

высший — [дар] освобожденного освобожденному

Как сказал Бхагаван: «Когда тот, кто отбросил все желания, делает подношение такому же, как он, то этот дар — самый высший из всех материальных даров»,

или [дар] Бодхисаттвы.

или же дар, который делает бодхисаттва для блага всех живых существ; этот дар, как и дар того, кто не свободен от желаний, такому же не свободному от желаний, является самым высшим. Здесь, однако, из восьми даров, перечисленных Бхагаваном, следует исключить

восьмой,

который также считается высшим.

— Какие восемь?

— Дар тому, кто находится рядом, дар из опасения, дар «потому что он мне дал», дар, «чтобы он мне дал», дар «потому что мои родители и мои предки давали», дар с целью обретения жизни на небе, дар для обретения славы, дар для «украшения»... сознания; ³ [последний может включать также] дар для «укомплектования» сознания ⁴, для подготовки сознания к практике йоги и дар для достижения высшей цели.

Из них дар тому, кто находится рядом, — это дар только что подошедшему, — так говорят древние [учителя]. Дар из опасения — когда вещь уже накануне гибели, [и человек думает]: «Лучше я ее подарю». Остальное хорошо понятно и поэтому не объясняется.

Подношение «тому, кто обрел плод вступления в поток», приносит неизмеримый плод, а дар «вступившему в поток» по своему следствию еще более неизмерим.

Кроме того,

118. дар, поднесенный неблагородными матери, отцу, больному, проповеднику дхармы и бодхисаттве в последнем рождении, также безмерен.

Дар, поднесенный обычными людьми ¹ этим пяти категориям [главных существ], также становится по своим последствиям безмерным.

Здесь бодхисаттва в последнем рождении — это бодхисаттва в своем последнем существовании [накануне ухода в Совершенную нирвану].

— К какой категории следует отнести проповедника Дхармы, который упоминается в связи с превосходством поля, имеющего, как известно, четыре характеристики?

— К категории благодетелей. Он является великим «духовным другом» ², ибо дарует «глаз мудрости» бесчисленным живым существам, ослепленным неведением, проливает свет на достойное и недостойное, доводит до совершенства незапятнанное тело Учения, — одним словом, он выполняет работу Будды.

Для того чтобы оценить легкость или тяжесть [совершенных] деяний, следует кратко рассмотреть шесть причин, а именно:

119. Как следствие, поле, основа, подготовка к деятельности, ментальный импульс, намерение¹; от их легкости или тяжести зависит легкость или тяжесть кармы

Как следствие означает, что действие разворачивается в соответствии со сделанным прежде.

Поле — то, где делается добро или зло.

Основа — это путь, или образ деятельности как таковой.

Подготовка — телесные или вербальные действия в связи с основой.

Ментальный импульс (побуждение) — то, что устанавливает путь деятельности.

Намерение есть решимость: «Мне следует действовать так-то и так-то; я не буду поступать так-то и так-то».

В одном случае бывает, что действие оказывается тяжелым именно из-за своих последствий, поскольку оно обуславливает неизбежность созревания результата. В другом — [тяжесть действия] обусловлена его полем. [«Например, убийство чужого человека является менее тяжелым деянием, нежели отцеубийство»]². В третьем — при одном и том же поле тяжесть [действия] порождается его основой, а не чем-либо другим. Так, убийство матери и отца [не идет ни в какое сравнение по тяжести деяния] с воровством [в родительском доме], ложью и прочим.

То же самое относится и к другим [причинам тяжести или легкости деяния]. Когда они бывают очень тяжелыми, то и их действия также оказываются очень тяжелыми.

Далее. Карма (действие) различается как осуществленная и накопленная³. Каким образом карма может быть накопленной?

120. Действие называется накопленным вследствие обдуманности и завершенности, отсутствия сожаления и противодействия, своего сопровождения и созревания [плода].

— В каком смысле действие обдуманно (предумышленно)?

— Оно совершено преднамеренно, а не спонтанно, без предварительного обдумывания.

— Почему оно называется завершенным, то есть обладающим полнотой?

— Некоторые [существа] идут к дурным формам рождения вследствие одного вида дурного поведения, некоторые — вследствие двух, а еще некоторые — вследствие трех видов дурного поведения¹. Одни [попадают в дурные сферы существования] из-за одного пути деятельности, другие — из-за двух и т. д., и так — до десяти включительно. Если совершенное не обладает [необходимой] полнотой, то в таком случае действие не является накопленным; однако если существует необходимая полнота [деятельности], то действие обретает завершенность.

— Что означает *вследствие отсутствия сожаления и противодействия*?

— Такое действие не вызывает раскаяния и не имеет противодействия.

— А в каком смысле *из-за сопровождения*?

— Неблагое [действие] сопровождается неблагими [дхармами]².

— Почему *вследствие созревания плода*?

— Такое действие с неизбежностью приносит свой плод.

Все сказанное относится и к благому [действию].

Во всех других случаях действие является осуществленным, но не накопленным.

Выше был рассмотрен дар чайтье (храму или святилищу), сделанный в собственных интересах³ [человеком], не освободившимся от желаний. Каким образом такое [действие] может стать религиозной заслугой при отсутствии того, кто наслаждается [этим даром]?

— Религиозная заслуга бывает двух видов: связанная с отвержением [мирской жизни] и возникающая в силу одного лишь отвержения и связанная с использованием [дара], она возникает вследствие использования [другими] того, что было дано.

121. В случае с чайтьей заслуга связана с отвержением¹.

При этом не возникает заслуги, связанной с использованием [дара].

— Но каким образом возникает заслуга для донатора, когда никто не присваивает [его подношение]?

— А почему дар, являющийся заслугой, когда есть тот, кто им пользуется, не может быть заслугой при отсутствии такового?

— Потому что пользы для кого-либо [от этого дара] не существует.

— Это не основание. Если бы заслуга происходила только из пользы для других, то практика йогического сосредоточения на [беспредельных свойствах] благожелательности и прочих, а также на истинных воззрениях не могла бы стать [высокой добродетелью]! Поэтому дар чайтье следует считать заслугой, хотя [другие]

*не присваивают [его], как и в случае
с благожелательностью и прочим.*

Подобно тому как [вследствие практики сосредоточения] на благожелательности и прочем [у йогина] возникает религиозная заслуга, порождаемая силой собственного сознания, хотя при этом нет ни того, кто ее присваивает, ни пользы для других, так и при давно ушедшем «Воплощении добродетелей...»² [дар чайтье], сделанный из чувства безраздельной преданности³ ему, превращается в заслугу вследствие соответствующего состояния сознания [донатора].

— Но разве в таком случае [материальные] подношения и культовые действия⁴ не становятся бесцельными?

— Напротив, они становятся еще более возвышенными благодаря чувству безраздельной преданности, вызывающему эти действия.

Подобно тому как [человек], замысливший убийство своего врага, совершает соответствующие физические и вербальные действия, вызванные [первоначальным] намерением, говоря: «Это мой враг» — и продолжая наносить удары, хотя враг уже мертв, и тем самым многократно увеличивает свою вину отнюдь не только вследствие намерения, так и [добродетельный] человек, хотя Учитель давно ушел, совершает [материальные] подношения и культовые действия, вдохновляемый чувством безраздельной преданности [Бхагавану], и многократно увеличивает свои религиозные заслуги не только вследствие безраздельной преданности.

— Если семя даяния, брошенное в благое поле, приносит желанный плод, то следует ли думать, что, брошенное в дурное поле, оно приносит нежеланный плод?

[Брошенное] и в дурное поле, оно приносит желанный результат, ибо не существует противоположности между семенем и плодом.

Даже на плохом поле никогда не возникает противоположности между семенем и плодом: из виноградной косточки вырастают сладкие гроздья винограда, а из семени нимба⁵ — такой же горький плод. Так и семя даяния, сделанного с намерением принести пользу другим, и в дурном поле всходит желанным плодом⁶. Однако вследствие дурного качества поля это семя может принести слишком мелкий плод или не принести его вообще.

На этом рассмотрение даяния как предмета достойного действия и связанных с этим дискуссий завершено. Далее следует рассмотреть [предмет достойного действия], состоящий в добродетели.

122. Порочность есть неблагая материя, добродетель — отказ от нее.

Порочность представляет собой неблагие материальные действия. Добродетель есть ее отвержение, и оно бывает

двух видов.

Отвержение есть проявленное действие, посредством которого отвергается [все порочное], и действие непроявленное, то есть сам факт воздержания [от безнравственности].

— Но добродетель — это не только отказ от безнравственности.

— Тогда что это такое?

[Отказ от всего], что отвергнуто Буддой.

Бхагаван Будда отверг также и то, что само по себе не является безнравственным, например, еду в неустановленное время и тому подобное. Два вида отказа также и от всего этого есть добродетель.

Безнравственность возникает вследствие несоблюдения установленных предписаний.

Таково, вкратце, описание добродетели.

Она чистая при наличии четырех качеств.

Чистая добродетель характеризуется наличием четырех качеств, в противоположном случае она нечистая.

— Каковы эти четыре качества?

123. Незатронутость безнравственностью и ее причинами, опора на ее противоположность и на полное успокоение.

[Чистая добродетель] не затронута безнравственностью, о которой говорилось выше; она не затронута также ее причинами — алчностью и прочими базовыми и вторичными аффектами. Она основана на противоположности безнравственности, поскольку опирается на четыре способа регулирования памятования¹. Она основана на полном успокоении сознания, а не на особых формах рождения, ибо развивается в направлении нирваны.

Другие считают, что [чистота добродетели] обусловлена пятью причинами: чистотой основных путей деятельности, чистотой того, что их дополняет², неподверженностью побуждениям [к чувственному наслаждению, стяжанию и насилию], постоянством памятования³ и направленностью к нирване.

Некоторые [учителя] полагают, что существует четыре вида добродетели. (1) Добродетель, обусловленная страхом: когда она практикуется из страха утраты средств существования, общественного осуждения, наказания или обретения дурной формы рождения. (2) Добродетель из корыстного интереса⁴: когда она обусловлена жаждой благоприятных условий существования, наслаждений и почестей. (3) Добродетель, полностью соответствующая факторам просветления: когда она практикуется с целью освобождения теми, кто укоренен в истинных воззрениях. (4) Чистая добродетель: когда она не подвержена притоку аффектов.

На этом описание добродетели завершено.

Благая концентрация [сознания] есть практика йогического сосредоточения.

— Что означает понятие «благая концентрация сознания»?³

— То, что обладает природой йогического сосредоточения и то, что сосуществует с ним.

— Почему благая концентрация сознания называется практикой йогического сосредоточения?⁵

По причине насыщения психики.

Благо концентрации состоит в полном насыщении психики, поскольку ее непрерывное течение формируется под благотворным воздействием свойства [йогического сосредоточения], подобно тому как зерна сезама пропитываются запахом цветов.

Как было сказано выше, плод даяния есть полное наслаждение им, то есть полное его использование. А что [представляет собой плод] добродетели и практики йогического сосредоточения?⁶

124. Обычно добродетель [приводит к рождению] на небе, практика сосредоточения — к разъединению [с аффектами].

Даяние тоже ведет к обретению небесной формы существования, но обычно к ней ведет добродетель. Добродетель приводит также и к разъединению [с аффектами], но в принципе к нему приводит практика йогического сосредоточения¹.

— В сутре сказано, что четыре типа личностей способны обрести брахманские заслуги². Что называется брахманскими заслугами?

— Как считают вайбхашики, эти [заслуги] были определены выше в связи с представлением о величине деяний, вследствие которых [возникают признаки великой личности]³. Однако древние учителя говорят:

У четырех [типов личностей] — брахманские заслуги, ибо они счастливы на небесах в течение кальпы.

Те заслуги, вследствие которых [индивид] наслаждается счастьем на небесах в течение кальпы, получают название брахман-

ских, ибо продолжительность жизни Жрецов Брахмы составляет одну кальпу⁴.

У последователей другой школы мы встречаем строфу:

«Он обретает брахманские заслуги, в течение кальпы он блаженствует на небесах».

На этом анализ материального даяния⁵ завершен. Теперь следует рассмотреть даяние Дхармы.

О нем сказано:

125. Даяние Дхармы есть истинная, незагрязненная проповедь сутр и т. д.¹

Даяние Дхармы есть истинная, без каких-либо загрязненных аффектами намерений, проповедь сутр и других [разделов канона]. Поэтому те, кто дает превратное изложение Учения или [проповедует его] из нечистых побуждений — корысти, желания почестей и славы, — в огромной степени утрачивают свои религиозные заслуги.

Мы рассмотрели три вида благого в соответствии с его различием по объекту добродетельной деятельности. Кроме того,

*благо бывает тройственным:
религиозная заслуга, нирвана и проникновение.*

Благо, связанное с религиозной заслугой, есть благо, которое приносит желанный плод.

Благо, связанное с освобождением², есть благо, которое с неизбежностью становится дхармой совершенной нирваны у того, в ком оно возникло. Если у [индивида], который услышал проповедь, объясняющую всю боль и страдания бесконечного круговорота рождений и смертей, несуществование Я и совершенные качества нирваны, поднимаются волоски на теле и начинают литься слезы, [то это является признаком того, что] он обладает корнями блага, связанного с освобождением. Это подобно тому, как, видя в сезон дождей начинающие цвести растения, можно быть уверенным, что зернохранилища не останутся пустыми³.

Благо, связанное с проникновением в его четырех аспектах — подъеме внутреннего тепла⁴ и т. д., — мы объясним в дальнейшем.

— Какова природа того, что в мирской жизни называется письмом, резьбой [по камню и дереву], устным счетом, поэзией и вычислениями?

126. Письмо, резьба, устный счет, поэзия и исчисления¹ есть, соответственно, три вида профессиональной деятельности в совокупности с тем, что к ней побуждает.

Профессиональная деятельность², то есть деятельность, обусловленная родом занятий, есть деятельность, основанная на специфических приемах³.

Три вида деятельности — физическая (телесная), вербальная и ментальная деятельность.

Письмо и резьба [по камню, дереву и т. д.] есть физическая деятельность, обусловленная соответствующим родом занятий и тем, что к нему побуждает⁴.

Устный счет и поэзия есть вербальная (словесная) деятельность.

Таким образом, эти [виды деятельности] есть по своей природе пять групп.

Исчисление относится к ментальной деятельности. В частности, это различные классификации дхарм посредством манаса (разума).

В этой связи приводятся некоторые синонимические названия дхарм.

127. Загрязненные дхармы: греховные, затемненные, низкие.

Синонимы загрязненных дхарм: связанные с грехом, затемненные, низкие¹.

Благие и незапятнанные: высокие.

Синоним благих и незапятнанных [аффектами] дхарм: высокие, или превосходные. Как известно, дхармы, не являющиеся ни низкими, ни превосходными, называются средними.

Причинно-обусловленные благие [дхармы]: заслуживающие тщательного возделывания.

Синоним благих причинно-обусловленных дхарм: заслуживающие тщательного возделывания (культивирования)².

Остальные дхармы³ не следует культивировать.

— А почему не должны возделываться причинно-необусловленные (абсолютные) дхармы?

— Они не являются объектом практики и не имеют плода. Практика же осуществляется с целью обретения плода.

Все остальные дхармы имеют [над собой дхармы] еще более высокие.

Однако нет ничего выше освобождения.

Нет ничего, что превосходило бы нирвану, но она превосходит все, будучи вечным благом. <...>

КОММЕНТАРИЙ

1.1. В санскритском тексте *buddhipūrvakaṃ*. Васубандху имеет здесь в виду последователей брахманистских религиозно-философских систем, придерживающихся креационистской позиции (Ишваравада — учение о сотворенности мира Ишварой). Подробно см.: [АКВ, II, 64; ADV, 154—155].

1.2. Санскритское слово *karman* — имя существительное среднего рода; соответственно, именительный падеж ед. числа — *karma*. Мы следуем установленной практике, согласно которой заимствованные индийские имена (карма, дхарма, сансара и т. д.), оканчивающиеся на гласный «а», в русском языке, как правило, склоняются по женскому роду.

1.3. В санскритском тексте *vyāptiṅga*. Как поясняет Яшомитра, к поведению смешанного типа относятся поступки благие (*kuśala*) и неблагие (*akuśala*), свойственные только чувственному миру. См.: [SAKV, с. 345].

1.4. В карике *setanā tatkr̥tam sa tat*. Ключевое слово (термин) *setanā* было определено Васубандху во втором разделе «Энциклопедии Абхидхармы»: «*setanā* есть мотивация — то, что формирует, обуславливает (*abhisaṃskṛ*) деятельность сознания, ментальная карма» [АКВ, II, 24]. Асанга приводит более развернутое определение: «Что такое мотивация? — Это то, что побуждает сознание, обуславливает (формирует) его деятельность. Функция мотивации состоит в том, чтобы направлять деятельность сознания в сферах благого, не-благого и нейтрального» [AS, с. 7].

1.5. В санскритском тексте *āśrayataḥ*, адverb от *āśraya* в значении 'тело, надежные органы чувств', т. е. живой организм. См.: [АКВ, III, 41], а также [BHSD, с. 110].

1.6. Яшомитра поясняет, что речь как говорение, т. е. произнесение членораздельных артикулируемых звуков, по своей внутренней сущности (*svabhāvataḥ*) есть деятельность в собственном смысле слова (*vāg eva karma*). Что касается телесной деятельности, то она может пониматься двояко: либо как деятельность, осуществляемая посредством тела (*kāyena*), либо как деятельность тела. То же самое относится и к ментальной деятельности. См.: [SAKV, с. 345].

2.1. В санскритском тексте, соответственно, *vijñapti* (букв.: 'делание известным'; отсюда общелексические значения: 'сообщение', 'информация', 'заявление': [BHSD, с. 485]) и *avijñapti* ('неделание известным'). В терминологическом смысле оба ключевых слова означают проявленное действие, т. е. дей-

ствие, посредством которого нечто сообщается другим, и действие непроявленное, которое ничего не «сообщает».

В контексте классификации дхарм по группам элементов (skandha) непроявленное включено в состав группы материи наряду с материальными субстратами органов чувств и пятью видами внешних объектов и может быть осмыслено как психосоматический эпифеномен, представляющий материальный субстрат кармы. Подробно см.: [АКВ, I, 11] и автокомментарий Васубандху.

Во Введении к переводу «Кармасиддхипракараны» («Трактат о доказательстве [существования] кармы»), авторство которого также приписывается Васубандху, Э. Ламонт проясняет предметную область значений терминов *viññapti* и *avijñapti*: «...Телесное действие и речевое действие проистекают из волевого акта, но сами волевыми не являются. То и другое могут быть информативными (*viññapti*) или неинформативными (*avijñapti*) соответственно тому, информируют ли они о волеии, из которого они и происходят, или не информируют.

а) Телесная информация (*kāyaviññapti*). — Это телесный жест (*viṣpanda*, *ṣaṅgaceṣṭa*), „фигура“ (*saṃsthāna*), производимая соответствующим волением и информирующая другого об этом волении.

Это фигура — размер (измерение): длинный, короткий и т. д., — отличающаяся от цвета (*varṇa*), вместе с которым она образует „видимое“ (*gūṛpāyatana*), которое само относится к агрегату материи (*gūṛpaskandha*) вместе со „слышимым“ (*śabdāyatana*) и т. д. — Непосредственно проистекая из воления, эта фигура отличается от всех остальных: размеров неодушевленных объектов, отражений и т. п. — Наконец, эта телесная фигура сообщает о волеии, из которого она происходит: убивающий жест осведомляет нас о желании убийства, которое этот жест и вызвало. Поэтому он называется телесной информацией.

б) Речевая информация. — Будучи отчетливым произнесением звуков (*vyaktavajossagaṇa*), она образует часть сферы звука, которая включена в агрегат материи. Речь проистекает из воления и информирует о нем: приказ об убийстве проистекает из желания убийства и дает знать об этом желании.

с) *Avijñapti*. — Это телесное или речевое действие, которое ничего не сообщает индивиду. Несколько примеров не будут здесь лишними.

Представляясь сообществу (сангхе), принимая торжественное обязательство отказа от убийства, воровства и т. д., будущий монах совершает телесный или речевой *viññapti* (информативный акт). В тот же самый момент в нем зарождается постоянное действие, которое называется „дисциплиной“ (*saṃvara*) или отвержением (отказом) греха (*virati*), превращающее его в религиозного адепта даже тогда, когда он не думает о принятых обетах. Это постоянное невидимое действие, которое ничего не сообщает о себе индивиду, называется „неинформацией“ (*avijñapti*).

Изячая образ жизни, связанный с убийством или воровством, изготовляя оружие, человек совершает *viññapti* телесное и речевое. В тот же самый момент в нем зарождается постоянное действие, называемое „отсутствием дисциплины“ (*asaṃvara*) или „согласием с грехом“ (*avirati*), которое и делает из него убийцу и вора, даже если обстоятельства препятствуют ему в осуществле-

нии избранного ремесла. Это постоянное, невидимое действие, которое ничем не дает о себе знать индивиду, называется *avijjartī*.

Отдавая А. приказание убить, В. совершает речевое *vijjartī* — приказ об убийстве, но сам еще не является убийцей. Подчиняясь, А. совершает телесное *vijjartī* — убийство. В этот момент В. спит или отвлечен на что-то иное (*vikṣipta*); тем не менее, хотя его приказание выполнено А., В. сам становится убийцей: в нем родилось постоянное действие, действие, которое сам индивид не видит и которое поэтому называется *avijjartī*.

Avijjartī, неинформация, получает название телесной или речевой в зависимости от того, является ли *vijjartī*, из которого она возникает, телесной или речевой.

Установив это, вайбхашики определяют *avijjartī*: действие постоянное, невидимое, но материальное, которое ничем не дает знать о себе другому, но которое всегда остается при своем творце, даже если последний отвлечен или мгновенно утратил сознание.

Это действие невидимо и как таковое постигаемо только ментальным сознанием; поэтому оно и входит в сферу умопостигаемого (*dharmāyatana*) вместе с чувствованиями, понятиями и обуславливающими [дхармами]. С другой стороны, оно материально и составляет часть агрегата материи (*rūpaskandha*), поскольку телесное и речевое *vijjartī*, из которого оно происходит, является материей, или потому, что великие элементы, на которые оно опирается, материальны.

Тогда как *vijjartī* может быть благим, дурным или неопределенным, *avijjartī* никогда не бывает неопределенным, оно может быть только благим или дурным» [МСВ, IV, с. 156—157], а также: [L'AK, IV, с. 3—4, примеч. 2].

2.2. См.: [АКВ, I, 10]: «Видимое существует в двух аспектах, т. е. как цвет (*vaṇṇa*) и форма (*saṃsthāna*)». И далее в автокомментарии к карике Васубандху описывает форму как длинное, короткое, квадратное, круглое, высокое, низкое, ровное и неровное. Согласно вайбхашикам, внешнее телесное проявление (жест, мимика) как объект зрительного восприятия есть конкретная форма, имеющая соответствующую конфигурацию. Она обусловлена тем или иным ментальным импульсом (*cetanā*), но, будучи материальной, сущностно отлична от побуждения. См.: [МСВ, IV, с. 208].

2.3. В палийской Абхидхамме телесное проявление объясняется как движение вперед или назад, фиксация взгляда на каком-либо предмете, взгляд по сторонам, поднятие или опускание рук и т. п. См.: [L'AK, IV, с. 4, примеч. 3 со ссылкой на Дхаммасангани].

2.4. Согласно Яшомитре, это точка зрения ватсипутриев, последователей одной из восемнадцати школ раннего буддизма. См.: [SAKV, с. 345]. Л. де ла Валле Пуссен отмечает, что в японском издании версии Сюань-цзана в этой связи упоминаются саммити (см.: [L'AK, IV, с. 4, примеч. 2]), однако уже Масуда показал, что саммити представляли раннее ответвление школы ватсипутриев. См.: [Masuda, 1925, с. 57].

2.5. Как поясняет Сюань-цзан, «когда тело находится в движении, оно движется благодаря действию». См.: [L'AK, IV, с. 4, примеч. 4].

2.6. Васубандху приводит здесь пример словообразования посредством суффикса (*i*)ka: *daṇḍa* — *daṇḍika* ('тот, кто имеет посох'); аналогичным образом дхарма, имеющая мгновение существования (*kṣaṇa*), есть *kṣaṇika* — 'мгновен-

ная'. Подробно о буддийской теории мгновенности (kṣaṇikavāda) см.: [Stcherbatsky, 1923, с. 37—43; 1932, I, с. 79—118].

2.7. Возражение ватсипутриев. Э. Ламонт отмечает, что их концепция информации — движение — нераздельным образом связана с представлением о длительности (sthiti) формирующих факторов: вследствие свойства непостоянства некоторые дхармы (сознание, явления сознания, звук, пламя) погибают тотчас же, помимо воздействия каких-либо внешних причин; другие же разрушаются под воздействием внешних причин в силу непостоянства. В этом случае, поскольку существует минимум длительности, движение становится возможным. Такое движение и представляет телесную информацию. См.: [МСВ, IV, с. 161].

2.8. В санскритском тексте ākasmika, что объясняется Яшомитрой как ahetuka — 'не имеющее причины'. См.: [SAKV, с. 345]. Об отсутствии причины разрушения см.: [АКВ, II, 46]: «Как утверждают последователи другой школы (арья-саммития; см. наш комментарий 2.4), свойство непостоянства вызывает разрушение дхарм, обретя [внешнюю] причину разрушения. Но почему в таком случае не считать, что больной, приняв лекарство, просит затем богов сделать его действенным? Это утверждение абсурдно, ибо предполагает существование посторонней причины.

С другой стороны, эта же школа допускает, что сознание и явление сознания, будучи мгновенными, разрушаются спонтанно, то есть безотносительно к внешней причине разрушения, в силу одного лишь свойства непостоянства. Длительность и непостоянство, таким образом, осуществляют свою функцию одновременно, то есть в один и тот же момент дхарма сохраняется и разрушается». Ср.: [МСВ, IV, с. 214—215] с изложением теории ватсипутриев-саммитиев.

2.9. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «1. То, что зависит от причины, есть следствие, нечто, что должно быть сделано (kāya)» [L'AK, IV, с. 5].

2.10. Эта же самая проблема в контексте четырех фундаментальных свойств (возникновения, изменения, длительности и непостоянства) рассматривалась Васубандху во втором разделе «Энциклопедии Абхидхармы»: «...вследствие обретения длительности только что возникшая дхарма не исчезает сразу же после возникновения. Если же длительность ее „оставляет“, то, разумеется, она не может сохраниться; таким образом и происходит ее гибель.

Действительно, можно принять отсутствие [немедленной] гибели только что возникшей дхармы, как и ее длительность, исчезновение, непостоянство, но что касается „старости“, то она вообще не может быть приписана [одной и той же дхарме], поскольку старение есть видоизменение, различие между предшествующим и последующим. Следовательно, при изменении состояния [дхарма уже] есть нечто иное. Как сказано в этой связи: „В силу самостождественности старость логически неустановима, при изменении данная сущность есть уже иное“. См.: [АКВ, II, 46, с. 79].

2.11. Возражение ватсипутриев, которые продолжают настаивать, что если поленья и прочее погибают сами по себе, а не вследствие огня, то в таком случае получается одно из двух: либо поленья разрушились еще до того, как попали в огонь, либо же они будут существовать и после того, как пройдут через огонь. Эта альтернатива, однако, противоречит опыту. Следовательно, поленья не погибают сами по себе, они погибают в результате соединения с огнем. См.: [МСВ, IV, с. 215, примеч. 25].

2.12. В квадратных скобках приводится фрагмент комментария Яшомитры, который сравнивает небытие с одной из причинно-необусловленных дхарм — пространством психического опыта (*ākāśa*). См.: [SAKV, с. 346]. Согласно абхидхармистам, необусловленное не имеет ни причины, ни следствия, но оно само есть одновременно причина и следствие. Подробно см.: [Conze, 1962, с. 160—162].

3.1. Далее в переводе китайской версии: «Следовательно, разрушение поленьев и прочего происходит само собой» [L'AK, IV, с. 6].

3.2. Яшомитра поясняет, что здесь имеются в виду последователи брахманистской религиозно-философской системы Вайшешика. См.: [SAKV, с. 346]. У Л. де ла Валле Пуссена это пояснение введено непосредственно в текст перевода китайской версии. См.: [L'AK, IV, с. 6].

3.3. О значении этих ключевых слов (терминов) в традиции синкретической Ньяя-вайшешики см.: [Аннабхатта, с. 47—48, 204—205].

3.4. Подробно проблема нагревания (*pīurāka*) была рассмотрена нами в реконструкции автокомментария Аннабхатты к «Таркасанграхе» (23). Согласно учению Вайшешики, при нагревании (в данном случае — обжиге) предмета происходит его мгновенный распад на единичные атомы, затем изменение качеств атомов и их окончательное соединение. Отсюда — название этого учения *pīurāka*, т. е. нагревание атомов. См.: [Аннабхатта, с. 95—97].

3.5. Данную дискуссию следует рассматривать в контексте абхидхармистской концепции великих элементов (*mahābhūṭāni*) или, как мы их интерпретировали в комментарии к первому разделу «Энциклопедии Абхидхармы», — элементарных качеств. Как говорит Яшомитра, эти элементарные качества называются великими, поскольку они служат фундаментом всех вторичных качеств, и только благодаря физическим объектам мы можем заключить о способе их функционирования, а их элементарность связана с тем, что они обуславливают единство мира физического. См.: [SAKV, с. 33], а также [AKB, II, 22], где Васубандху вводит атомистическое учение вайбхашиков.

3.6. В санскритском тексте *kṣaṇabhaṅgāssa gatyabhāva*. В этой связи мы приводим фрагмент из «Кармасиддхипракараны», в котором опровергается взгляд ватсипутриев относительно того, что телесное проявление (*vijñapti*) есть движение: «Если дхарма остается стабильной (*avasthita*), то она лишена движения; не обладая движением, она всегда должна находиться на одном месте. Если же дхарма не является стабильной, то она также лишена движения, так как, исчезая сразу же после возникновения, она не может двигаться.

— Но если это так, то что такое движение, которое мы воспринимаем?

— То, что мы видим в другом месте, есть не то же самое, что мы видели прежде.

— А откуда известно, что это не то же самое?

— То, что мы видим в том или ином месте, есть непрерывно возобновляющееся возникновение: таковы горение травы, передвижение и т. п. Тень, которую мы видим на данном месте, совсем не та тень, которую мы видели до этого. Отбрасывающий ее предмет остается неподвижным, свет солнца и прочего удаляется, приближается, поворачивается, и тогда мы видим, как тень увеличивается, уменьшается или поворачивается. Однако как только свет исчезает, то больше не возникает никакой тени» [MCB, IV, с. 218].

3.7. Такова точка зрения вайбхашиков, согласно которой видимое, т. е. внешний источник зрительного восприятия (*gūpāyatana*), существует в двух аспектах — цвета и формы. См.: [AKB, I, 10]. В свою очередь, видимое включено в состав группы материи (*gūpaskandha*).

3.8. См.: [AKB, I, 42]: «Орган зрения видит цвета-формы, [когда он] сопричастен (*sabhāga*) им, но не „опирающееся“ на него сознание, потому что скрытые цвета-формы невидимы, — так утверждают [вайбхашики].»

3.9. Согласно автокомментария Васубандху к АК (I, 29) («Десять классов материальных элементов обладают свойством сопротивления»), «десять классов элементов, которые включены в группу материи, называются обладающими свойством сопротивления (*sarpatigha*). Сопротивление здесь — это непроницаемость, или столкновение... Столкновение с физическим препятствием означает невозможность появления [объекта] на месте, которое занято другим объектом» [AKB, I, 29, с. 19]. Следовательно, форма не может быть реальной сущностью (*dravya*), она есть лишь условное обозначение (*prajñapti*).

3.10. В тексте карики на *sāna tat*.

3.11. Перевод Л. де ла Валле Пуссена здесь отклоняется от текста оригинала. «Атома длины не существует. В действительности, когда длинная масса уменьшается, наступает момент, в котором идея длинного сменяется идеей короткого. Следовательно, эта идея не проистекает из материи „формы“, существующей в данной вещи. Таким образом, то, что мы обозначаем как длинное, есть определенное количество реальных сущностей (*dravya*), атомов цвета, расположенных соответствующим образом» [L'AK, IV, с. 10—11].

3.12. Как полагают сарвастивадины, отсюда следует, что форма существует независимо от цвета. См.: [SAKV, с. 350].

3.13. Далее в переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Мы говорим, что телесное проявление есть форма (и тем самым отделяем себя от ватсипутриев-саммитиев), но эта форма не является вещью в себе (*dravya*), и тем самым отделяем себя от сарвастивадинов.

Сарвастивадин: — Если вы утверждаете, что телесное проявление (сообщение) не является реальной сущностью, а представляет собой лишь некую форму, существующую как условное обозначение (*prajñapti*), то что такое реальная дхарма, которая, согласно вашей точке зрения, образует телесное действие?» [L'AK, IV, с. 12].

3.14. Яшомитра поясняет, что вербальное действие имеет своей опорой речь, ментальное действие опирается на манас (интеллект) или представляет собой действие, связанное с манасом. См.: [SAKV, с. 351]. Подробнее см.: [AKB, IV, 78].

3.15. Китайская версия существенно отличается здесь от санскритского оригинала: «Сутра говорит, что действие есть воление и то, что им вызвано. Если телесное действие и вербальное действие являются волением, то в чем состоит различие между двумя видами действия, определенными в сутре?

Существуют два рода воления. Сначала подготовительная стадия (*praau-ga*): возникает воление, которое есть чистое воление: „Мне следует совершить такое-то или такое-то действие, именно это и называется в сутре действием, которое есть воление (*setanākarma*)“. Затем, после этой стадии чистого воления, возникает воля к действию, воля к совершению действия в соответствии с тем, что хотелось прежде: совершение телесного действия, подача голоса;

это то, что названо в сутре действием, которое вызвано волеием (cetaiyitva karman)» [L'AK, IV, с. 12—13].

3.16. Возражение вайбхашиков (согласно Л. Валле Пуссену — сарвастивадинов): из сказанного оппонентом следует, что проявленный элемент (vijñapti), т. е. телесное или вербальное действие, есть лишь функция побуждения. Но в таком случае проявленное действие не обладает природой материального (gūra).

3.17. Непроявленный элемент (avijñapti) в чувственном мире, в отличие от мира форм, полностью зависит от проявленного — телесного или вербально-го — действия. См. также: [AKB, IV, 75].

3.18. В санскритском тексте cetanāviśeṣa. Как поясняет Яшомитра, такое специфическое побуждение непосредственно не связано с концентрацией сознания. См.: [SAKV, с. 351].

3.19. В санскритском тексте jaḍa — 'неодушевленное', т. е. материальное. Согласно саутрантикам, само по себе проявленное действие не может породить непроявленный элемент, ибо для этого необходима сила побуждения. См.: [SAKV, с. 351].

3.20. См.: [AKB, I, 11]: «Обусловленная великими элементами благоприятная или неблагоприятная непрерывная последовательность [дхарм индивида], сознание которого рассеяно, отсутствует, а также [сконцентрировано], — именно это и называется непроявленным (avijñapti)».

3.21. Л. де ла Валле Пуссен вводит здесь в корпус своего перевода соответствующие пояснения Яшомитры: «...прошлые дхармы более не существуют (V, 25); avijñapti не обладает природой материи: природа материи — предметное проявление (gūrate); avijñapti, не обладая способностью испытывать сопротивление (apratigha), не может быть материальным (1.13)» [L'AK, IV, с. 14].

4.1. Согласно комментарию Яшомитры, «непроявленный элемент — умопостигаемый (букв.: может быть познан ментальным сознанием) и входит в дхармический источник сознания (dharmāyatana)». См.: [SAKV, с. 352]. Л. Валле Пуссен идентифицирует цитируемую сутру как «Рупасанграха-сутра» санскритского канона, частично соответствующую DN (III, 127). См.: [L'AK, IV, с. 14, примеч. 3].

4.2. Экоттара-агама, 2.24. См.: [L'AK, IV, с. 15].

4.3. В санскритском тексте aupadhika puṇyakriyāvastu. Подробнее см.: [AKB, IV, 113]. В комментарии к этому фрагменту АКВ Яшомитра говорит, что под upadhī имеются в виду различные предметы, в том числе роца (āgāta), жилище, монастырь (vihāra) и т. д., подаренные монахам или сангхе. Заслуга (puṇya), обретаемая вследствие такого дарения, называется aupadhika. И далее Яшомитра приводит обширную цитату из «Махачунда-сутры» (Мадхьяма, 2.4), в которой Будда наставляет Чунду, кузнеца из страны Малла, о двух родах добродетельной деятельности. См.: [SAKV, с. 352—354].

4.4. Нематериальные благие деяния (nirupadhika) связаны с радостью, которую испытывает мирянин от близости, от присутствия, от слушания наставлений Татхагаты или полноправного монаха. Седьмое благое деяние представляет собой принятие убежища в Будде, Дхарме и Сангхе. См.: [L'AK, IV, с. 15, примеч. 1].

4.5. В санскритском тексте karmapatha. Подробно о пути деятельности см.: [AKB, IV, 66].

4.6. В санскритском тексте здесь следует исправить: svabhāvaṁviśeṣa. Ср.: [SAKV, с. 354].

4.7. См. также [AKB, I, 35], где в автокомментарии Васубандху приводит более пространную цитату из сутры «Самьюкта-агамы» (13, 18): «Глаз, о бхикшу, — это внутренний источник сознания, тонкая материя, производное от четырех великих элементов, невидимое, непроницаемое. Таковы [и другие органы чувств], кончая органом осязания. Цвет-форма, о бхикшу, — это внешний источник сознания, производное от четырех великих элементов, материальное, видимое, непроницаемое. Звук, о бхикшу, — это внешний источник сознания, производное от четырех великих элементов, материальное, невидимое, непроницаемое. Таковы же запах и вкус. Осязаемое, о бхикшу, — это внешний источник сознания, четыре великих элемента, производное от четырех великих элементов, материальное, невидимое, непроницаемое». И далее по нашему переводу.

4.8. В санскритском тексте здесь следует читать на *raṣyeta*.

4.9. В комментарии Яшомитры: «...поскольку такое [сосредоточение] не возникало бы у того, кто практикует эти три компонента [Благородного пути], являющиеся по своей природе проявленным действием» [SAKV, с. 355]. Далее в переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Если аскет в состоянии сосредоточения обладает этими тремя членами [Пути], то это потому, что они являются по своей природе *avijñapti*». См.: [L'AK, VI, с. 67, 68].

4.10. Далее в переводе Л. Валле Пуссена: «Следовательно, три последних члена рассматриваются как *vijñapti* и как предшествующие сосредоточению» [L'AK, IV, с. 17]. В санскритском оригинале эта фраза отсутствует; ср., однако: [SAKV, с. 355].

4.11. *Laukikamārga*. Асанга определяет «мирской» путь следующим образом: «Он представляет собой первую, вторую, третью и четвертую ступени мирского йогического сосредоточения (*laukikadhyaṇa*), сферу бесконечного пространства, сферу бесконечного сознания, сферу ничто и сферу, в которой нет ни восприятия, ни невосприятия. Эти сосредоточения и состояния мира неформ должны рассматриваться в соответствии с их загрязнением, очищением, последовательностью реализации и конечной чистотой» [AS, с. 110].

4.12. В санскритском тексте здесь *prātimokṣasamvara*. Подробнее о дисциплине Пратимокши см.: [AKB, IV, 14].

4.13. Об образе плотины (*setu*) в палийских источниках см.: [L'AK, IV, с. 17, примеч. 3].

4.14. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Эти аргументы многочисленны и разнообразны, но неубедительны. Далее мы рассмотрим их один за другим» [L'AK, IV, с. 18].

4.15. Как следует из комментария Яшомитры, здесь имеются в виду отнюдь не представители соответствующей школы буддийской философии (Виджнянавада), а практикующие аскеты и йогины: «Практикующий йогу (*yogāsāra*) при следовании Благородным путем обретает психическую предрасположенность (*āśaya*) и психосоматическую опору (*āśraya*, т. е. организм), подобно тому как он обретает чистую добродетель благодаря истинным воззрениям. При обретении чистой добродетели он пребывает в состоянии естественной добродетельности (*prakṛti-śīlatā*)» [SAKV, с. 355].

4.16. В санскритском тексте *saṃādhivīṣaya*. Яшомитра поясняет, что в качестве объектов созерцания могут служить скелеты и прочие «отталкивающие» предметы. См.: [SAKV, с. 355]. В автокомментарии к АК (VI, 10) Васубандху говорит, что аскеты, практикующие созерцание «отталкивающих» (*aśubha*) предметов, разделяются на три типа.

4.17. Согласно Яшомитре, препятствием для притока аффектов могут при определенных условиях выступать только сознание и явления сознания. См.: [SAKV, с. 355].

4.18. В санскритском тексте *ceṭaḥkḥilamraksavastu*. Китайская версия отличается здесь от санскритского оригинала, и Л. де ла Валле Пуссен вводит в корпус своего перевода соответствующие пояснения Яшомитры. См.: [L'AK, IV, с. 19—20].

4.19. В санскритском тексте *saṃtātī* как синоним «сантаны» в значении непрерывной последовательности психосоматических состояний индивида, что обуславливает ложное представление о неизменной «личности» или Я (*puṅgala*). См. также: [BHSD, с. 555]. Раскрывая содержание понятия «сантана», Л. де ла Валле Пуссен писал: «Человек есть не что иное, как непрерывная последовательность физических и ментальных состояний. Не существует никакого витального принципа, никакого Я, но только серия мыслей, сознаний, ощущений, желаний, волений, опирающаяся на тело, обладающее органами чувств. Когда тело распадается, ментальная серия автоматически воспроизводится и продолжается в новом материнском лоне. Нет никакой трансмиграции, но есть новое существование». Цит. по: [MCB, IV, с. 159].

4.20. Здесь имеется в виду неблагое или неопределенное состояние сознания донатора (*dātr*). См.: [SAKV, с. 356].

4.21. Согласно Яшомитре, объектом благих побуждений донатора выступают Татгахата и шраваки (монахи и послушники буддийской сангхи). См.: [SAKV, с. 356].

4.22. Нематериальная добродетельная деятельность не включает телесные или вербальные акты, но лишь радость от существования Татгахаты или шраваков. Такая деятельность не предполагает также и йогическое сосредоточение. Однако, согласно концепции вайбхашиков, непроявленный элемент может возникнуть только из проявленного действия или сосредоточения. Следовательно, в данном случае это невозможно. См.: [SAKV, с. 356].

4.23. Цитата из неотожествленной сутры санскритского канона. Л. де ла Валле Пуссен усматривает сходную тематику в AN (II, 54) и «Ратнарашисутре», приведенной в «Шикшасамуччая» (с. 138), однако отмечает, что фразеология цитируемого фрагмента отличается от обоих источников. См.: [L'AK, IV, с. 21, примеч. 1].

4.24. В санскритском тексте *kṛiyāphalaparisaṃtāptau*.

4.25. Один из учителей, упоминаемых в «Махавибхаше». См. Введение к L'AK [MCB, XVI, с. XLVIII], а также [L'AK, с. 22, примеч. 1 со ссылкой на Фу-гуана].

4.26. В санскритском тексте здесь *upātteṣu skandheṣu*, букв.: в «присвоенных» группах. Термин *upātta*, который мы передаем в данном контексте как «живое существо» (*sattva*), был введен Васубандху в [AKB, I, 34]: «—Что означает [ключевое слово] присвоенное? — [Присвоенным называется] то, что берется, присваивается сознанием и явлениями сознания в качестве их субстра-

та, так что польза или вред, приносимые одному, передаются и другому, поскольку между ними существует тесная взаимосвязь. В обыденном словоупотреблении [такая материя] называется живой».

4.27. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Но, мы говорим, такой тройственный акт воли не дает завершения пути действия, ибо, согласно теории Бхаданты, в таком случае смертный грех был бы совершен сыном, сказавшим: „Моя мать убита“, тогда как в действительности она вовсе не была убита обвиненным в убийстве» [L'AK, IV, с. 22].

4.28. Наиболее полно учение саутрантиков о действии и его плодах представлено в трактате «Кармасиддхипракарана», который дошел до нас только в китайском и тибетском переводах и авторство которого, как уже говорилось, также приписывается Васубандху. Ниже мы приводим реконструкцию основных положений этого учения, сделанную Э. Ламоттом в его Введении к переводу обеих версий трактата.

«Саутрантики без труда опровергают Сарвастивадинов-Вайбхашиков, выдвигающих тезис о действительности прошлого акта и существовании *grāpti* (дхарма „обретение [обладание]“, обуславливающая именно данную, а не какую-либо иную конфигурацию сантаны. — *Пер.*). Когда Будда утверждает сохраняемость действия, то он понимает под этим просто неизбежность его ретрибуции. Из выражений, которыми он пользуется, нельзя заключить, что действие вечно, что оно продуцирует свой плод, когда оно совершается в модусе настоящего времени, и что оно отдает свой плод, когда оно — прошедшее. В действительности действие является настоящим или прошлым соответственно тому, продолжается ли оно или прекратилось: если прошлое действие отдает свой плод, то, следовательно, оно продолжается и является настоящим...

Механизм созревания плода действия следует искать во внутренней эволюции ментального потока. Действие, которое есть мысль, связанная со специфическим волеием, мгновенно (*kṣaṇika*); оно исчезает сразу же после возникновения. Но оно „наделяет ароматом“ (*vāsanā*) ментальную серию, в которой оно представляет исходную точку; оно создает в ней особую потенциальность (*śaktiviśeṣa*). Ментальная серия, „ароматизированная“ подобным образом, претерпевает эволюцию (*raṅgānta*), иногда весьма длительную, кульминационным пределом которой является состояние ретрибуции, плод (результат). Процесс развертывания здесь следующий: акт (мысль) — ментальная серия в эволюции — состояние ретрибуции акта — конечная трансформация ментальной серии. Так же семя есть причина плода, но между семенем и плодом существует развернутая последовательность со всеми ее трансформациями: стебель, ствол, ветви, листья, цветы. Когда семя окрашивают в соответствующий цвет, растение дает цветок той же окраски, однако все поиски этого цвета в стебле, стволе и листьях были бы тщетными.

Изошренные теории акта-семени и „тонкой трансформации всего последовательного ряда“ могут быть поставлены Саутрантикам в заслугу; однако уже до них другие школы выдвигали весьма похожие гипотезы: Кашьяпия-Кассапика и Вибхаджавада принимали существование только настоящего и прошлого действия, которое еще не отдало свой плод; Махасангхики и древние Махичасаки предвосхитили теорию семян (*bija*); палийские канонические тексты различают *kilesa*, „страсть в действии“, и *anusaya*, „страсть в дремлющем состоянии“.

Из предшествующего вытекает, что серия (ряд) у Саутрантиков — это ментальная серия, „ароматизируемая“ мыслью и находящаяся в процессе постоянной трансформации. Вторая характеристика также должна быть отмечена: все дхармы, которые входят в состав этой серии, — ментальные и материальные, „поддерживающие“ первые, — мгновенны: природа их состоит в том, чтобы погибнуть сразу же после возникновения; их разрушение спонтанно, оно не зависит от причины. Следовательно, оно непосредственно; в противоположность тому, что говорят Вайбхашики и Саммитии, вещи (?? саутрантики имеют в виду только дхармы, но не объекты внешнего мира. — *Пер.*) не длится более одного мгновения.

Серия (saṃtati) Саутрантиков должна была не только отвечать потребностям психологии и нравственности, но и приспособиться также к мистическому опыту. Существуют определенные экстатические состояния, определенные божественные формы бытия, в которых мысль (сознание) отсутствует, например, сосредоточение остановки. Если ментальная серия прервана на определенное время, то не исчезают ли потенциальности, заложенные в нее посредством „ароматизации“? Достигнет ли когда-нибудь такая серия предела эволюции, которая обеспечивает ретрибуцию? Мы видели, как Вайбхашики отвечают на этот вопрос. Саутрантики подхватывают эту проблему и дают ей решение.

а). Базовая концепция Даршантиков. — Обе серии (ряда) налагаются друг на друга: ментальная серия (образуемая зрительным и прочими сознаниями и ментальным сознанием) и материальная серия (образуемая органами). После того как ментальная серия была прервана во время сосредоточения остановки, она возрождается вновь из тех своих собственных семян, которые были сохранены для нее материальной серией. Взамен, когда происходит переход из нематериального мира, где физическое тело отсутствует, в два предшествующих мира, которые предполагают наличие физического тела, серия материальных органов возрождается из своих собственных семян, которые были для нее сохранены ментальной серией.

Однако малопонятно, каким образом материальные органы могут содержать семена сознания и наоборот. С другой стороны, состояния, называемые „лишенные сознания“, в том случае, если они неспособны осознавать, могут хорошо скрывать „тонкое“ сознание (sūksmacitta), и поэтому Будда имел все основания сказать: „Во время сосредоточения остановки сознание не оставляет тело“. Благодаря этому тонкому сознанию ментальная серия продолжается без перерыва на протяжении всей трансмиграции.

в). Ответвление концепции (побочная ветвь Саутрантики).

Схоластика Саутрантики пытается определить „тонкое сознание“, присутствующее в состояниях, лишенных сознания. Для некоторых докторов это будет ментальное сознание, лишенное двух явлений сознания (caitta) — понятий (saṃjñā) и чувствований (vedanā); для других — ментальное сознание без явлений сознания. Но те и другие согласны в том, что объект и аспект этого сознания невоспринимаемы (asaṃvidita).

Можно спросить, способна ли эта ментальная серия, хотя и пересмотренная и откорректированная, испытывать „ароматизацию“ акта (kaṃman) и быть направляемой им вследствие внутренней эволюции к ретрибуции этого акта. Реально она представляет собой последовательность функционирующих

сознаний (pravṛttivijñāna): зрительного сознания и т. д., каждое из которых имеет свой орган, свой объект, свой специфический аспект и определенную нравственную ценность. Трудно допустить, что эти сознания могут воздействовать друг на друга. Каким образом благое сознание может подвергнуться воздействию страсти? И здесь различные объяснения, выдвигаемые Саутрантиками, обнаруживают известную неуверенность. Некоторые говорят, что сознания-в-действии взаимно ароматизируют друг друга. Другие полагают, что в самой серии предшествующий момент (pūrvakṣaṇa) ароматизирует последующий (uttarakṣaṇa). Еще для одних моменты сознания-в-действии изменяются в своей единичной реальности, но все эти моменты одинаковым образом есть сознание. Родовое свойство (вид) (jāti) сознания, к которому они причастны, не изменяется и остается пребывающим. Оно-то и подвергается ароматизации и содержит все семена (см.: МСВ, IV, с. 242, 246; VMS, с. 185).

Необходимо опереться на нечто другое (что более соответствовало бы действительности протекания сознания). Поэтому и задается вопрос: не является ли ментальная серия, способная „ароматизироваться“ и нести семена, бессознательной, „сознанием-вместилищем“, которое поддерживает сознание-в-действии, сохраняя в себе все прежние впечатления (vāsanā), представляющие собой семена (bīja) или потенции (śakti) нового сознания-в-действии?

Некоторые школы уже давно ввели в свою психологию определенные элементы, не лишенные сходства с сознанием-вместилищем: укажем на „сознание-компонент потока бытия“ (bhavāṅgavijñāna) Тамрапарниев, „корневое (базовое) сознание“ (mūlavijñāna) Махасангхиков и „элемент, который длится до конца сансары“ (āsaṃsārikaskandha), Махишасакхов. Но, если верить Васубандху, именно Саутрантикам, а не Виджнянавадинам принадлежит честь систематизации — впервые — психологии сознания-ретрибуции (vipākavijñāna).

с). Тонкое сознание (sūkṣmacitta) Сутрапрамаников.

Углубляя понятия „тонкого ментального сознания“ и „ароматизации серии“, схоласты Саутрантики, внося постоянные коррективы, разработали психологию подсознательного как опору опыта. Школа, по-видимому, никогда не называла подсознательное „сознанием-вместилищем“ (ālayavijñāna); в источниках, которыми мы располагаем, оно известно под другими названиями: 1. Ekarasaskandha — „группа единого вкуса“, причина возникновения пяти случайных агрегатов (mūlāntikaskandha); 2. Paramārthapudgala — „истинная личность“, которую Chou ki определяет как „реальный атман, чрезвычайно тонкий и непостижимый“; 3. Sūkṣmacitta — „тонкое сознание“.

Васубандху, принявший эту психологическую теорию, дал ей замечательное изложение (§ 30—32). Существуют два вида сознания: сознание множественное (nānācitta), шесть сознаний-в-действии и сознание-хранилище (āsaucitta), тонкое сознание.

Сознание-в-действии и синхронные ему дхармы, благие и дурные, ароматизируют (bhāvayanti) тонкое сознание: они бросают в него семена различных сознаний и различных дхарм. Тонкое сознание, „напоенное ароматом“, создает сознание-вместилище, хранящее все семена (sarvabījaka).

Тонкое сознание „укрощает“ помещенные в него семена (оно препятствует их созреванию), но его непрерывная последовательность (серия) развивается: его способность „доминирования“ уменьшается, тогда как сила семян возрастает. Результат развития есть состояние ретрибуции всей серии, в которой

созревшие, наконец, семена сознания и дхарм, благих и дурных, приносят плод, т. е. производят сознание и дхармы, благие и неблагие. Тонкое сознание есть, следовательно, сознание-плод-ретрибуции (*virākaphalavijjāna*).

От своего возникновения и до разрушения оно представляет собой непрерывную серию, в которой нет каких-либо разрывов. По факту ретрибуции оно переходит (*saṃkrāmate*) из существования в существование, принимая различные аспекты. Достигнув нирваны, оно окончательно купируется.

У Саутрантиков эта психология подсознательного хорошо согласовывалась с онтологией Малой колесницы. Она была заимствована Виджнянавадинами (Асанга) и некоторыми Мадхьямиками (Бхававивека), которые адаптировали ее к своей метафизике, соответственно, идеалистической или псевдонигилистической». См.: [МСВ, IV, с. 164—171].

4.29. Далее в переводе Л. де ла Валле Пуссена: «...но она не представляет собой *avijjāpāti*; это — материя, выступающая объектом сосредоточения и порожденная силой сосредоточения» [L'AK, IV, с. 23]. По сути, это пересказ соответствующего фрагмента комментария Яшомитры: «материя, выступающая объектом сосредоточения (*saṃādhi-viṣaya-gūṛa*) у йогинов (*dhyāyīnām*) и возникающая благодаря силе сосредоточения, — это и есть материя невидимая и не обладающая свойством сопротивления (как фундаментальной характеристикой материального. — *Пер.*)» [SAKV, с. 357].

4.30. Поскольку у пребывающего в состоянии йогического сосредоточения в этом случае отсутствовала бы связь с праведной речью, праведной деятельностью и праведным образом жизни. Вайбхашики ранее уже выдвигали этот аргумент.

4.31. В санскритском тексте *vyutthito'pi*; см. также реконструкцию к [КЙ, с. 31].

4.32. В санскритском тексте *akriyāmātra*. Яшомитра поясняет, что здесь имеется в виду воздержание от неправедной речи и прочего. См.: [SAKV, с. 358].

4.33. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Это и есть составной элемент Пути» [L'AK, IV, с. 24]. Далее в комментарии Яшомитры: «Если бы не-деяние было компонентом Пути, то оно не могло бы представлять реальную сущность (*adravya-sat*). Почему же тогда насчитывается восемь компонентов?» [SAKV, с. 358].

4.34. В санскритском тексте здесь *dauḥṣilyaṃ na kuryāt*.

4.35. «Поскольку непроявленная материя наличествует также и в этом случае» [SAKV, с. 358].

4.36. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «...невозможно, чтобы один и тот же комплекс (*sāmagī*) четырех великих элементов порождал бы тонкую производную материю, *avijjāpāti*, и грубую производную материю, *vijjāpāti*». И далее в примечании он отождествляет данный фрагмент по «Махавибхаше» (132, 4): «Некоторые учителя полагают, что *vijjāpāti* и *avijjāpāti* порождаются одними и теми же четырьмя великими элементами. Они спрашивают: „Имеются ли четыре великих (перевод санскр. *mahābhūtāni* у Парамарти. — *Пер.*), которые производят два источника сознания, два вида материального? — Да, они производят зрительный источник сознания (*gūṛpāyatana*) и дхармический источник сознания, звуковой источник сознания (*śabdāyatana*) и дхармический источник сознания“. Бхаданта Гхошака говорит: „Учителя Абхидхармы утверждают, что это неверно: невозможно, чтобы одни и те же четыре великих производили бы тонкий плод и грубый плод...“» [L'AK, IV, с. 26, примеч. 2].

4.37. В своем переводе китайской версии Л. де ла Валле Пуссен частично использует комментарий Яшомитры [SAKV, с. 358—359]: «В момент, когда рождается авиѣпарті, он возникает как производное от великих элементов, существующих одновременно с его появлением. Вслед за этим первым моментом возникает авиѣпарті сферы чувственного мира — в противоположность авиѣпарті, возникшему из йогического сосредоточения (dhyāna), или чистому авиѣпарті (anāśrava), — т. е. он продолжает рождаться вновь как производное (upādāya) от тех же самых великих элементов первого момента, которые теперь становятся прошлыми: эти прошлые великие элементы становятся, начиная со второго момента, точкой опоры (āśraya) авиѣпарті, поскольку они служат причиной его pravṛtti (функционирования), они — его проективная (ākṣera) причина. Великие элементы, синхронные каждому из моментов, начиная со второго момента, являются опорой авиѣпарті, так как они служат причиной его anuvṛtti (продолжения функционирования), они — его поддерживающая (adhīṣṭhāna) причина. Точно так же рука, толкнувшая колесо, и земля, которая это колесо поддерживает, выступают причинами pravṛtti и anuvṛtti движения колеса» [L'AK, IV, с. 26—27].

5.1. В сферах мира не-форм (āgūreṣu) не существует ни великих элементов, ни производных от них (bhautika) физических тел. См.: [SAKV, с. 359]. Следовательно, проявленные телесные и вербальные действия опоры там не имеют.

5.2. Яшомитра поясняет, что чистые (anāśrava), т. е. не подверженные притоку аффектов, действия не могут порождаться силой одного лишь сознания, поскольку из этого вытекало бы, что такие действия не имеют физического субстрата (anupādāya-gūratva). См.: [SAKV, с. 359]. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «...поскольку чистый телесный или речевой акт порождается благодаря великим элементам, а не только одним сознанием, так как он есть производная материя (upādāya-gūra)» [L'AK, IV, с. 27]. Подробнее о чистом действии см.: [AKB, IV, 59—60], где оно специфицируется как действие не белое и не черное, которое превосходит все другие действия. Ср.: «...не белая и не черная [карма] — у странствующих отшельников, полностью устранивших все аффекты и пребывающих [в своем] последнем телесном воплощении. Из этих [четырёх видов карма] йогина не белая, поскольку он отверг плоды [даже благих действий], и не черная, поскольку [его органы чувств] отвлечены [от внешних объектов]» [КЙ, с. 185].

5.3. В тексте карики авиѣпартіranupāttikā. О ключевом слове (термине) upāttā — 'присвоенное' см. наш комментарий 4.26 и, подробнее, [AKB, I, 34] и [ЭА, I, с. 134]. Непроявленное по определению включено в состав дхармического класса элементов (dharma dhātu) и, следовательно, является «неприсвоенным» (anupāttā).

Наиболее краткое определение термина upāttā приводит Асанга: «Что такое „присвоенное“? — „Присвоенное“ следует понимать как [живую] материю, которая представляет собою субстрат (āśraya) порождения чувствительности» [AS, с. 48]. Л. де ла Валле Пуссен трактует anupāttikā — как «несынтетрированное в организм» [L'AK, IV, с. 27], основываясь, по-видимому, на комментарии Яшомитры: «Непроявленное не присваивается» организмом, поскольку оно не обладает свойством быть живой материей (amūrtatvāt) и не

связано с существованием в качестве опоры сознания и явлений сознания» [SAKV, с. 359].

6.1. В тексте карики *naiḥṣyandikī sa sattvākhyā*. Термин *naiḥṣyandika* был введен Васубандху в [AKB, I, 37] в значении естественного потока мгновенных состояний существования, определяемого двумя видами причинности — *sabhāgahetu* (однородная причина, обуславливающая эмпирическое тождество, точнее, гомогенность непрерывного ряда состояний; см.: [AKB, I, 2]) и *saṅvatragahetu* (универсальная причина, действующая на весь непрерывный ряд состояний; см.: [AKB, I, 54]). Такой поток является в известном смысле автоматическим, т. е. каждое его данное состояние сменяется аналогичным состоянием, не приводя к коренному изменению потока в целом. По определению Ф. И. Щербатского, этот тип причинности характерен для неживой природы: «...материя не только состоит из сложных атомов, она состоит из мгновенных проявлений атомов. В мертвой, неорганической материи один момент следует за другим, подчиняясь исключительно закону однородности или гомогенного производства (*sabhāgaja*). Каждый момент автоматически следует (*niṣyanda*) за предыдущим. Нет ни развития (роста), ни разложения. Этот однородный поток представляет буддийский аналог того, что мы могли бы назвать вечностью материи. Хотя та же самая материя присутствует и в органическом теле, тем не менее термин «однородное течение» (*sabhāga-hetu*) не может быть применен к ней в этом состоянии. Он зарезервирован для тех случаев, где нет других в дополнение к однородной последовательности моментов, образующих неорганическую материю» [Stcherbatsky, 1923, с. 33].

В абхидхармистской философии, однако, термин *naiḥṣyandika* (естественное или естественно-вытекающее) служит также единицей описания категорий сознания и дхармических элементов, как это видно из санскритских источников. В форме *niṣyandaphala* ('естественный плод') этот термин синонимичен *sabhāga* ('однородный'), фиксирующему тот факт, что результат принадлежит к тому же самому уровню, что и причина. Подробнее см.: [AKB, I, 56; MCB, IV, с. 227].

В комментарии Яшомитры: «Оно (непроявленное. — *Лер.*) принадлежит одушевленным существам (*sattvākhyā*), поскольку оно связано только с непрерывной последовательностью состояний (*saṃtāna*) живого существа» [SAKV, с. 359].

6.2. Т. е. этот аспект непроявленного существует только в чувственном мире. Далее в комментарии Яшомитры: «Непроявленное порождается естественно-вытекающими и интегрированными в структуру организма (*upātta*) великими элементами ввиду зависимости от побуждающего сознания и безусловной подчиненности проявлениям несконцентрированного сознания. Оно не порождается „накапливающимися“ (*aurasauika*; о значении термина см.: AKB, I, 37; ЭА, I, с. 136) великими элементами [во время] сна, йогического сосредоточения и т. д. Именно поэтому оно никогда не производится великими элементами, обусловленными процессом созревания» [SAKV, с. 359].

Л. де ла Валле Пуссен отмечает, что этот параграф автокомментария Васубандху в тибетской версии отсутствует, и его перевод-реконструкция основывается на версии Сюань-цзана и санскритском комментарии Яшомитры. См.: [L'AK, IV, с. 28, примеч. 2].

6.3. В санскритском тексте следует читать ...saṃvara avijñapti вместо vijñapti. Ср.: [SAKV, с. 359]. То же самое и в китайском переводе. См.: [L'AK, IV, с. 28].

6.4. В санскритском тексте grāṇātipāta; atipātika — 'тот, кто виновен в отнятии [чужой] жизни' (см.: [BHSD, с. 391]). Согласно Ф. Эджертоу, grāṇa в буддийском санскрите может употребляться также в значении grāṇin — тот, кто обладает жизненным дыханием, т. е. живое существо вообще. См. там же.

6.5. Под семью аспектами непрявленного, представляющего дисциплину Пратимокши (prātimokṣasaṃvara), здесь имеется в виду соблюдение свода дисциплинарных правил монахами, монахинями, теми послушниками, которые претендуют на статус монахини (śikṣamānā), послушниками, послушницами, мирянами и мирянками. В [AKB, IV, 14] говорится, однако, что «дисциплина, известная как Пратимокша, — восьми видов». В этом случае к перечисленному добавляется дисциплина того, кто соблюдает очистительный пост (uravāsa). Все эти виды дисциплины существуют только в чувственном мире.

6.6. Яшомитра поясняет, что сказанное относится только к телесному действию, но не вербальному, поскольку последнее не может рассматриваться как неотъемлемое (avinirbhāga) от великих элементов, образующих организм конкретного индивида.

6.7. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Спрашивается, разрушает ли телесное vijñapti предшествующую телесную форму, которая есть [плод] ретрибуции, или не разрушает. Обе гипотезы вызывают определенные сложности. То, что оно разрушает [предшествующую форму], невозможно, так как это противоречит тезису Вайбхашиков, что ġīra, которая по своей природе есть ретрибуция, возобновляет свою непрерывность (punaḥprabandha) после того как она была прервана (1.37). Если же, напротив, телесное vijñapti не разрушает предшествующую форму, то тогда получается, что две формы, первая — ретрибутивная, вторая — естественно-вытекающая, сосуществуют в одном и том же месте» [L'AK, IV, с. 29].

6.8. Для обеспечения полноты контекста в квадратных скобках приводятся фрагменты комментария Яшомитры (см.: [SAKV, с. 360]). В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Следует допустить, что телесное vijñapti рождается, будучи производным от новых великих элементов, обладающих природой вытекания, и не разрушает предшествующую форму» [L'AK, IV, с. 29].

6.9. В комментарии Яшомитры: «...нельзя было бы сказать, что он проявляет себя с помощью одной лишь части тела, а не всего тела целиком» [SAKV, с. 360]. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Если бы член тела не был бы пронизан этими новыми элементами, то нельзя было бы сказать, что avijñapti полностью произведен данным членом» [L'AK, IV, с. 29].

6.10. В комментарии Яшомитры: «Даже будучи пронизанными (vuṛāra) новыми великими элементами, части тела не увеличиваются в размере, поскольку тело содержит пустоты (suśiratvāt). Поэтому такая часть тела не становится ни больше, ни тяжелее ввиду „тонкости“ [великих элементов]» [SAKV, с. 360].

7.1. Яшомитра подчеркивает, что в отличие от проявленного действия не проявленное бывает только двух видов — благое и неблагое. См.: [SAKV, с. 361].

7.2. В санскритском тексте здесь vastu (ср.: vastutaḥ — 'в реальности'). См. также: [BHSD, с. 475].

7.3. О корнях благого (kuṣālamūla) и, соответственно, неблагого (akuṣāla) подробно см.: [АКВ, IV, 79]. Благими корнями в психологии Абхидхармы называются три состояния сознания (психики), характеризующиеся отсутствием страстного влечения (alobha), ненависти (adveṣa) и тупости (amoḥa). Наличие этих состояний способствует развитию и укреплению общей благой установки сознания (kuṣālacitta). Согласно Васубандху, благие корни могут быть отсечены вследствие очень сильной привязанности к ложным взглядам (dṛṣṭi). См.: [АКВ, V, 19].

7.4. Бесстыдство (āhṅika) и неприличие (anapatāra) как две базовые не-благие дхармы специально рассматриваются в [АКВ, с. 32]: «Бесстыдство есть неуважение. Отсутствие уважения к добродетелям и к тем, кто ими обладает, непочтительность, жизнь в отсутствии страха [перед моральным осуждением] — это и есть бесстыдство как дхарма — прямая противоположность скромности. Невидение страха в том, что заслуживает осуждения, есть неприличие.

То, что заслуживает осуждения, есть то, что порицается достойными людьми. Неощущение страха перед таким осуждением есть неприличие».

7.5. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Чистых (anāśrava) великих элементов не существует, а между тем есть чистое avijjāpāti. Оно является производным от великих элементов той сферы, в которой рожден индивид, продуцирующий чистое avijjāpāti. Аналогичным образом, когда индивид, рожденный в чувственном мире или в мире форм, входит в состояние сосредоточения мира не-форм, то он продуцирует avijjāpāti мира не-форм, производное от великих элементов чувственного мира или мира форм» [L'AK, IV, с. 31].

7.6. В санскритском тексте здесь dhātvaratita, как и в комментарии Яшомитры [SAKV, с. 361]. У Л. де ла Валле Пуссена: превосходит сферы существования (adhātupatita) [L'AK, IV, с. 31].

7.7. В санскритском тексте dauḥṣīlya. Ср.: [Ahr., с. 136]: «Чистая вера и чистая добродетель всегда остаются чистыми, но нечистая вера и добродетель приводят к безнравственности (duḥṣīla)». В комментарии Яшомитры: «Безнравственности противостоит добродетель (śīla) как свойство непроявленного элемента мира форм» [SAKV, с. 361].

7.8. В санскритском тексте āśrayākārāmbanapatipakṣa. Комментируя АКВ, [II, 67], Яшомитра рассматривает каждую из этих «удаленностей» (dūratā) и проясняет предметную область их значений.

Отдаленность опоры (āśraya), т. е. психофизического субстрата, состоит в том, что существо, находящееся в мире не-форм, не может актуализировать ни одну из дхарм чувственного мира, тогда как пребывающий в мире форм, т. е. на одной из ступеней йогического сосредоточения, легко актуализирует сознание магического творения (nirmānacitta), относящееся к чувственному миру.

Отдаленность вида или аспекта (ākāra) состоит в том, что сознание мира не-форм не рассматривает чувственный мир в аспекте его «грубости» (audāṅika) и т. д., как это делает сознание мира форм.

Отдаленность объекта (āmbana): чувственный мир никогда не выступает объектом созерцания для сознания мира не-форм.

Отдаленность средства противодействия (pratipakṣa): сознание мира не-форм не может выступать средством нейтрализации аффектов чувственного мира, тогда как сознание мира форм как раз и является таким средством. См.: [SAKV, с. 240—241].

7.9. В тексте карики *vijñaptih savicārayoḥ*. Определение рефлексии Васубандху приводит в [АКВ, II, 33]: «Избирательность, или направленность (*vitarka*), есть грубое свойство сознания, а рефлексия (*vicāra*) — его тонкое свойство». *Vicāra* есть дхарма, обуславливающая содержательный аспект сознания. Эта функция сознания обеспечивает уяснение целостности объекта и его внутренних свойств. Иными словами, посредством рефлексии осуществляется тонкое ментальное оперирование с объектом, поэтому Васубандху и называет ее «тонкостью» сознания. См. также: [AS, с. 14].

7.10. Подробно о сферах бытия как о качественно различных уровнях (*bhūmi*) развертывания сознания, которые характеризуются направленностью (избирательностью) и рефлексией, см.: [АКВ, I, 32].

8.1. В карике здесь *nivṛta* в значении затемненного в интеллектуальном отношении; см. также [BHSD, с. 306], где Ф. Эджертон трактует *nivṛtāvyaḅṛta* как бинар: «неясное и необъясненное».

8.2. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Подобное *vijñapti* не существует в чувственном мире, где любое загрязненное (*kliṣṭa*) *vijñapti* является неблагим (*akuṣāla*), а не неопределенным» [L'AK, IV, с. 32].

8.3. См. [АКВ, II, 31]: «Так, [в сутре] рассказывается, как бхикшу Ашваджит спросил Брахму, восседающего в ассамблее богов: „Где, Брахма, полностью разрушаются эти четыре великих элемента?“ Не зная ответа, Брахма предпочел высокомерно заявить: „Я емь Брахма, владыка, творец, созидатель, устроитель, прародитель, отец всех существ“».

8.4. Л. де ла Валле Пуссен ссылается здесь на шастру: «Кто обладает звуком? — Тот, кто принадлежит чувственному миру. — А кто им не обладает? — Тот, кто принадлежит миру не-форм». И далее: «Если существа мира форм „обладают“ звуком, то здесь не возникает вопроса о внешнем звуке, не принадлежащем живому существу. Следовательно, существам мира форм следует приписать тот вид звука, который производится рукой и т. д. Для того чтобы избежать этого возражения, другие учителя говорят...» [L'AK, IV, с. 32, примеч. 2].

8.5. Яшомитра поясняет, что проявленное действие, производимое на второй ступени йогического сосредоточения, относится к сфере первой дхьяны, поскольку она обусловлена состоянием сознания этой сферы. См.: [SAKV, с. 362].

8.6. Наша реконструкция основывается на комментарии Яшомитры. См.: [SAKV, с. 263].

8.7. В санскритском тексте, соответственно: *satkāyadrṣṭi* и *antagrāhadrṣṭi*. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «В чувственном мире единственная мысль *nivṛtāvyaḅṛta* — это мысль, связанная с *satkāyadrṣṭi* и *antagrāhadrṣṭi*. Эта мысль относится к классу „устраняемого посредством видения истин“ (*darśanaheya*); она обращена вовнутрь (*antarmukha*). Следовательно, она не порождает *vijñapti*» [L'AK, IV, с. 33].

8.8. Л. де ла Валле Пуссен приводит соответствующий фрагмент из «Вибхашы» (144, 11), послуживший источником для Васубандху: «Бхаданта говорит: слово „благое“ (*kuṣāla*) употребляется по четырем причинам: по собственной природе, по ассоциации, по источнику возникновения, в абсолютном смысле. — Благое по природе: некоторые говорят, что это скромность (*hṛī*) и при-

личие (anapatrapā); другие — что это три корня благого... Благое в абсолютном смысле: нирвана называется благом, ибо она есть высший покой (kṣema).

Согласно вибхаджьявадинам, благое по природе — это чистое знание (jñāna), благое по ассоциации — восприятие и прочее, связанное с чистым знанием; благое по источнику возникновения — телесные и вербальные акты, которые происходят из предыдущего; благое в абсолютном смысле — Нирвана» [L'AK, IV, с. 33, примеч. 3].

9.1. В карике samprayoḡataḥ. Тип связи по ассоциации был подробно рассмотрен Васубандху во втором разделе «Энциклопедии Абхидхармы» [AKB, II, 53]. Проводя тонкое различие между связующей причиной (samprayuktaka) и причиной сосуществующей (sahabhū), он подчеркивал, что в функции связующей, или ассоциативной, причины в строгом смысле слова выступают только сознание и явления сознания (caitta), обладающие общим субстратом (samāśraya).

Ф. И. Щербатской истолковывает ключевое слово (термин) samprayukta как «взаимопроникающую» причину, отмечая, что она относится только к ментальным элементам, а именно к тому факту, что элемент чистого сознания (vijñāna-citta), хотя и представляя отдельный элемент, никогда не выступает в изолированном состоянии, но всегда в сопровождении других ментальных элементов, чувствований, идей и волений. См.: [Stcherbatsky, 1932, с. 139].

О махаянской концепции связи (samprayoga) подробно см.: [AS, с. 55—56].

9.2. Формирующие факторы (санскары), не связанные с сознанием, рассматриваются Васубандху в: [AKB, II, 35—48].

9.3. В санскритском тексте здесь следует читать vicikitsayā, ср.: [SAKV, с. 363]. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Когда вследствие сомнения вновь возобновляется обладание корнями блага, то grātis этих корней — благие; между тем они не являются благими ни сами по себе, ни по ассоциации, ни по возникновению, ни в абсолютном смысле. Точно так же grātis врожденного блага (II. 71в) являются благими и не входят ни в одну из четырех категорий» [L'AK, IV, с. 34—35, примеч. 6].

9.4. Наиболее полное определение ключевого слова (термина) «неопределенное» (avyākṛta) приводит Асанга, выделяя ряд качественных параметров дефиниции: по внутренней природе (svabhāva), по отношению (saṃbandha), по следствиям (anubandha) и т. д. Подробно см.: [AS, с. 37—38].

9.5. В тексте карики dhruve (Nom. Dual.).

9.6. Об этих причинно-необусловленных (asaṃskṛta), т. е. абсолютных, дхармах см.: [AKB, I, 5—6].

9.7. Samutthāna. В китайской версии: «...а именно: благим или неблагим волитивным актом» [L'AK, IV, с. 36].

9.8. Как поясняет Яшомитра: «Я собираюсь сделать то-то и то-то», но никто не заявляет: «Я собираюсь сделать великие элементы» [SAKV, с. 363].

9.9. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Следовательно, avijñapti, произведенное сосредоточением сознания, не является благим; либо, если вайбхашик полагает, что оно — благое, ему придется рассматривать как благие божественное зрение и божественный слух, которые он трактовал прежде (II. 71в) как неопределенные» [L'AK, IV, с. 36].

10.1. В тексте карики samutthānaṃ dvividhā hetutatkaṣaṅgotthāna. У Л. де ла Валле Пуссена: «То, что дает начало, бывает двух видов, которые называются

hetusamutthāna и tatkaṣaṇasamutthāna». И далее он вводит непосредственно в корпус перевода определение Яшомитры: «Samutthāna — то, благодаря чему действие возникает. То, что есть причина (hetu) и samutthāna — hetusamutthāna. То, что есть samutthāna в момент самого действия, есть tatkaṣaṇasamutthāna». См.: [L'AK, IV, с. 36—37].

10.2. В комментарии Яшомитры: «Например, в случае смерти того, кто решил вернуться в родную деревню» [SAKV, с. 364—365].

10.3. В комментарии Яшомитры: «В случае, если проявленное действие невозможно без того, что его сопровождает» [SAKV, с. 365].

11.1. В тексте карики *dr̥ṣṭiheyam*. О классах элементов (*dhātu*), устраняемых посредством видения *Благородных истин*, практики йогического созерцания и неустраняемых (*aheya*), см.: [AKB, I, 40].

11.2. Наша реконструкция этого фрагмента основывается на комментарии Яшомитры. Ср. перевод китайской версии у Л. де ла Валле Пуссена: [L'AK, IV, с. 38].

11.3. В примечании к своему переводу Л. де ла Валле Пуссен дает здесь пересказ общего смысла комментария Яшомитры (см.: [SAKV, с. 365]): «*Rūpa* (действие *vij̥pārti*) не вступает в противоречие, т. е. „оставляется“ посредством *vidyā* — пути видения, как это происходит в случае с „ересью персонализма“ и т. д. (*satkāyadr̥ṣṭi*), так как сами индивиды, видящие истины, в то же время „обладают“ *gīra*. Она не вступает в противоречие и с *avidyā*, как это бывает в случае с чистым путем, поскольку *avidyā* существует, когда имеет место порождение *gīra* (действий) загрязненных или незагрязненных и когда *gr̥āpti* (11. 36b) этих действий сохраняются; она существует также и в противоположном случае.

Следовательно, нельзя утверждать ни что *gīra* может быть оставлена посредством видения, ни, тем более, что она не может быть оставлена. Остается, что она может быть оставлена посредством медитации» [L'AK, IV, с. 38, примеч. 1].

11.4. Далее в переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Но это недопустимо, поскольку великие элементы относятся к классу дхарм незагрязненных-неопределенных, а то, что может быть устранено посредством видения, является загрязненным» [L'AK, IV, с. 38].

11.5. Как разъясняет Яшомитра, незагрязненная дхарма вне зависимости от того, принадлежит ли она к классу незатемненного-неопределенного или к классу благого с притоком аффектов, не является несоместимой с истинным знанием (*vidyā*), т. е. с чистым путем, как это бывает в случае с загрязненной дхармой, которая устраняется вследствие того, что ее получение/обладание (*gr̥āpti*) отсекается посредством чистого пути. См.: [SAKV, с. 366].

11.6. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Следовательно, сутра, процитированная ранее, не обесценивает наш тезис: „сознание, которое может быть устранено посредством видения, не порождает *vij̥pārti*“, так как в ней подразумевается ложное воззрение как то, что поддерживает действие (*pravartaka*)» [L'AK, IV, с. 39].

11.7. В квадратных скобках приводится пояснение Яшомитры. Свойство ментального конструирования (*vikalpa*) было определено Васубандху в первом разделе «Энциклопедии Абхидхармы: «Как утверждают вайбхашики, ментальное конструирование бывает трех видов: природенное, предцирующее и

запоминающее. У этих [пяти классов чувственного сознания] — только прирожденное ментальное конструирование, но не два других. Поэтому они и называются неконструирующими (*avikalpaka*). Так, например, лишенная одной ноги лошадь [называется] безногой» [АКВ, I, 33].

12.1. В санскритском тексте здесь следует читать *amlāyumāna* [SAKV, с. 366]. Л. де ла Валле Пуссен приводит версию Сюань-цзана: «Сознание Будд при наставлении Дхарме и прочему либо расширяется, либо остается прежним (т. е. никогда не сужается)» [L'AK, IV, с. 40, примеч. 4].

12.2. В санскритском тексте *nikāyāntarīyāḥ*.

12.3. Согласно Яшомитре, в мире богов Будда Удаин (см.: [BHSD, с. 128]) получает имя Нага (*na* — *āgah*), ибо он не совершает ничего случайного (*āgo* *na* *karoti*). См.: [SAKV, с. 366].

12.4. В санскритском тексте здесь, соответственно, *īṅyāpathikanirmānacittāni*. Об этих состояниях сознания Васубандху говорит во втором разделе «Энциклопедии Абхидхармы»: «Незатемненное-неопределенное сознание чувственного мира подразделяется на четыре вида: порожденное созреванием следствия, связанное с положением тела, профессиональными навыками и магическим творением» [АКВ, II, 72]. Композита *īṅyāpatha* (от глагола *īg* — 'идти') имеет два значения: 1) соблюдение определенных предписаний, обязательных для странствующих аскетов, т. е. манеры и поведение, и 2) четыре положения-состояния человеческого тела: движение, стояние на месте, сидение и лежание. Яшомитра в своем комментарии придерживается второй трактовки. См.: [SAKV, с. 242]. О *nirmānacitta* Л. де ла Валле Пуссен говорит, основываясь на версии Сюань-цзана: «Мысль, посредством которой обладатель сверхъестественных способностей творит видимые объекты и т. п.» [LAK, II, с. 320].

12.5. В санскритском тексте *virākaja citta*. Согласно Васубандху, «действие [называется] определенным, так как оно определено в плане созревания благих и неблагих следствий. То, что возникает из него впоследствии, а не одновременно [с ним] или сразу же после него, есть созревание следствия. Такова дефиниция созревания.

— А почему порожденный действием объект, не относящийся к миру живых существ, не является [плодом] созревания?

— Потому что он обладает свойством быть общим [для всех], и, таким образом, другие [живые существа] также могут им наслаждаться.

Что касается плода созревания, то он не бывает общим. Никто ведь не может испытывать [результат] созревания действия, совершенного другим [существом]» [АКВ, II, 57].

Краткое определение этого типа причинности приводит Э. Конзе: «...шестая причина, ретрибутивная (*virāka* — кармический результат), охватывает все неблагие дхармы и те из благих дхарм, которые обладают притоком аффектов, поскольку их внутренняя природа — приводить к кармическому результату. Благие дхармы без притока аффектов, будучи свободными от страстного влечения, таким образом не действуют» [Conze, 1962, с. 155—156].

12.6. В санскритском тексте *nirabhisamṣkāravāhitvāt*. Согласно комментарию Яшомитры, такое сознание не испытывает воздействия санскар (формирующих факторов). См.: [SAKV, с. 367].

12.7. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Первая гипотеза. Два *dr̥ṣtis* персонализма (*satkāya*) и прошлого-будущего личности (*antagrāha*) являются порождающими (IV.11, a—b); они относятся к классу загрязненного-неопределенного. Если *vijñapti*, которому они дают начало, следует их природе, то тогда в чувственном мире будет существовать загрязненное-неопределенное действие, а вы рассматриваете это следствие как недопустимое (IV. 8b). Если относительно данного пункта вы придерживаетесь своего мнения, то вы должны согласиться, в противоречие с вашим же тезисом (IV. 11a—b), что все мысли, устраняемые посредством видения, не могут быть приводящими в действие: тогда как *satkāyadr̥ṣti* и *antagrahādr̥ṣti* не являются таковыми, остальные *dr̥ṣti* приводят в действие» [L'AK, IV, с. 42].

12.8. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Вторая гипотеза. *Vijñapti*, с помощью которого индивид обретает дисциплину Пратимокши, не будет благим, если этот индивид при получении ординации имеет неблагое или неопределенное сознание» [L'AK, IV, с. 42].

12.9. Л. де ла Валле Пуссен вводит здесь в корпус перевода изложение комментария Яшомитры (подробнее см.: [SAKV, с. 367]): «Вайбхашик отвечает. — *Vijñapti* — той же природы, что и его побудитель, если это — мысль, устраняемая с помощью медитации. Но оно не той же природы, что и его побудитель, если это — мысль, устраняемая посредством видения, например, мысль: „Я существую“, поскольку в этом случае между побуждающей мыслью и действием (*vijñapti*) располагается другой побудитель — мысль, устраняемая с помощью медитации, обращенная вовне, сопровождаемая *visāga* и *vitarka*, которой, например, утверждается существование Я. Первый побудитель — неопределенный, второй — неблагой; акт — также неблагой. От побудителя, устраняемого посредством видения, — побудитель, устраняемый посредством медитации, который является благим, или неблагим, или неопределенным; от этого второго побудителя — действие той же природы» [L'AK, IV, с. 42].

12.10. В квадратных скобках мы приводим соответствующее разъяснение Яшомитры. См.: [SAKV, с. 367]. Китайская версия здесь также несколько отклоняется от текста оригинала. См.: [L'AK, IV, с. 42—43].

13.1. В санскритском тексте *saṃvara*; обычные лексические значения: 1) самообладание, ограничение, обуздание, самоконтроль и 2) принимаемое обязательство, обет, правило. См.: [BHSD, с. 539]. В буддийских источниках *prātimokṣa-saṃvara* — нравственные самоограничения; налагаемые согласно своду дисциплинарных правил (Пратимокша), т. е. монашеская дисциплина и дисциплина мирских последователей Дхармы.

13.2. См. также у Асанги: «Деятельность (*karma*) подразделяется на три типа: деятельность, определяемая дисциплиной (*saṃvara*), деятельность, определяемая отсутствием дисциплины (*asaṃvara*), и деятельность, не определяемая ни тем, ни другим» [AS, с. 90].

13.3. В санскритском тексте *dauḥṣīlyaprasarasya saṃvaraṇam*.

13.4. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «...чистая дисциплина (*anāsrava*), возникающая благодаря [Благородному] пути, есть чистая добродетель» [L'AK, IV, с. 43].

14.1. В санскритском тексте здесь *śikṣamānā*, букв.: 'обучающаяся'. Л. де ла Валле Пуссен отмечает, что, согласно интерпретации Такакусу, *śikṣamā-nā* — это женщина, которая принимает дисциплинарные правила Пратимокши с

тем, чтобы стать послушницей (шраманерика). И действительно, в палийских источниках этот статус приравнивается к статусу шраманерики. В дальнейшем мы увидим, что дисциплина *śikṣamānā* тождественна дисциплине послушниц, но единственное различие между ними состоит в том, что шикшамана является кандидатом на обретение статуса буддийской монахини (бхикшуни).

«Йогаচারы задают вопрос, почему Бхагаван установил два вида дисциплины: для бхикшу и для шраманера, тогда как для обретения статуса бхикшуни существуют три вида дисциплины, соответственно, бхикшуни, шикшамана и шраманерика.

— Потому что женщинам присуще множество страстей, поэтому дисциплина бхикшуни обретается ими постепенно. Если женщина привержена небольшому числу правил шраманерика, то ей следует дать правила шикшамана; если же она склонна к выполнению большого числа правил шикшамана, то она не должна сразу же переходить на полный курс дисциплины, — ей следует практиковать [правила шикшамана] в течение двух лет...

Согласно „Винаяматрика-сутре“ (8, 25), дисциплина бхикшу включает 250 дхарм; дисциплина бхикшуни — 500. Согласно „Джнянапрастхане“ (13, 34), бхикшуни принимает 500 правил, при их детализации — 80 тысяч; бхикшу принимает 250 правил, их детализация также дает 80 тысяч предписаний» [L'AK, IV, с. 43—44, примеч. 4].

14.2. В санскритском тексте *uravāsa* (подробно см.: [AKB, IV, 28]). По-видимому, такой очистительный пост соблюдается только мирскими последователями Дхармы. Монахи, постоянно проживающие в монастыре, а также монахи, прибывшие из других вихар, два раза в месяц участвуют в процедуре упощадха (или пошадха). Эта процедура включает день полного голодания и наиболее строгое соблюдение всех предписаний Пратимокши. Подробно см.: [Lamotte, 1958, с. 65—66].

14.3. В карике *liṅgataḥ*, что объясняется затем в автокомментарии как *vyaujāna*.

14.4. См.: [SAKV, с. 368].

14.5. Как поясняет Яшомитра, обеты воздержания от отнятия чужой жизни и т. д. у мирянина отличаются от аналогичных обетов послушника, которые, в свою очередь, отличаются от обетов монаха. См.: [SAKV, с. 368].

14.6. В санскритском тексте здесь *śikṣāpadāni*. Подробно см.: [BHSD, с. 527]. Соблюдение нравственных ограничений, или добродетель (*śīla*), состоит в сознательном и намеренном воздержании от всех телесных и вербальных прегрешений, а в ряде случаев и от ментальных прегрешений: 1) убийства, 2) воровства, 3) половых прегрешений, 4) лжи, 5) клеветы и злословия, 6) грубой речи, 7) пустой болтовни, 8) алчности, 9) недоброжелательства и 10) ложных взглядов. Такое соблюдение нравственных ограничений имеет целью не допустить чего бы то ни было, что могло бы причинить вред другому индивиду. Оно возрастает по своей нравственной ценности, когда оно есть результат обета или обязательства: в этом случае оно получает название нравственного самоограничения, или дисциплины (*saṃvaraśīla*). Обязательства могут меняться в зависимости от жизненных стадий. Как мы увидим в дальнейшем, буддист-мирянин следует пяти нравственным предписаниям (*pañcaśīla*), а во время очистительного поста — восьми; проходящий испытательный срок со-

блюдет шесть нормативных предписаний (*śaddharma*), а послушники и послушницы — десять. Бхикшу и бхикшуни, как уже говорилось, придерживаются предписаний монашеской дисциплины — 250 для монахов и 500 для монахинь. См.: [Lamotte, 1958, с. 46].

14.7. Л. де ла Валле Пуссен приводит здесь фрагмент из «Вибхашы» (124, 4): «Тот, кто принимает требования последующей дисциплины, не отвергает предыдущей. Упасака, принимающий дисциплину шраманера, не отвергает пять нравственных предписаний для упасаков; он принимает десять предписаний для шраманеры, — следовательно, он соблюдает одновременно пятнадцать предписаний... Бхикшу, в таком случае, будет соблюдать 265 предписаний.

Другие учителя говорят, что упасака, принимающий дисциплину шраманеры, не оставляет пять предписаний для упасака и принимает пять предписаний для шраманеры: поэтому он следует десяти дисциплинарным предписаниям... — Если индивид обладает одновременно двумя видами дисциплины или тремя (упасака, шраманера, бхикшу), почему он называется по последнему виду, бхикшу, а не упасака?..» [L'AK, IV, с. 46, примеч. 2].

14.8. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Так объясняется то обстоятельство, что бхикшу при отвержении качества бхикшу продолжает обладать дисциплиной упасака и шраманеры» [L'AK, IV, с. 46]. В примечании он приводит тибетскую версию и китайскую версию Парамартхи, которые идентичны: «Если бы было по-другому, то тот индивид, который оставил дисциплину бхикшу, не мог бы быть упасакой» [L'AK, IV, с. 46, примеч. 3].

15.1. В санскритском тексте *kāmamithyācāra* — половое прегрешение. В переводе Л. де ла Валле Пуссена — *amour illicite*. См.: [L'AK, IV, с. 46].

15.2. В санскритском тексте *abrahmacarya*.

15.3. В автокомментарии Васубандху здесь *upavāsastha* (ср.: *upavāsa* — 'очистительный пост'), по-видимому, в значении *śikṣamāna*. То же самое и в тексте карики.

16.1. В «Вибхаше» приводится десять толкований слова *śīla*: прохладный или освежающий; спокойный сон, ибо тот, кто соблюдает *śīla*, обретает спокойный сон с приятными сновидениями; непрерывное практикование (*abhyāsa*) благих дхарм; йогическое сосредоточение; украшение; лестница, ведущая вверх, или мостки, как как об этом сказано в одном стихе: «В чистом пруду Учения Будды добродетель — это мостки, стоя на которых, благородные смывают с себя всю грязь и переходят на другой берег» [SAKV, с. 47, примеч. 3]. Васубандху определяет добродетель в [AKB, IV, 122].

16.2. В санскритском тексте *niruktiḥ*.

16.3. В санскритском тексте *akriyā*, т. е. отсутствие [проявленного] действия.

16.4. *Avijjāpārti*, который образует дисциплину Пратимокши, есть результат *vijjāpārti* (проявленного действия). *Avijjāpārti*, порожденный йогическим сосредоточением, и чистый *avijjāpārti* возникают из сознания в состоянии сосредоточения, т. е. из загрязненного сознания сфер йогического сосредоточения и из чистого сознания. См.: [L'AK, IV, с. 48, примеч. 1].

16.5. В примечании к переводу китайской версии Л. де ла Валле Пуссен дает краткий пересказ комментария Яшомитры: «Причина действия, так как тот, кто придерживается дисциплины [Пратимокши], совершает различные телесные и вербальные действия с целью ее сохранения. Следствие действия, так как в случае *avijjāpārti* Пратимокши непроявленное есть плод *vijjāpārti*, а в

случае *avijñapti*, порожденного сосредоточением, непроявленное есть плод волевого акта (*ceṭanā*), возникшего благодаря сосредоточению» [L'AK, IV, с. 48, примеч. 2]. Соответствующий фрагмент в [SAKV, с. 369].

16.6. Васубандху приводит в автокомментарии известное грамматическое правило *svārthe vṛddhividhānāt*, согласно которому словоизменение происходит за счет подъема гласного во вторую стеньгу (*vṛddhi*), что видно из предлагаемых им примеров (*vaikṛtam, vaiśasam*). См. также: [SAKV, с. 369].

16.7. В санскритском тексте *maulam* (от *mūla* — 'корень').

16.8. В санскритском тексте *prṣṭham* в специфически буддийском значении последующего или сопровождающего (*anu-ga, gamin*).

17.1. В санскритском тексте здесь *bāhyakāḥ*, т. е. те, кто находится вне Дхармы.

17.2. Как отмечает Л. де ла Валле Пуссен, «различают *samādānaśīla*, нравственность, которая обретается при принятии обета: „Я не сделаю ни этого, ни того“ (тип: нравственность Пратимокши) и *dharmaṭāpratīlambhikaśīla*, нравственность, обретаемая без принятия обета или вербального заявления (т. е. вербального действия): это дисциплина, обретенная либо вследствие йогического сосредоточения (поскольку ни одна дхьяна не реализуется без освобождения от страстей чувственного мира, — IV, 26), либо вследствие вступления на Путь (чистая дисциплина, которая включает в себя воздержание от определенных действий» [L'AK, IV, с. 49—50, примеч. 3 со ссылкой на Аттхасалини, с. 103]).

17.3. Согласно комментарию Яшомитры, их добродетель основывается на представлении о вечном бытии даже в том случае, когда имеется в виду не новое рождение в мире богов, а окончательное освобождение (*mokṣa*), т. е. с буддийской точки зрения это одно из ложных воззрений (*mithyā-dṛṣṭi*). См.: [SAKV, с. 370].

17.4. О граничащих с базовыми дхьянами состояниях сознания (*dhyāna-sāmantaka*) (см.: [AKB, VIII, 22]). Васубандху определяет их как необходимые условия для обретения полного сосредоточения, поскольку именно в таких граничных состояниях элиминируется большинство аффектов и возникает ощущение равновесности (*upekṣā*).

17.5. В санскритском тексте *śaikṣāśaikṣāḥ*. См. определение Асанги: «Что представляет собой индивид, находящийся в процессе [религиозного] обучения (*śaikṣa*) в чувственном мире? — Это тот, кто обрел качество благородной личности (*āryadharmā*), но еще не освободился от некоторых аффективных оков (*saṃyojana*). — Что представляет собой индивид, завершивший процесс [религиозного] обучения в чувственном мире? — Это тот, кто, будучи рожденным в чувственном мире, обрел качество благородной личности и освободился от аффективных оков» [AS, с. 158].

17.6. Вводя во втором разделе «Энциклопедии Абхидхармы» понятие существующей причины (*sahabhū-hetu*), Васубандху говорит, что все дхармы, связанные с сознанием, дисциплина йогического сосредоточения, «чистая» дисциплина, их фундаментальные свойства — возникновение, изменение и т. д., а также свойства сознания называются дхармами, сопровождающими сознание. См.: [AKB, II, 51].

17.7. Яшомитра ссылается здесь на [AKB, I, 11], согласно которой непроявленный элемент (структурирующий в данном случае дисциплину Прати-

мокши) существует также и для индивида, сознание которого рассеянно или же полностью отсутствует (когда индивид находится в бессознательном состоянии).

17.8. В санскритском тексте *prahāṇasamvara*. Определение дисциплины отвержения приводится в следующей карике.

18.1. В тексте карики *ānantaryamārga*. По определению Васубандху, существуют четыре вида Пути, ведущего к нирване: «Путь прилежания, или путь приготовления (*prayoḡamārga*) есть путь, благодаря которому или вследствие которого возникает беспрепятственный (*ānantarya*) путь. Это путь, посредством которого устраняются все помехи и препятствия (*āvagaṇa*). Путь освобождения (*vimuktimārga*) — это первый путь, полностью свободный от препятствий, устраненных с помощью беспрепятственного пути. И наконец, путь превосходства (*viśeṣamārga*) — это путь, совершенно отличный от трех предыдущих». См.: [АКВ, VI, 65]. Из контекста автокомментария можно заключить, что путь отвержения (*prahāṇamārga*) как основное содержание одноименной дисциплины во многом напоминает беспрепятственный путь, приносящий немедленный результат. Согласно еще одному толкованию, беспрепятственный путь называется так потому, что характеризуется непосредственной сменой своих состояний. См. также: [BHSD, с. 95–96].

18.2. В санскритском тексте *anāgama*. См. комментарий Л. де ла Валле Пуссена к этому ключевому слову: «*Anāgama* (VIII, 22) есть стадия сосредоточения, предвещающая первую дхьяну. Именно на этой стадии аскет обретает отвлечение от страстей сферы *Kāmadhātu*: он не отвлекается от этих страстей в первой дхьяне, т. к. для того, чтобы войти в нее, он уже должен быть свободным от них.

Существуют девять категорий — сильная-сильная, сильная-средняя, сильная-слабая, средняя-сильная и т. д. — страстей сферы *Kāmadhātu*; эти девять категорий разрушаются или оставляются посредством девяти путей — *ānantaryamārgas*.

Практикование каждого из этих путей включает поэтому «оставление» и, в то же время, «дисциплину».

Девять путей освобождения *anāgama* не содержат оставление (VI, 28, 65с); беспрепятственные пути и пути освобождения в сферах дхьян в собственном смысле слова и промежуточная дхьяна (*dhyānāntara* — VIII, 22) не имеют никакого отношения к страстям сферы *Kāmadhātu*, поскольку они отвлечены от страстей, свойственных дхьянам.

На беспрепятственных путях и путях освобождения аскет практикует путь либо мирской, и в этом случае дисциплина называется «порожденная дхьяной», либо сверхмирской, и в этом случае дисциплина, хотя она и рождается из дхьяны или посредством дхьяны, называется чистой (VI, 49) [L'AK, IV, с. 51, примеч. 1].

18.3. Как поясняет Яшомитра, здесь имеется в виду отвержение, но не дисциплина, порожденная дхьяной. См.: [SAKV, с. 370].

18.4. «То есть дисциплина отвержения, порожденная состоянием йогического сосредоточения с притоком аффектов» [SAKV, с. 370].

18.5. Ср.: [Дхаммапада, 361], а также: [SN, I, 73].

18.6. В тексте карики *samprajānasmṛti*. Л. де ла Валле Пуссен приводит другие определения из «Вибхашы» (196, 7): «Одни говорят, что дисциплина

органов чувств сводится к памятованию и бдительности сознания; другие — к прилежанию (*arṃamāda*); третьи — к шести постоянным установкам; ...некоторые же считают, что это — незагрязненные дхармы» [L'AK, IV, с. 52, примеч. 3].

19.1. Об этом см.: [AKB, IV, 38].

19.2. См.: [AKB, IV, 16]: «Прагитокша — это исходные проявленные и непроявленные [действия; они и есть] путь деятельности».

19.3. В версии Сюань-цзана далее: «Из контекста следует, что такие индивиды не обладают будущим непроявленным: непроявленное, которое относится к состоянию сосредоточения, не может быть обретено из будущего» [L'AK, IV, с. 53, примеч. 5].

20.1. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «*Āḡa* обладает чистым *avijjāpārti*, который и конституирует его чистую дисциплину, подобно тому как [индивид], владеющий дисциплиной *dhānyā*, обладает *avijjāpārti*, возникшим благодаря *dhānyā*: то есть он обладает своим прошлым и будущим *avijjāpārti*. Различие, однако, состоит в том, что в первый момент Пути, впервые вступая в обладание чистым *avijjāpārti*, он, по всей очевидности, не может обладать прошлым чистым *avijjāpārti*» [L'AK, IV, с. 54].

21.1. В примечании к переводу этой части карики Л. де ла Валле Пуссен приводит сокращенный пересказ соответствующего фрагмента комментария Яшомитры (см.: [SAKV, с. 372]): «„Тот, кто сосредоточен (*samāhita*), и тот, кто встал на Путь“: это последнее выражение создает известные трудности. Если *āḡamārgastha* понимается в смысле 'человек, обладающий путем' (*mārgasamānva*), то тогда можно прийти к заключению, что *Āḡa* и помимо сосредоточения, в естественном состоянии (*prakṛtiṣtha*), обладает актуальным *avijjāpārti*. Поэтому *stha* следует понимать в смысле 'вступивший на' (*abhirūḍha*), как в выражении *paustha* — 'вступивший на корабль'; следовательно [слова карики] *āḡamārgastha* — *mārgam abhirūḍhaḥ samāraṇṇaḥ* — [Арья], актуально медитирующий относительно Пути; это медитация, которая имеет место только в состоянии сосредоточения.

Было бы проще следовать другому мнению, согласно которому слова карики следует понимать как „тот, кто сосредоточен, и тот, кто сосредоточен, стоя на Пути“» [L'AK, IV, с. 54—55, примеч. 4].

21.2. В тексте карики здесь *madhyastha*, что можно трактовать и как «занимающий нейтральную позицию»; ср. тибетский перевод, приведенный Л. де ла Валле Пуссеном. См.: [L'AK, IV, с. 55, примеч. 1].

21.3. Как поясняет Яшомитра, «это тот, кто не является ни монахом и т. д., ни рыбаком (*kaivarta*) и т. п.» [SAKV, с. 372].

21.4. К «прочему (*ādi*)» Яшомитра относит почитание ступ-реликвариев. См.: [SAKV, с. 372].

21.5. В санскритском тексте здесь следует читать *avijjāpārti*.

22.1. В тексте карики обратный порядок слов: *asaṃvarasthaḥ... saṃvareṣṭhitāḥ* — пребывающий вне дисциплины... укорененный в дисциплине.

23.1. Как разъясняет Яшомитра, проявленный элемент (*vijjāpārti*), т. е. телесное или вербальное действие, может служить внешним признаком (знаком): 1) дисциплины; например, все действия бхикшу, совершаемые в соответствии с монашеской дисциплиной. Бхикшу «обладает» всеми прошлыми действиями вплоть до того момента, когда он отказывается от соответствующей

щих предписаний (śikṣā; о значении этого ключевого слова см.: [BHSD, с. 527]); 2) отсутствия дисциплины; например, всех действий, совершаемых мясником; мясник «обладает» всеми прошлыми действиями вплоть до того момента, когда он отвергает путь отказа от дисциплины и больше не убивает животных; 3) поступков, не соответствующих ни дисциплине, ни ее отсутствию; например, поклонение ступам и т. п. Когда религиозный порыв (prasā-davega) исчезает, то прекращаются и соответствующие действия. См.: [SAKV, с. 372; L'AK, IV, с. 56—57, примеч. 4].

23.2. «...потому что такой [непроявленный элемент] не обладает способностью сопровождать деятельность сознания» [SAKV, с. 373].

24.1. Согласно Яшомитре, любое телесное или вербальное действие есть нечто физическое, т. е. неодушевленное (jaḍa), и зависит от другого, т. е. сознания. См.: [SAKV, с. 373].

24.2. В переводе Л. де ла Валле Пуссена далее: «Обладание (grāpti) проявленным действием не имеет длительности; обладание мыслью длится во времени» [L'AK, IV, с. 57].

24.3. О пути деятельности (karmapatha) и его связи с «корневым» (maula) действием см.: [AKB, IV, 68].

25.1. «Однако он создает непроявленный элемент и обладает им в том случае, когда он действует при сильной мотивации» [SAKV, с. 373].

25.2. О материальных предметах добродетельных деяний (aupadhikaripuṇyā-kṛiyāvastu) см.: [AKB, IV, 112]. Как отмечает Яшомитра, в этих случаях непроявленный элемент возникает и при совершении неопределенных (нейтральных) действий. См.: [SAKV, с. 373].

25.3. Согласно комментарию Яшомитры: «...при нахождении в эмбриональном состоянии или при рождении в мире не-форм» [SAKV, с. 373].

26.1. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «ārya, то есть чистая (anāsrava) составляющая Пути» [L'AK, IV, с. 59].

26.2. См.: [AKB, VIII, 22].

26.3. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «paṅvijñāraṇa, информирование другого и информация от другого: кандидат сообщает нечто другому, а другой, в свою очередь, сообщает нечто ему. Другой — это Сангха для обретения дисциплины бхикшу, бхикшуня, шикшамана; индивид (puḍgala) — для обретения пяти других видов дисциплины Пратимокши».

Стремясь предельно прояснить контекст, Валле Пуссен приводит также тибетскую версию и версию Парамартхи: «В тибетском переводе: „Дисциплина Пратимокши, если другой информирует о ней, также обретается при информации от другого“». Парамартха (в карике): «...посредством взаимного информирования другого»; (в бхашье): «Если другой информирует этого, то и этот информирует другого». Сюань-цзан: «Информирование другого. Тот, кто сообщает другому, называется другим». (Следовательно, мы имеем: «информацию другого — информирование другого, который информирует сам.») См.: [L'AK, IV, с. 60, примеч. 1].

26.4. В санскритском тексте здесь vinayavibhāṣikāḥ, что можно трактовать либо как «комментаторы Винаи», либо как «знатоки комментариев к Винае».

26.5. В санскритском тексте piyāmāvakraṅti. Васубандху определяет этот термин в [AKB, VI, 26] как вхождение в состояние абсолютной решимости обрести истинность (samyaktva), т. е. нирвану. Ср.: [AKB, III, 44]: «Далеко ушедшие

от дурных дхарм называются благородными, поскольку они достигли абсолютного разъединения [с ними]. Они-то и есть утвердившиеся в истине, ибо они с неизбежностью приходят к устранению всех аффектов».

26.6. Согласно буддийской историографической традиции, первыми последователями Будды стали пять странствующих аскетов — Аджнята Каундия, Ваша, Бхадрика, Маханаман и Ашваджит, которые провели с ним несколько лет в урочище близ деревни Урувилва. По свидетельству источников, все они оставили Сиддхартху после того, как оказалось, что изнурительная практика аскетизма, которой он себя подвергал, не привела к желаемой цели. Позднее, когда Сиддхартха обрел Просветление, т. е. стал Буддой, они вновь присоединились к нему уже в качестве учеников, услышав его Бенаресскую проповедь. В буддийском каноническом корпусе они известны как *pañcavagīka*, т. е. группа из пяти человек.

26.7. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «3. Вследствие обращения: „Приди, о бхикшу!“ как в случае с Аджнятой». В примечании Валле Пуссен говорит, что здесь он основывался на тибетской версии, подтверждение которой можно найти в палийском тексте «Махавагга» (1.6, 32), однако в обеих китайских версиях (Парамартхи и Сюань-цзана) (как и в санскритском оригинале. — *Пер.*) говорится о «Яшасе и других». См.: [L'AK, IV, с. 60, примеч. 4].

О названии ритуала такого посвящения — *ehibhīkṣukāya* см.: [BHSD, с. 157].

26.8. Махакашьяпа наряду с Шарипутрой и Маудгальяяной относится к числу трех главных учеников Будды. Согласно палийским источникам, он происходил из брахманской варны и носил имя Пиппали. Уже в зрелом возрасте он оставил семью и избрал жизнь странствующего отшельника. Встретив однажды Будду в монастыре Венувана в Раджагрихе, он внезапно пал перед ним ниц и тут же получил монашеское посвящение. В знак особого расположения Учитель обменялся с ним верхней одеждой. После Великой паринирваны Махакашьяпа, «первый из тех, кто соблюдал строжайшую дисциплину», стал играть ведущую роль в делах сангхи. См.: [Lamotte, 1958, с. 19].

Яшомитра приводит легенду о том, что до принятия Истинного Учения Махакашьяпа отличался редчайшей набожностью. Она доходила до того, что все статуи богов, которым поклонялся Махакашьяпа, тут же распались на кусочки. Но однажды он встретил Бхагавана и, опасаясь, что и его тело также может распасться, не оказал ему знаков почтения. И тогда Бхагаван, читая мысли Кашьяпы, сказал: «Почти Татхагату!» Кашьяпа почтил и, видя, что тело Бхагавана нисколько после этого не пострадало, сказал: «Вот мой учитель». И тогда он получил посвящение. См.: [SAKV, с. 374].

26.9. Махапраджapati Гаутами, родная тетка Будды, была первой женщиной, посвященной им в монахини по настоятельной просьбе Ананды, что явилось началом формирования женской монашеской сангхи. См.: [Lamotte, 1958, с. 20].

26.10. Дхармадина была заперта в гареме, откуда она отправила послание к Будде с просьбой допустить ее в сангху (*pravrajāyā*). См.: [L'AK, IV, с. 61, примеч. 4].

26.11. В санскритском тексте *pratyantikeṣu janapadeṣu*.

26.12. В санскритском тексте *pugosampādītānām*. О палийских источниках в этой связи см.: [L'AK, IV, с. 61, примеч. 7].

26.13. В комментарии Яшомитры: «...как это бывает, например, в случае посвящения самим Буддой в иных случаях» [SAKV, с. 374].

27.1. Дисциплина религиозного поста — *uravāsaṣaṃvara* — представляет собой восьмой, последний вид дисциплины Пратимокши. Асанга дает ее краткое определение в «Компендиуме Абхидхармы»: «— Для какого типа индивидов предназначается дисциплина поста? — Для индивидов, которым не свойственно ни полное воздержание от дурных действий, ни воздержание от чувственных наслаждений». В примечании к переводу В. Рахула отмечает, что этот вид дисциплины включает восемь обычных предписаний (*uravasathaśīla*), которые должны соблюдаться мирянами в дни полнолуния и новолуния, в первую и последнюю четверти. См.: [AS, с. 90 и примеч. 4].

27.2. В санскритском тексте *kālaparyanta*, ср.: [AKB, III, 85], где ключевое слово *paraṅta* обозначает предел делимости: «Атом, слогофонема, момент — пределы [делимости] материи, слова и времени».

27.3. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Какова дхарма, которую мы называем „время“? Это не вечная субстанция (*padārtha*), как считают некоторые. Слово „время“ есть выражение, посредством которого обозначаются *samskāras* как прошлые, будущие, действующие в данный момент» [L'AK, IV, с. 62].

27.4. В квадратных скобках мы приводим начало комментария Яшомитры к этому параграфу: *kālo nityaḥ padārtho 'sti*. См.: [SAKV, с. 375].

27.5. В переводе китайской версии здесь: «Недисциплинированность не длится только в течение дня-и-ночи, как дисциплина поста, ибо она порождается принятием греха на всю жизнь» [L'AK, IV, с. 63].

27.6. В санскритском тексте здесь *vipannāśayena*.

27.7. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Согласно Саутрантикам, недисциплинированность не существует как вещь в себе (*dravyatas*), помимо воле-ния» [L'AK, IV, с. 64].

27.8. В санскритском тексте здесь *sānubandha*, что истолковывается Яшомитрой как *śavāśana* [SAKV, с. 375]. Наш перевод в данном случае основывается на этом толковании.

27.9. В санскритском тексте *tadvān*, что чисто синтаксически объясняется в комментарии как *asaṃvaravān*, т. е. пребывающий вне дисциплины (*asaṃvarika*). См.: [SAKV, с. 375].

28.1. В санскритском тексте здесь вместо *aṣṭabhyām* (?) следует читать *aṣṭānām*.

28.2. Ср. перевод Л. де ла Валле Пуссена, где порядок санскритского оригинала несколько изменен. См.: [L'AK, IV, с. 65—66].

28.3. «— От кого следует принимать дисциплину *uravāsa*? — Дисциплину обретают, получая ее от семи классов персон (семь *raṅgaśad* у Такакусу, — Ицзин, с. 96: монах, монахиня, послушник, проходящий испытательный срок, послушница, мирянин и мирянка). — Почему? — Лица, которые не приняли обета соблюдения дисциплины на всю жизнь, не уполномочены быть „наставниками в дисциплине“». — «Вибхаша» (124, 6) в переводе Л. де ла Валле Пуссена. См.: [L'AK, IV, с. 65, примеч. 3].

28.4. В санскритском тексте *aṣṭāṅga*; подробно см.: [BHSD, с. 81—82] и примечание В. Рахулы к переводу «Компендиума» Асанги. См.: [AS, с. 90, примеч. 4].

28.5. В санскритском тексте *sucaritamātram*.

28.6. В китайской версии: «Поскольку он расширяет благое сознание — собственное и других, — Бхагаван (Будда Сугата) назвал его *poṣadha*» [L'AK, IV, с. 66, примеч. 4].

29.1. В санскритском тексте *prakṛtisāvadya* — 'естественный (природный) грех'. Комментируя этот параграф бхашьи, Яшомитра говорит, что нравственное поведение (*śīla*) — это несовершенство поступков, влекущих немедленное изгнание (*rāṅjika*) из монашеской сангхи, и поступков, предполагающих наказание, но не влекущих изгнания (*samghāvaśeṣa*). См.: [SAKV, с. 375].

29.2. В санскритском тексте *apramādaṅga*. *Apramāda* в значении прилежа- ния было определено Васубандху во втором разделе «Энциклопедии Абхидхар- мы» как усердное возделывание благих дхарм. Более подробно это ключевое слово (термин) рассматривалось Асангой в его «Компендиуме» в контексте одиннадцати благих дхарм списка Виджнянавады: «— Что такое дхарма „при- лежание“? — Это связанное с усердием и старанием культивирование благих дхарм при опоре на нестяжание, отсутствие ненависти и заблуждения и защи- та сознания от дхарм с притоком аффектов. Функция прилежания состоит в достижении полноты и реализации всех мирских и сверхмирских духовных благ» [AS, с. 9]. Согласно Дхармашри, автору «Абхидхармахридаи», прилежа- ние есть постоянное усердие и отсутствие небрежения при совершении бла- гих деяний (с. 15 в переводе китайской версии трактата Ч. Виллемена). В контексте факторов (составляющих) дисциплины Пратимокши дхарма «при- лежание» специфицируется как внимание/бдительность или трезвость.

29.3. Реконструкция на основе комментария Яшомитры [SAKV, с. 375].

29.4. Ср.: [AN, IV, 248], где факторы дисциплины перечисляются в ином порядке.

29.5. В санскритском тексте здесь *avaṃyava*. О категории целого в индий- ской философии см.: [Аннамбхатта, с. 45—46, 92].

29.6. В санскритском тексте *rañcāṅgaṃ tūṅgaṃ*.

29.7. Далее в переводе Л. де ла Валле Пуссена приводится аргумент из комментария Яшомитры [SAKV, с. 376]: «Это означало бы допущение, что последний момент факторов просветления реальным фактором не является» [L'AK, IV, с. 69]; в примечании упоминается, что ответ на это возражение да- ет ортодоксальный вайбхашик Сангхабхадра.

29.8. В санскритском тексте следует читать *upāsakasya*.

29.9. О классификации источников, где подробно рассматривается про- блема мирян и их взаимоотношения с монашеской сангхой, см.: [L'AK, IV, с. 69—70, примеч. 2].

30.1. В санскритском тексте здесь следует читать *anupāsako 'pi*.

30.2. Как говорит Яшомитра, «без принятия прибежища в Будде, Дхарме и Сангхе не может быть полного знания ни о санкционирующем обет поста, ни о принимающем такой обет, ни о соответствующих условиях самого по- ста» [SAKV, с. 376].

30.3. О «Маханама-сутре» палийского канона см.: [AN, IV, 220; SN, V, 395]. В примечании к переводу китайской версии Л. де ла Валле Пуссен ссы- лается на санскритскую редакцию этой сутры в разных источниках и приво- дит краткую формулу, произносимую при принятии прибежища. См.: [L'AK, IV, с. 70—71, примеч. 2]. Санскритский фрагмент «Маханама-сутры» цитирует в своем комментарии Яшомитра. См.: [SAKV, с. 376—377].

30.4. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Апарантаки отвечают: „Да“ (Вибхаша, 124, 1). Кашмирцы утверждают, что нельзя быть упасакой, когда не обладаешь дисциплиной упасака» [L'AK, IV, с. 71]. Апаранта в широком смысле — синоним «Западной страны» (Paścādēśa), занимающей все западное побережье индийского субконтинента, Синд, Западную Раджпутану, Кутч, Гуджарат и прибрежную территорию по берегам Нижней Нармады. См.: [Lamotte, с. 328].

30.5. См. описание процедуры ординации (pravrajyā) для мирянина (упасака) согласно Винае сарвастивадинов (перевод с тибетского А. Ч. Банерджи): «Индивида, стремящегося вступить в сангху, следует прежде всего проинформировать о всех ограничениях и запретах, а затем предоставить ему убежище в Трех драгоценностях и рассказать о дисциплине мирянина.

Пусть он почтит Учителя (Будду) и ачарью, а потом, опустившись перед ним на подогнутых ногах и сложив руки в приветствии, скажет: „Выслушай меня, о достопочтенный! Отныне и на всю свою последующую жизнь я, такой-то, прибегаю к убежищу в Будде, самом лучшем из людей; я прибегаю к убежищу в Дхарме, несравненной в безразличии к мирским привязанностям; я прибегаю к убежищу в Сангхе, лучшей из всех религиозных сообществ. Пусть достопочтенный примет меня в качестве упасака на всю последующую жизнь“.

Сказанное должно быть произнесено во второй раз и в третий. И пусть ачарья после третьего возгласения скажет: „Да будет так“, а упасака ответит: „Хорошо“. После этого он получает наставление относительно дисциплины упасака.

Затем он должен обратиться с просьбой о принятии обетов в таких словах: „Пусть ачарья выслушает меня. Отныне и на всю свою жизнь я, такой-то, воздерживаюсь от убийства живых существ и отказываюсь от него, как это делали при своей жизни почтенные архаты. Я неуклонно придерживаюсь этого обета и следую наставлениям почтенных архатов.

Далее, отныне и на всю свою жизнь я, такой-то, отказываюсь брать то, что не было мне дано, я отказываюсь от прелюбодеяния, лжи, опьяняющих напитков и посещения мест вульгарных развлечений, как это делали при своей жизни почтенные архаты. Я полностью освоил эти пять нравственных предписаний и практикую их, следуя наставлениям почтенных архатов“.

И пусть ачарья скажет: „Да будет так“, а упасака ответит: „Хорошо“.

На этом процедура ординации упасака завершена» [Banerjee, 1957, с. 108—109].

30.6. В санскритском тексте itaścāmutaśca. Яшомитра приводит соответствующий фрагмент полностью: «...подобно тому как бхикшу, посредством четырехкратного возгласения принимая монашескую дисциплину в полном объеме, получает наставление: „Ты должен воздерживаться от того или этого действия, влекущего немедленное исключение из сангхи (pāṅjika), а об остальном тебе расскажут собратья“» [SAKV, с. 376].

30.7. В санскритском тексте здесь следует читать tathopāsako 'pi.

31.1. Согласно Яшомитре, это миряне, практикующие три или четыре воздержания (prativrataḥ). См.: [SAKV, с. 377].

31.2. Т. е. все пять заповедей для мирян. Яшомитра цитирует в этой связи «Маханама-сутру», где даются соответствующие разъяснения. См.: [SAKV, с. 377].

31.3. В санскритском тексте *tatkāgin*. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Упасака, который реально соблюдает одно из правил, [три из которых он принял], называется практикующим (*kar*) это правило. [Сказанное не следует понимать в том смысле, что *ekadeśakāgin* — это упасака, который выполняет лишь единственное предписание]. Однако все упасаки равным образом укоренены в мирской дисциплине». См.: [L'AK, IV, с. 73 со ссылкой на обе китайские версии].

31.4. Согласно Яшомитре, здесь цитируется фрагмент из «Дриштасатъя-сутры». Л. де ла Валле Пуссен трактует это название как «Сутра, в которой кандидатом на обретение статуса выступает упасака, увидевший [Благородные] истины» и в подтверждение такой трактовки ссылается на «Дивья-авадану» (75) с аналогичным текстом. См.: [L'AK, IV, с. 74, примеч. 1].

31.5. В санскритском тексте *aveṭyaprasāda*.

31.6. См., однако, [L'AK, IV, с. 75, примеч. 1], где Л. де ла Валле Пуссен приводит варианты толкования композиты *grāṇāpetam*.

31.7. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Слабость, посредственность или сила восьми дисциплин зависит от слабости, посредственности или силы мысли, при которой и происходит принятие (*samādāna*) этих дисциплин» [L'AK, IV, с. 76].

32.1. Проблема «трех прибежищ» (*triśaraṇa*) получает подробное освещение в «Вибхаше» (34, 7): «Некоторые говорят, что обращаться к прибежищу в Будде означает принимать прибежище в теле, которое состоит из головы, шеи, живота, спины, рук и ног Татхагаты. Поэтому разъясняется, что это тело, порожденное отцом и матерью, есть не что иное, как нечистые (*sāsrava*) дхармы, и следовательно, оно не является местом прибежища.

Другие говорят, что обращаться к прибежищу в Дхарме означает принимать прибежище в трех истинах (страдания, возникновения, пути) или в дхармах, благих, неблагих, неопределенных и т. д., или в предписаниях, обязательных для бхикшу: „Следует делать это, не делать того“. Поэтому разъясняется, что все эти дхармы причинно обусловлены (*saṃskṛta*), нечисты и, следовательно, не являются прибежищем. Прибежище — это только истина прекращения страдания (*nirodhasatya*), окончание жажды, Нирвана.

Третьи говорят, что обращаться к прибежищу в Сангхе — значит принимать прибежище в сангхе странствующих аскетов (*pravrajita*) четырех варн. Поэтому разъясняется, что все типы поведения (*iguṛatha*) и т. д. этой сангхи нечисты. Прибежище — это дхармы тех, кто находится в процессе религиозного обучения (*śaikṣa*), и кто более не нуждается в таком обучении (*aśaikṣa*), т. е. архатов — тех, кто и образует Сангху в истинном смысле слова» [L'AK, IV, с. 76—77, примеч. 3].

32.2. Яшомитра продолжает: «...и другие, т. е. знание невозникновения [страдания] (*anutpādajñāna*) и истинные воззрения (*samyagrṣṭi*)» [SAKV, с. 377]. Эти состояния сознания подробно рассматриваются Васубандху в шестом разделе «Энциклопедии Абхидхармы» — «Учение о пути»: «Если архат принадлежит к типу „неколебимых личностей“ (*akopyadharman*), то у него непосредственно после осознания уничтожения [страдания] (*kṣayañjāna*) возникает знание его невозникновения вновь (*anutpāda*), т. е. знание невозникновения аффектов (*āsrava*). Если же архат не относится к типу „неколебимых личностей“, то у него после осознания уничтожения страдания может воз-

никнуть истинное воззрение того, кому уже больше нечему учиться (aśaikṣi)» [AKB, VI, 50].

«...Вместе с сопровождающими их (saraṅivāra) дхармами» — здесь имеются в виду пять чистых (anāśrava) групп, которые конституируют «тело Дхармы» (dharma-kāya). См.: [AKB, VII, 34]. Согласно Яшомитре, «тело дхармы» следует трактовать как непрерывную последовательность (saṃtāna) чистых дхарм либо как полную трансформацию (parivṛtti) «личности» (āśraya), т. е. пять психосо-матических групп, составляющих конкретную индивидуальность.

32.3. В комментарии Яшомитры: «Каким было его материальное тело прежде, при статусе Бодхисаттвы, таким же оно осталось и потом, [после обретения совершенного просветления]. Поэтому нельзя найти прибежище в материальном теле Будды, ибо оно есть не что иное, как тело Бодхисаттвы. См.: [SAKV, с. 377].

32.4. В китайской версии здесь: «В соответствии с природой вещей и при отсутствии ясного высказывания по этому поводу, — во всех Буддах, ибо все Будды следуют одним путем, мирским или сверхмирским» [L'AK, IV, с. 77]. И далее Л. де ла Валле Пуссен приводит фрагмент из «Вибхашы» (34, 11), где давалось толкование этой проблемы: «Если принять прибежище в одном Будде, то такое прибежище будет частичным; если же прибежище принимается во всех Буддах, то почему тогда говорят: „Я принимаю прибежище в Будде“, а не „Я принимаю прибежище во всех Буддах“? — Принимать прибежище в одном Будде означает принимать прибежище во всех Буддах, которых больше, чем песчинок на берегах Ганга... Слово (имя) „Будда“ охватывает всех Будд, ибо они одного и того же рода...» [L'AK, IV, с. 77, примеч. 4].

32.5. Перевод Л. де ла Валле Пуссена опирается здесь на комментарий Яшомитры (с. 278): «Тот, кто принимает убежище в Сангхе, принимает убежище в дхармах как śaikṣa (т. е. тех, кто находится в процессе религиозного обучения. — *Пер.*), так и aśaikṣa, не-архатов и архатов, которые образуют Сангху, т. е. в дхармах, благодаря обретению которых восемь [типов] благородных личностей становятся сангхой, становятся едиными, среди которых невозможен раскол по поводу того, что касается пути» [L'AK, IV, с. 78].

32.6. Здесь Будда обращается к двум купцам — Трапуше и Бхаллике, которые, согласно буддийской традиции, соорудили две первые ступы. См.: [AN, 1.26; VP, 1.4]. Подробнее о Трапуше и Бхаллике в связи с возможностью обретения для мирян четвертого и высшего плода религиозной жизни, т. е. архатства, см.: [Lamotte, 1958, с. 87].

32.7. В санскритском тексте здесь следует читать saṃgharatnasya; ср.: «Значение сангхи как драгоценности станет очевидным для купцов Бхаллики [и Трапуши] сразу же после приведения в движение колеса Дхармы» [SAKV, с. 378].

32.8. В санскритском тексте tathāgatasyāntike — 'вблизи (или в присутствии) Татхагаты'; ср., однако: dustācittaruddhirotpādana — 'злонамеренное пролитие крови Татхагаты'. См.: [AKB, IV, 96].

32.9. В переводе Д. де ла Валле Пуссена: «Вайбхашики отвечают: „Когда наносят ущерб материальным элементам, которые служат опорой этих дхарм, то сами дхармы страдают от причиненного вреда“» [L'AK, IV, с. 78].

32.10. Согласно Яшомитре, под шаштрой здесь имеется в виду «Абхидхарма-шаштра», т. е. «Махавибхаша». См.: [SAKV, с. 378]. Об отождествлении цитируемого фрагмента см.: [L'AK, IV, с. 79].

32.11. В комментарии Яшомитры: «Это мирские и сверхмирские дхармы как причины понятия „Будда“ и свойства просветленности; они и есть Будда» [SAKV, с. 378].

32.12. Согласно Яшомитре, тело, или субстрат (āśṛāya), определяется как пять мирских (laukika) групп элементов. См.: [SAKV, с. 378].

32.13. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Но шастра (Вибхаша, 34, 8) не утверждает, что Будда — это только дхармы, называемые aśaikṣa. Она говорит, что Будда — это дхармы, образующие Будду, т. е. что дхармы — естественные или сверхъестественные, — которые выступают объектом названия „Будда“, есть Будда. Поскольку āśṛāya — это организм, опора, образуемая пятью естественными группами, шастра не отрицает, что он может составлять часть качеств Будды. Поэтому возражение относительно причинения вреда Будде значения не имеет» [L'AK, IV, с. 79].

32.14. Т. е. если допустить, что Будда — это не что иное, как дхармы, называемые aśaikṣa [SAKV, с. 378].

32.15. Если сангха есть не что иное, как те, кто находится в процессе религиозного обучения (śaikṣa), и архаты (aśaikṣa). См.: [SAKV, с. 378].

32.16. В квадратных скобках приводится возражение Яшомитры. См.: [SAKV, с. 378].

32.17. Далее в переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Мы отвечаем: подобным же образом для того, кто почитает монахов, объектом почитания выступает добродетель, которая и создает монаха» [L'AK, IV, с. 79]. Перед этим: «Но, говорит вайбхашик, если тело (āśṛāya) само по себе относится к дхармам, которые создают Будду, то почему в шастре сказано?..»

32.18. О восемнадцати специфических дхармах (āveṇika), которые создают Будду, см.: [AKB, VII, 28]: «Десять способностей (bala), четыре вида уверенности в себе, или бесстрашия (vaiśāradya), три вида постоянного памятования (smṛtupasthāna) и великое сострадание (mahākaruṇā) составляют восемнадцать специфических дхарм Будды. Они называются специфическими (āveṇika) потому, что другие [люди], становясь архатами, их не обретают». См. также [L'AK, VII, с. 66—67, примеч. 2—4], где Л. де ла Валле Пуссен приводит ряд контекстов употребления этого ключевого слова (термина).

32.19. Vagvījāpṛti как вербальное проявление. См.: [AKB, IV, 3].

32.20. В санскритском тексте здесь vṛkṣāṃṣcaityāṃṣca, букв.: 'к деревьям и святыням'; у Яшомитры, однако, «деревья, которые считают (kalpita) священными». См.: [SAKV, с. 379].

32.21. Ср.: [Дхаммапада, 188—192; Dva., с. 164].

33.1. В санскритском тексте kāmamithyāsāga — 'половое прегрешение'. Дхармашри, автор «Абхидхармахридаи», определяет половое прегрешение как соращение чужих женщин и как неестественный (amārga) половой контакт. Подробнее см.: [AKB, IV, 74].

33.2. В санскритском тексте abrahmacārya, здесь в значении отказа от обеда абсолютного воздержания.

33.3. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «— Но тогда этот человек нарушает дисциплину, когда он женится! — Нет» [L'AK, IV, с. 81].

33.4. Согласно комментарию Яшомитры, «это означает: „Я отвергаю всякое общение с женщинами, связь с которыми запрещена (agamyā)“» [SAKV, с. 379].

33.5. В санскритском тексте здесь *atra saṃtāne*; ср. оба китайских перевода, приведенных Л. де ла Валле Пуссенем. См.: [L'AK, IV, с. 81, примеч. 1].

34.1. В версии Сюань-цзана: «Если некто позволит себе солгать, то нарушит все предписания. — При нарушении обетов и когда его об этом спрашивают, он скажет, если он склонен ко лжи: „Я этого не совершал“, а отсюда происходит множество нарушений дисциплины. Поэтому Бхагаван, желая, чтобы предписания соблюдались, вводит отказ от лжи во все предписания дисциплины и задает вопрос: „Как сделать так, чтобы упасака, если он нарушает предписания, сам бы заявил об этом и избежал, тем самым, новых нарушений?“» [L'AK, IV, с. 82, примеч. 2].

34.2. В санскритском тексте *pratikṣepaṇasāvadya* — грех, совершаемый вследствие пренебрежения наставлениями (*śāsana*) Бхагавана; противоположность «естественного» греха (*prakṛtisāvadya*). См.: [SAKV, с. 379].

34.3. Согласно Яшомитра, это точка зрения абхидхармиков. См.: [SAKV, с. 379].

34.4. Об идентификации источника как «Упали-сутры» подробно см.: [L'AK, IV, с. 84, примеч. 1].

34.5. Яшомитра ссылается здесь на «Нандика-сутру»; ср.: [DN, III, 182].

34.6. В санскритском тексте *grājñaptisāvadya*, см.: [BHSD, с. 358].

34.7. Как поясняет Яшомитра, «оно не препятствует всему дурному, вызываемому опьянением, и не бывает причиной благого» [SAKV, с. 380].

34.8. Перевод Л. де ла Валле Пуссена основан здесь на комментарии Яшомитры [SAKV, с. 380]: «Священные тексты рассматривают крепкие напитки как телесный проступок (*duṣcarita*), т. е. алкоголь является причиной отсутствия бдения (*gramādasthāna*). Действительно, предписание относительно употребления крепких напитков содержит следующее выражение: „Отвергая *gramādasthāna*, которое есть крепкие напитки, *suā* и *maigeṇa*, я отрекаюсь от *gramādasthāna*...“ Что касается других прегрешений, то дело здесь обстоит иначе: не говорят ведь: „Я отвергаю *gramādasthāna*, которое есть убийство“. И это правильно, ибо другие грехи являются природными грехами» [L'AK, IV, с. 85].

34.9. См.: [SAKV, с. 381], а также: [DN, III, 182].

34.10. В санскритском тексте *pūrvopacitasya karmanah*.

34.11. В санскритском тексте, соответственно, *pūgaphala* и *koḍava*; к опьяняющим напиткам, таким образом, относятся и наркотики разной силы действия. См. также: [L'AK, IV, с. 86, примеч. 1, со ссылкой на лексикографические заметки Палмира Кордые].

34.12. Ср.: [Ahr., III, 48]: «Непроявленный элемент (*avijñapti*) телесных и вербальных действий бывает благим или неблагим и определяется дисциплиной йогического сосредоточения, чистой дисциплиной и дисциплиной Пратимокши».

35.1. Согласно Дхармашри, дисциплина Пратимокши — это самоконтроль, обретаемый в чувственном мире. Когда индивид получает посвящение (*upasaṃpanna*) в дисциплину Пратимокши, он постоянно практикует самоконтроль в соответствии с принятыми обетами. См.: [Ahr., III, с. 31, 32].

35.2. Подробнее см.: [AKV, IV, 68]. Согласно вайбхшикам, подготовительное действие (*prayoga*), «корневое» действие, т. е. действие в собственном смысле слова (*maulakarma*), и завершающее действие (*prsthā*) по принятии дисциплины Пратимокши должны, соответственно, купировать (букв.: 'связать') последовательные стадии подготовки и осуществления убийства, воровства и т. д. См.: [L'AK, IV, с. 87, примеч. 2].

35.3. В качестве примера грехов обоих видов Яшомитра приводит убийство, соращение женщины в присутствии монаха (sattvākhyā) и рубку деревьев, ветвей, принятие золота в присутствии монаха и т. п. (asattvākhyā). См.: [SAKV, с. 381].

35.4. В санскритском тексте adhiṣṭhāna.

35.5. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Эта дисциплина относится к вещам — группам элементов, источникам сознания, классам элементов, — существующим в настоящий момент, т. к. прошлые или будущие вещи не являются ни живыми существами, ни существами неодушевленными» [L'AK, IV, с. 87].

35.6. Дхармашри определяет чистую дисциплину (anāśrava) в «Абхидхармахридае»: «Дисциплина называется чистой, когда самоконтроль осуществляется на Благородном пути как праведная речь, праведная деятельность, праведный образ жизни». См.: [Ahr., с. 30—31].

35.7. В санскритском тексте praṅgāptiśāvadyah; другое толкование: то, что по обычаю заслуживает порицания (см. выше: [AKB, IV, 34; BHSD, с. 358]).

35.8. Подробнее см. комментарий Яшомитры [SAKV, с. 388] и перевод Л. де ла Валле Пуссена, который вводит некоторые пояснения Яшомитры непосредственно в корпус перевода [L'AK, IV, с. 87—88].

35.9. В санскритском тексте niyatam.

36.1. В комментарии Яшомитры: «Монашеская дисциплина обретается по отношению ко всем факторам, то есть путем деятельности (karmapatha)» [SAKV, с. 383].

36.2. Если не имеется в виду монашеская дисциплина. В комментарии Яшомитры: «Дисциплина — послушников и прочих — обретается именно по отношению к четырем факторам — трем телесным: отнятию чужой жизни и т. д., и одному вербальному — лжи» [SAKV, с. 383].

36.3. В переводе Л. де ла Валле Пуссена далее: «Так как под факторами дисциплины следует понимать воздержание от путей деятельности» [L'AK, IV, с. 88].

36.4. См.: [AKB, IV, 9]: «Действия и прочее — в зависимости от порождающей причины (samutthānāt). Телесные и вербальные действия и формирующие факторы (сансары)... являются благими благодаря порождающей их причине».

36.5. Яшомитра поясняет, что принятие дисциплины при слабом состоянии сознания характерно для мирянина (упасака), при среднем — для послушника (шраманера), при сильном — для монаха. См.: [SAKV, с. 383].

36.6. В санскритском тексте kuśalāśāye. Другая возможная трактовка ключевого слова (термина) āśāya — склонность или намерение. См.: [AS, с. 172], а также: [BHSD, с. 109].

36.7. В санскритском тексте здесь rāṅsa niyatām. О niyatam в значении соблюдения религиозных предписаний см.: [КЙ, с. 141 (II, 39)].

36.8. Ср. комментарий Вьясы к «Йога-сутрам» Патанджали (II.30): «Они же (пять видов самоконтроля. — Пер.), не ограниченные кастой, местом, временем и обстоятельствами, т. е. будучи универсальными, [называются] „Великий обет“ (mahāvratam).

Здесь ненасилие, ограниченное кастой, — [это, например], насилие, совершаемое рыбаком только по отношению к рыбам, но не к кому-либо другому.

[Ненасилие], ограниченное местом: „Я не буду убивать в святых местах“.

[Ненасилие], ограниченное временем: „Я не буду убивать ни в четырнадцатый день [лунного месяца], ни в день благого предзнаменования“.

[Ненасилие], ограниченное обстоятельствами, — для того, кто воздерживается от трех [упомянутых видов]: „Я буду убивать в интересах богов и брахманов, но не в иных целях“. Аналогичным образом насилие [совершается] кшатриями только в битве, но не в иных случаях.

Ненасилие и прочие [виды самоконтроля], не ограниченные кастой, местом, временем и обстоятельствами, должны соблюдаться всегда, т. е. на всех стадиях [существования] и по отношению ко всем объектам. Универсальные — не знающие исключений ни при каких обстоятельствах. Поэтому [такие виды самоконтроля] называются „Великий обет“» [КЙ, с. 138].

36.9. Как поясняет Яшомитра, «в процессе круговорота бытия люди становятся богами, неспособными на убийство, боги — людьми и т. д.» [SAKV, с. 384].

36.10. Конъектура из комментария Яшомитры. См.: [SAKV, с. 384].

36.11. Яшомитра ставит под сомнение валидность логической аргументации вайбхашиков: «Этим примером с травой вы не устраняете дефект [обоснования] ослабления-усиления дисциплины, поскольку здесь говорится только об отсутствии [гомогенного объекта], а не о том, что должно быть доказано (sādhyā), и о том, посредством чего осуществляется доказательство (sādhanā)» [SAKV, с. 384]. Подробно о логических терминах, описывающих структуру доказательства, см.: [Аннабхатта, с. 78, 86, 89, 167, 168].

36.12. В комментарии Яшомитры: «Поэтому правильно именно первое логическое основание (hetu): вследствие прихода к глубоко укорененному намерению (adhyāśaya) не причинять вреда ни одному живому существу» [SAKV, с. 384].

36.13. Полнота контекста в двух последних абзацах реконструирована нами на основании комментария Яшомитры и перевода китайской версии. См.: [L'AK, IV, с. 90—91].

36.14. Далее в переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Термин „недисциплинированный“ (āsaṃvāṅika) этимологически объясняется как „тот, кто укоренен в отсутствии дисциплины, кто обладает недисциплинированностью“» [L'AK, IV, с. 91].

36.15. В санскритском тексте aurabhrika. См.: [BHSD, с. 163].

36.16. Полнота контекста реконструирована нами по комментарию Яшомитры. См.: [SAKV, с. 386]. Ср. также перевод Л. де ла Валле Пуссена: «Наконец, аргумент обращается против вас: если мясник недисциплинирован по отношению к реальной личности своих родителей, поскольку в будущем он уьет своих родителей, ставших в следующей жизни баранами, то точно так же можно сказать, что он не является недисциплинированным по отношению к баранам, которые рождаются вновь как люди, как его собственные сыновья» [L'AK, IV, с. 92].

36.17. В санскритском тексте здесь mīka в лексическом значении 'молчаливый' или 'немой'.

36.18. В санскритском тексте вместо rūgvāṅge следует читать sarvāṅgebhyo.

36.19. Яшомитра поясняет: «...относительно составляющих элементов пути деятельности» [SAKV, с. 385]. «Избирательным» (gradeṣhika) здесь означает: ограниченным временем, местом и т. п. Ср. наш комментарий 36.8.

36.20. В санскритском тексте dauḥṣilyam (от duḥṣīla).

37.1. Т. е. принятия такого образа действия как нормы (точнее, аномии). См. автокомментарий Васубандху к этой карике.

37.2. В санскритском тексте vadhaprayogakriyā. Подробнее см.: [АКВ, IV, 68].

37.3. В санскритском тексте tatkulīnaiḥ, что Яшомитра объясняет как āsam-varīka-kulīnaiḥ — принадлежашие к сообществу (клану), не признающему дисциплину Пратимокши. См.: [SAKV, с. 385].

37.4. Здесь имеется в виду непроявленный элемент (avijjāpti) нейтрального типа, т. е. он не обусловлен ни принятием дисциплины, ни ее отрицанием. См. также: [АКВ, IV, 41].

37.5. Поле (ksetra) обозначает здесь вместилище благих качеств; отсюда и интерпретация Л. де ла Валле Пуссена: «Некоторые личности представляют поле такого рода...» [L'AK, IV, с. 94].

В брахманистских религиозно-философских системах ключевое слово (термин) ksetra употребляется в связи с ksetrajña ('знающий поле'). Как пишет С. Дасгупта в разделе «Философия санхьи в Бхагавадгите» своей «Истории индийской философии», «следует отметить, что ksetra (поле) — термин, специально зарезервированный для обозначения комплекса тела и сознания (ср. nāmaṭīra в буддизме), за исключением жизненного принципа „Я“, который знаетается ksetra-jña, т. е. знающий поле, или ksetrin, обладающий полем, т. е. психофизическим комплексом. Говорится, что подобно тому как солнце озаряет весь этот мир, так и ksetrin озаряет все ksetra». При этом С. Дасгупта ссылается на Бхагавадгиту (XIII, 34). См.: [Dasgupta, 1961, т. II, с. 464].

37.6. В санскритском тексте aupadhikaruṇyākriyāvastu. См.: [BHSD, с. 162].

37.7. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «День поста в течение половины месяца, месяца, года я превращу в день раздачи милостыни» [L'AK, IV, с. 94 и примеч. 1].

Яшомитра толкует «и т. д.» оригинала как приготовление мандалы и прочего. См.: [SAKV, с. 385].

37.8. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Действие, предпринятое со всей серьезностью, глубокой верой или неистовой страстью, производит avijjāpti» [L'AK, IV, с. 94].

38.1. В автокомментарии Васубандху dāmyantuāneneti damaḥ. Ср. функцию самоконтроля в системе ортодоксального брахманистского знания в изложении Вачаспати Мишры: «Постижению (шастры как логико-дискурсивного изложения знания. — Пер.) отнюдь не предшествует обладание полным успокоением (śama), самоконтроль (dama) и т. п., напротив, ей предшествует желание передать знание истинной реальности (tattvajñāna). Успокоение, самоконтроль и прочее достигаются при наличии желания знать и знания [реальности], как об этом сказано в священных текстах: „Поэтому пусть он, умиротворенный, подчинивший контролю [органы чувств], ставший бесстрастным, невозмутимым и самоуглубленным, видит (созерцает) атман лишь в атмане“ (Брих.-уп., IV, 4, 23, 28). И хотя существует возможность того, что вопросы ученика, аскетизм, применение алхимии и т. д. [иногда] непосредственно предшествуют [изложению шастры], здесь они не упоминаются, поскольку они бесполезны как для отчетливого постижения [предмета] учеником, так и для его жизнедеятельности» [КЙ, с. 202].

38.2. В санскритском тексте *uravāsam*; ср. реконструкцию Л. де ла Валле Пуссена *uravāsastha*. См.: [L'AK, IV, с. 94].

А. Ч. Банерджи, исследовавший тибетскую версию Винаи сарвастивадинов, отмечает, однако, что слово *roṣadha* (*uposatha*), соответствующее санскритскому *uravasatha*, буквально означает 'пост' (голодание), но обычно употребляется для обозначения церемонии религиозной проповеди, которая проводилась по определенным дням лунного месяца для поддержания благополучия членов сангхи. Подобная практика была широко распространена среди различных сект странствующих аскетов и в дубуддийский период. В буддийской сангхе эта церемония проводилась два раза в месяц в дни полнолуния и новолуния, когда монахи собирались в установленном месте и рецитировали «Пратимокша-сутру», включающую свод дисциплинарных правил. Здесь же обсуждались случаи нарушения предписаний (*śikṣāpāda*), если таковые имели место, причем монахи сообщали о них добровольно. См.: [Banerjee, 1957, с. 187]. Возможно, что в данном контексте имеются в виду участники именно этой церемонии.

38.3. В санскритском тексте *kuṣalamūlasamuccheda*; подробнее см.: [AKB, IV, 79].

38.4. В санскритском тексте здесь следует читать *ahorātrikṣayāssa*, ср.: [SAKV, с. 385].

38.5. Букв.: 'потому что возникает проявленный акт (*vijñapti*), прямо противоположный акту принятия (*samādāna*)'.

38.6. В санскритском тексте *āṣṭaya* — тело как психофизический субстрат личности, которая и принимала дисциплину Пратимокши. См.: [SAKV, с. 385].

38.7. Яшомитра поясняет, что индивид, принявший все предписания Пратимокши, утрачивает самооткровенность (*āṣṭayavikopa*) при появлении признаков двуполости. См.: [SAKV, с. 385].

38.8. В санскритском тексте *pidāna*; о спектре значений этого ключевого слова см.: [BHSD, с. 295—296].

39.1. В тексте карики *patanīya* в значении прегрешения высшей степени тяжести, ведущего к немедленному изгнанию из сангхи (*pāṭājika*). См.: [BHSD, с. 342]. Согласно «Пратимокша-сутре», насчитывается четыре таких прегрешения: нарушение полового воздержания, убийство, воровство и ложное приписывание себе сверхъестественных способностей. Подробно см.: [Banerjee, 1957, с. 132—136] (перевод тибетской версии Винаи сарвастивадинов с изложением четырех *patanīya* дхарм).

39.2. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Согласно другой школе, Саутрантиков, дисциплина бхикшу и избравших религиозный образ жизни (*śramaṇa*) утрачивается вследствие любого из четырех *patanīyas*, или грехов, влекущих за собой нравственное падение». В примечании он ссылается на Махавьюпатти (266, 16): «*patanty aneneti patanīyam* (ср.: [SAKV, с. 386]. — *Пер.*). Это четыре *pāṭājikās* (грех высшей тяжести, влекущий изгнание из монашеской сангхи): половое невоздержание (*abrahmacaryam*), воровство определенной значимости (*yathoktapramāṇam adattādānam*), убийство человека (*manuṣyavadha*), ложь относительно сверхъестественных способностей (*uttarimanuṣyadharmamṛṣāvāda*)» и приводит соответствующую библиографию. См.: [L'AK, IV, с. 95, примеч. 2]. О прегрешениях, ведущих к изгнанию из сангхи, см. также: [Sankṛityaṇa, 1954, с. 99], где перечисляются дополнительно восемь нарушений Пратимок-

ши, влекущих изгнание монахини: четыре — как и у монахов, и четыре — специфических для бхикшуни: касание интимных органов мужчины; сокрытие тяжких проступков монахини, наказываемых изгнанием из сангхи; следование советам монаха, отвергнутого собранием сангхи, и касание руки, одежды и т. д. мужчины с эротическими целями.

39.3. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Согласно Dharmaguptas, дисциплина Пратимокши погибает, когда исчезает Благой Закон: нет больше ни установленных правил, ни церковных приходов (?), ни религиозных актов» [L'AK, IV, с. 95].

39.4. Яшомитра ссылается здесь на доктринальный авторитет: «В каноне (āgama), т. е. в Виная-питаке, говорится: „Безнравственный (duḥṣīla) бхикшу, который наставляет монахинь, совершает проступок, не влекущий изгнание из сангхи (saṃghāvaśeṣa)“. Либо же под словом „безнравственный“ следует понимать: виновный в совершении греха, влекущего изгнание из сангхи (pāṅājika), поскольку такой [человек] представляет собой прямую противоположность бхикшу, укорененному в естественной добродетели» [SAKV, с. 386].

39.5. Согласно Пратимокше, нарушения десяти предписаний (śikṣāpāda) влекут за собой соответствующие дисциплинарные меры, которые классифицируются по восьми категориям:

1. Тяжкие нарушения, влекущие изгнание из сангхи (pāṅājika);
2. Нарушения, влекущие временное исключение (saṃghāvaśeṣa);
3. Нарушения, которые рассматриваются в зависимости от обстоятельств их совершения (aniyata);
4. Нарушения, влекущие отказ от вещей, полученных ненадлежащим способом (naiḥsargika);
5. Нарушения, влекущие эпитимью (pāyantika);
6. Нарушения, требующие публичного признания (pratideśaniya);
7. Нарушения правил религиозного обучения (śaikṣa);
8. Нарушения правил разрешения юридических вопросов (adhikaraṇaśa-matha). См.: [Lamotte, 1958, с. 60].

39.6. В санскритском тексте paramārthabhikṣutvam. Как говорит Яшомитра, «совершивший нарушение (āpanna) таковым не является». См.: [SAKV, с. 386].

39.7. В санскритском тексте nīṭārtha (от корня nī — 'вести, устанавливать'). В буддийской экзегетике термин метаязыка nīṭārtha употребляется для того, чтобы указать, что данное слово или выражение имеет ясное, определенное, установленное значение в противоположность neyārtha, тому, что должно быть установлено, определено (посредством умозаключения), тому, что имеет «наведенный» смысл. См. также: [L'AK, IX, с. 246—248].

39.8. В санскритском тексте здесь saṃjñābhikṣu, букв.: 'монах лишь по названию'. Наш перевод основан на толковании Яшомитры: «Это индивид, который не получил нормативного посвящения в духовный сан (anupasaṃpraṇa-pa)» [SAKV, с. 386].

39.9. В санскритском тексте pratijñābhikṣu; в переводе Л. де ла Валле Пуссена soi-disant bhikṣu, т. е. монах-самозванец. Яшомитра поясняет, что это — безнравственный человек, предающийся распутству и прочему, вызывающему всеобщее порицание. См.: [SAKV, с. 386].

39.10. В комментарии Яшомитры, однако, yāsanaka — 'побирающийся'.

39.11. О китайской версии Винаи см.: [L'AK, IV, с. 97, примеч. 1]. Согласно Махавьютпатти (270, 4), последний тип — бхикшу, получивший посвящение в соответствии с установленной процедурой «четырех возгласений» (jñapti).

Л. де ла Валле Пуссен ссылается также на Сангхабхадру (XXIII, 4, 856), различавшего пять видов сангхи: 1) сангха, не придерживающаяся обета целомудрия; 2) сангха немых баранов; 3) сангха приверженцев; 4) сангха как общество в обыденном смысле; 5) сангха в высшем смысле.

39.12. Яшомитра поясняет, что саутрантики имеют здесь в виду сказанное Буддой: «Бхикшу перестает быть подвижником, сыном Шакьев; он утрачивает качество бхикшу...» [SAKV, с. 386].

39.13. См.: [MN, I, 250].

39.14. В санскритском тексте *maulim āpattim*, т. е. одного из четырех тяжелейших грехов, что влечет немедленное изгнание из сангхи.

39.15. В санскритском тексте *pārśnīpradeśa*. Согласно Яшомитре, здесь имеется в виду территория монастыря (*vihāra*). См.: [SAKV, с. 286].

39.16. См. также перевод Л. де ла Валле Пуссена, который использует несколько отождествлений по Махавьютпатти (228, 23; 278, 16). См.: [L'AK, IV, с. 97—98, примеч. 1].

39.17. О Чунде, сыне кузнеца из княжества Малла, см. тибетскую версию Виная-питаки [Ванеџе, 1957, с. 95—96]. «Победители Пути» (*mārga-jināh*), согласно комментарию Яшомитры, — это шраваки (слушающие Учение и обучающиеся Дхарме) и архаты; «Наставники Пути» — Будды (Л. де ла Валле Пуссен отмечает, что, согласно японскому издателю АКВ, это Будда, Шарипутра — «полководец Дхармы» и другие. См.: [L'AK, IV, с. 98, примеч. 2]); «Живущие согласно Пути» — добродетельные монахи, «осквернители Пути» (*mārga-dūsin*) — безнравственные монахи. См.: [SAKV, с. 387].

39.18. В санскритском тексте следует читать *śukanāsa*; согласно Яшомитре, так называются декоративные элементы в форме клюва попугая, украшающие дома, павильоны, дворцы и т. д. См.: [SAKV, с. 387].

39.19. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Ответ кашмирцев. — Свойство быть монахом не утрачивается из-за *patanīya*, так как Бхагаван допускает, что монах, виновный в грехе невоздержания, может принять покаяние (*śikṣā-dattaka*; см., однако, [BHSD, с. 527]. — *Пер.*)» [L'AK, IV, с. 98].

39.20. Дхармасвамин (Владыка, или Господин Учения) — один из эпитетов Будды.

39.21. Яшомитра приводит пример такого раскаяния: «Если бхикшу, охваченный чрезмерной страстью, преступил обет полового воздержания, но, сразу же осознав: „Я совершил ужасное деяние“ — и не имея никакого намерения скрыть свое прегрешение, обращается к сангхе, говоря: „Я совершил такой-то грех“, то по решению сангхи на него может быть наложена эпитимья...» [SAKV, с. 387].

39.22. В санскритском тексте на *puṇaḥ pravṛjyate*. О первичной процедуре принятия в сангху см.: [Ванеџе, 1957, с. 104—113]. Согласно Винае, существуют два вида ординации — *pravṛjāyā* и *urasampadā*; первый представляет собой низшую форму ординации (для мирян и тех из них, кто в дальнейшем собирается стать послушниками), второй — высшую, после которой адепт становится полноправным монахом.

39.23. В санскритском тексте *vinayaakarma*. Здесь подразумеваются два вида ординации. См. предыдущий комментарий.

40.1. Согласно буддийской концепции психокосма, благо сфер йогического сосредоточения обретают боги, располагающиеся на высших ступенях мира форм (*gūra-dhātu*; о классах богов см.: [AKB, III, 2]), и йогини, практикующие соответствующие дхьяны, т. е. укорененные в дисциплине сосредоточения (*dhyānasamvara*).

40.2. Яшомитра говорит в комментарии, что здесь имеется в виду как материальное благо (*gūrasvabhāvam*), так и благо нематериальное (*āgūra*). Ключевое слово карики «благо» (*śubha*) передается посредством его синонима *kuśāla*. См.: [SAKV, с. 387].

40.3. В санскритском тексте *urapattitah* — 'вследствие [нового] рождения'. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Все благо сферы сосредоточения ... утрачивается вследствие [нового] рождения на более высокой или более низкой ступени, — это относится к „благу“, принадлежащему индивидам, рожденным на небесах мира форм» [L'AK, IV, с. 100].

О предшествующем обретении сфер сосредоточения Дхармашри говорит: «Благодаря отказу от всех желаний, а также вследствие [нового] рождения индивид достигает состояния чистого сосредоточения: первое чистое сосредоточение достигается в два момента: в момент отвержения всякого желания и когда после смерти на более высокой ступени существования [индивид] рождается в мире богов Брахмы. Загрязненное сосредоточение обретается вследствие утраты (*raṅhāni*) [чистого сосредоточения] или вследствие нового рождения: загрязненное [сосредоточение], связанное с влечением к вкусу (*āsvādana*), достигается в момент выпадения [из прежнего состояния]. Когда индивид вновь попадает в тенета сферы желаний или мира богов Брахмы, то в этот момент он обретает первое сосредоточение, связанное с влечением. В момент смерти: когда жизнь на более высокой ступени существования исчерпана и когда индивид рождается в сфере желаний или в мире богов Брахмы, в этот момент индивид обретает первое сосредоточение, связанное с влечением к вкусу.

Чистое [сосредоточение] обретается только в момент отвержения желаний: когда Благородная личность отвергает желание, то в тот же момент она достигает первой ступени чистого сосредоточения. Такова характеристика реальности (*bhūtalakṣaṇa*)» [Ahr., 173, с. 123—124].

40.4. В санскритском тексте *parihānito vā samāpatteh*.

40.5. В санскритском тексте *nikāyasabhāgatva*. Согласно комментарий Яшомитры, здесь имеется в виду «обычный человек» (*prthagjana*), который утрачивает некоторые благие дхармы вследствие смерти, а также нового рождения в той же самой сфере существования, где прервался поток прежних психосоматических состояний (*saṁtāna*). См.: [SAKV, с. 387].

40.6. Благо мира не-форм также утрачивается либо вследствие рождения в другой сфере существования, либо вследствие утраты состояния сосредоточения (*saṁāpatti*) мира не-форм. Дисциплина в этой сфере существования отсутствует по определению. См.: [L'AK, IV, с. 100; Ahr., 241].

40.7. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «При обретении плода Арья утрачивает благие дхармы пути кандидата [на обретение этого плода] (*pratīpanakamārga* — путь, включающий три стадии: подготовки (*prayoga*), отсутствия препятствий (*ānantarya*) и освобождения (*vimukti*))» [L'AK, IV, с. 100].

40.8. В комментарии Яшомитры: «Например, если анагамин (тот, кто не возвращается в сансару) теряет плод невозвращения, то он утрачивает более высокий путь как плод невозвращения. Если же анагамин достигает второй ступени йогического сосредоточения, а затем выпадает из этого состояния, то в результате он утрачивает специфический плод пути, относящегося к сфере второй дхьяны» [SAKV, с. 388].

41.1. Как отмечает Э. Ламотт, нравственность мирянина не сводится к одному лишь факту избегания нарушений Прагимокши, но предполагает формальное решение избегать этих нарушений как обет, обязательство (*samādāna*). Как и в случае с монахом, именно «добродетель обязательства» обуславливает обретение самоконтроля (*saṁvara*) и наделяет мирского последователя Дхармы качеством упасака. И это продолжается до самой его смерти при условии, что он не теряет данное качество вследствие тех или иных телесных и вербальных действий, противоречащих Прагимокше. См.: [Lamotte, 1958, с. 78].

41.2. Согласно Васубандху, здесь имеются в виду внутренняя причина (*sabhāgahetu*, причина, обуславливающая соответствующую длительность и стабильность измененного состояния сознания; подробнее см.: [АКВ, II, 52]) и внешняя причина, или условие (*pratyaya*). Яшомитра поясняет, что под условием понимаются наставления по технике дхьяны, полученные от другого человека (*paraṭa ghoṣa*), и добавляет, что в автокомментарии не упоминается обретение чистой дисциплины как причины устранения прежней недисциплинированности, поскольку обретению чистой дисциплины всегда предшествует дисциплина йогического сосредоточения. См.: [SAKV, с. 388].

41.3. В санскритском тексте здесь *pratidvandva* (букв.: 'контрдвойник') как синоним *pratirakṣa*.

41.4. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Смерть и гермафродитизм есть, соответственно, оставление и деформация индивидуальности (*ātma bhāva*), которая характеризовалась отсутствием дисциплины» [L'AK, IV, с. 101].

41.5. Яшомитра поясняет: «Вследствие намерения не совершать прежние действия — [принятие обета]: „Я не буду совершать эти действия“. При отказе от использования оружия, сети и т. п. без принятия соответствующего обета дисциплины прекращение [прежнего образа жизни] при отсутствии дисциплины невозможно» [SAKV, с. 388].

41.6. Дхармашири так определяет это состояние ни-дисциплины-ни-ее-отсутствия: «Тот, кто не укоренен ни в самоконтроле, ни в его отсутствии, пребывает в состоянии, располагающемся между ними. Когда он укоренен в благом, то [учителя] считают, что это благое бывает либо двух видов — проявленное и непроявленное, либо только проявленное. Такое состояние может быть одновременно благим и неблагим или одним из двух» [Ahr., 48, с. 36].

41.7. Здесь имеется в виду непроявленный элемент (*avijjārti*), условия возникновения которого были рассмотрены Васубандху в автокомментарии к [АКВ, IV, 37].

41.8. В санскритском тексте опущен пример с летящей стрелой, ср. Комментарий Яшомитры: *iṣoṣ sa*. См.: [SAKV, с. 388].

41.9. К неисполнению принятых обетов, согласно Яшомитре, относится отказ от прославления Будды, несотворение мандалы и прочее. См.: [SAKV, с. 388]. В примечании к переводу китайской версии Л. де ла Валле Пуссен отмечает, что тема *trīmaṇḍala* рассматривается в Винае (раздел «Бхикшуникар-

мавачана») в связи с принятием прибежища в «Трех драгоценностях». См.: [L'AK, IV, с. 102, примеч. 2].

42.1. Перед этим в версии Сюань-цзана: «Мы объяснили, каким образом разрушается, утрачивается материальное действие, а именно: действие телесное, действие вербальное и непроявленное» [L'AK, IV, с. 102].

42.2. Согласно Яшомитре, под «противоядием» (pratipaksa) здесь следует понимать путь отвержения (отличный от пути освобождения, подробно см.: [AKB, VI, 65]), т. е. путь видения Благородных истин и путь йогического сосредоточения, который может быть мирским (laukika) или сверхмирским (lokottara). См.: [SAKV, с. 389].

43.1. В санскритском тексте śaṅḍhapaṇḍakobhayaavajjana. Автор «Компендиума Абхидхармы» Асанга говорит, однако, что эти категории живых существ вовсе не лишены права на дисциплину как таковую, для них закрыт лишь доступ в сангху монахов и монахинь. См.: [AS, с. 91].

43.2. Подробно см.: Самантапасадика. Комментарий к Виная-питаке (Colombo, 1900. С. 187), где дается описание этих типов живых существ, а также примечание В. Рахулы к переводу соответствующего параграфа «Компендиума» со ссылкой на «Кама-сутру». См.: [AS, с. 91, примеч. 1].

43.3. В санскритском тексте pratīsamkhyāna; по определению Дхармашри — тщательное исследование проблемы. См.: [Aṅg., 224, с. 162]. Согласно Яшомитре, здесь имеется в виду углубленная рефлексия по поводу возникновения аффектов и способов их устранения. См.: [SAKV, с. 389].

43.4. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «...потому что отсутствие дисциплины есть противоположность дисциплины: лишь тот, кто способен к практикованию дисциплины, способен укорениться в ее отсутствии» [L'AK, IV, с. 104].

43.5. Л. де ла Валле Пуссен идентифицирует источник как SN (III, 241) и «Вибхаша» (24, II). См.: [L'AK, IV, с. 104]. Под восемью составляющими поста (upavāsa) здесь имеются в виду дополнительные предписания, обязательные для мирянина: воздержание от убийства, воровства, нецеломудренности, лжи, опьяняющих напитков, мягкой мебели, цветов и благовоний, а также пения, танцев и развлечений. См. также: [Lamotte, 1958, с. 77].

43.6. «...и т. д. означает дисциплину йогического сосредоточения и чистую дисциплину» [SAKV, с. 389].

44.1. Яшомитра отмечает, что у богов этих сфер существования дисциплина Пратимокши отсутствует, так как их жизнь лишена каких бы то ни было тревожных (saṃvega). См.: [SAKV, с. 389]. Поскольку мир форм соответствует четырем ступеням йогического сосредоточения, то пребывающие в нем боги обладают дисциплиной дхьяны. Подробно см.: [AKB, III, 2].

44.2. В санскритском тексте dhyānāntarika, см.: [AKB, II, 41]: «Богами сферы Великого плода называются те из них, которые находятся в месте пребывания бессознательных существ, подобно пребывающим в дхьяне [богам класса Великих брахманов] — и комментарий Яшомитры: «Подобно богам класса жрецов Брахмы, часть из которых, относящаяся к группе Великих брахманов, пребывает в промежуточной дхьяне» [SAKV, с. 159].

В контексте анализа измененных состояний сознания промежуточная дхьяна характеризуется наличием рефлексии (vicāra) и отсутствием избирательности (vīṭarka); поэтому она и представляет как бы переходную ступень от первого уровня йогического сосредоточения (первой дхьяны), на котором

присутствуют и избирательность, и рефлексия, ко второму уровню, на котором нет ни того ни другого. Подробно см.: [АКВ, VIII, 22, с. 448—449].

44.3. См. китайскую версию Сюань-цзана в переводе Л. де ла Валле Пуссена: «...поскольку дисциплина есть материя, *gūra*» [L'AK, IV, с. 105]), что, по-видимому, следует понимать в том смысле, что «субъект» дисциплины обладает материальным телом (*aṣṭāya*).

45.1. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Благое действие (*kuṣāla*, *śubha*) целительно (*kṣema*), ибо оно есть желательное воздаяние и, как следствие, на время защищает от страдания (это действие — благое загрязненное — *kuṣālasāsrava*); либо же потому, что оно способствует достижению Нирваны и, как следствие, окончательно освобождает от страдания (это действие — благое чистое)» [L'AK, IV, с. 106] (краткий пересказ комментария Яшомитры [SAKV, с. 389]).

45.2. Дхармашири говорит об этом виде действия: «То, что не порождает ни страдание, ни счастье, оказывается благотворным на более высокой ступени существования: благие действия в сфере четвертой дхьяны и в мире неформ не приносят ни приятных, ни неприятных плодов. Созревание их следствия не связано ни с наслаждением, ни со страданием и не ощущается как приятное» [Ahr., 56, с. 41].

45.3. В санскритском тексте *āpeṣṭā* в лексическом значении 'неколебимое', 'недвижимое', ср. *apeṣṭā* [BHSD, с. 24]. Согласно Дхармашири, это — благие действия в мире форм, приводящие к «белому» (*śukla*) следствию, поскольку они полностью лишены какого-либо волнения. См.: [Ahr., 57, с. 42].

В более поздней интерпретации Асанги «неколебимость» есть специфическое состояние индивида, освободившегося от желаний на третьей стадии йогического сосредоточения (что соответствует сфере богов Всецелого блаженства — *śubhaktṣna* буддийского психокосма, см.: [АКВ, III, 2]), но не свободного от них вне этого состояния. См.: [AS, с. 19].

46.1. В переводе Л. де ла Валле Пуссена далее после карики: «Благое действие сферы *Kāmadhūti* есть то, что называют достойным актом (*puṇya*), поскольку оно вызывает приятную ретрибуцию», в санскритском оригинале это предложение отсутствует. Валле Пуссен отмечает в примечании к переводу, что и в тибетской версии оно также опущено, но приводится Парамартхой. В версии Сюань-цзана здесь: «Благое действие в чувственном мире называется *puṇya*, ибо оно приносит добро другому и вызывает приятную ретрибуцию; дурное действие называется *arpuṇya*, ибо оно вредит другому и вызывает неприятную ретрибуцию» [L'AK, IV, с. 106, примеч. 4].

46.2. В санскритском тексте *seṣṭījāni*. В примечании к переводу китайской версии Л. де ла Валле Пуссен дает сводку лексикографических материалов по палийским и санскритским источникам, позволяющую с достаточной степенью достоверности установить предметную область значений ключевого слова *ījīta*. Большинство контекстов употребления этого слова в терминологическом значении связано с описанием психотехнической процедуры устранения каких бы то ни было следов эмоциональности, а также избирательности (направленности) и рефлексии, когда очищенный поток сознания, освобожденный от любых содержаний, не может быть поколеблен. См. также: [SAKV, с. 389].

46.3. Согласно Яшомитре, под «и т. д.» следует понимать эмоциональный тон второй ступени йогического сосредоточения (*prīti*, см.: [SAKV, с. 389]).

46.4. В переводе Л. де ла Валле Пуссена название сутры прямо противоположное — «Iñjita-sūtra», как оно передается в тибетской версии: *gyo ba'i mdo*. В обеих китайских версиях название сутры, однако, то же, что и в санскритском оригинале, — «Aniñja-sūtra». См.: [L'AK, IV, с. 108, примеч. 1].

46.5. В санскритском тексте здесь *kaṃpate* как синоним *iñjati* ('движется') в общелексическом значении.

46.6. В санскритском тексте *avyavasthānāt*; в грамматических трактатах: 'по причине отклонения от установленного правила'. См.: [SAKV, с. 389].

46.7. Далее в санскритском тексте *kaṃmānyabhūmika*, что по смыслу выпадает из данного контекста и должно быть опущено.

46.8. В санскритском тексте *loke*, вторичное значение: 'на уровне здравого смысла'. Ср.: [SAKV, с. 318].

46.9. В санскритском тексте *vedaniyat*, отглагольное прилагательное, которое из стилистических соображений мы иногда передаем посредством соответствующих глагольных форм.

47.1. В переводе Л. де ла Валле Пуссена (со ссылкой на «Вибхашу» (115, 2)): «Мы говорим более ясно: ретрибуция благого действия — приятное ощущение, если она наступает в чувственном мире или в трех первых дхьянах» [L'AK, IV, с. 109].

47.2. В комментарии Яшомитры: «Плод благого действия, созревающий в чувственном мире или в первой дхьяне, — чувство счастья, воспринимаемое как телесное наслаждение и ментальная удовлетворенность; во второй дхьяне — как удовлетворенность; в третьей — как ментальная радость» [SAKV, с. 390].

47.3. См. также комментарий Дхармашри (45.2). В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Приятные и неприятные ощущения не существуют выше третьей дхьяны; остается лишь ощущение безразличия, единственная ретрибуция благого действия, имеющая место выше третьей дхьяны» [L'AK, IV, с. 109].

47.4. В санскритском тексте *saṃbhāra*, букв.: 'вместе с оснащением'. Согласно Яшомитре, *saṃbhāra* означает здесь органы чувств, их объекты и самое «личность» как то, что опирается (*āśrita*) на непрерывный поток элементов. См.: [SAKV, с. 390].

48.1. Далее в переводе Л. де ла Валле Пуссена: «...что противоречит доктрине, изложенной в IV, 47а–с (Вибхаша, 115, 4). В пользу этого приводятся два аргумента» [L'AK, IV, с. 110].

48.2. Рассматривая тибетскую версию перевода этой карики, Л. де ла Валле Пуссен говорит: «*Dhyānāntara* — это дхьяна, располагающаяся между первой и второй дхьянами, или, в тибетском толковании, дхьяна, которая превосходит первую ввиду отсутствия в ней *vitarka* (свойства „избирания“ объекта; см.: [AKB, VIII, 22]. — *Пер.*); это — своего рода „дополнение“ к первой дхьяне» [L'AK, IV, с. 105].

Различаются *saṃādhidhyāna*, дхьяна, состоящая в сосредоточении, экстазе, и *urapattidhyāna*, существование на определенном небе, соответствующем каждому типу экстаза.

Действие промежуточной дхьяны — это действие, посредством которого достигается промежуточная дхьяна как экстаз или как сфера (ступень) существования.

Карика включает обе интерпретации, как это можно видеть из бхашьи (комментария): *dhyānāntarakarmaṇo vipākatas* — поскольку имеется ретрибуция

действия, относящегося к промежуточной дхьяне; и *dhyānāntare vipākatas* — поскольку существует ретрибуция в промежуточной дхьяне. В переводе Сюань-цзана: «Поскольку промежуточный [акт] приносит вознаграждение» [L'AK, IV, с. 110, примеч. 3].

48.3. Как поясняет Яшомитра, «действие, совершаемое в промежуточной дхьяне, должно было бы иметь своим результатом, в случае рождения [индивида] в той же дхьяне, соответствующее чувство. Между тем в промежуточной дхьяне не существует ни приятного, ни неприятного чувствования. Следовательно, нейтральное (в тексте: ни-приятное-ни-неприятное) чувствование, присутствующее в этой дхьяне, есть плод созревания совершенного действия. [Отсюда можно заключить], что ниже четвертой дхьяны существует действие, плод созревания которого может ощущаться как ни-приятный-ни-неприятный».

Или [второе доказательство]. В промежуточной дхьяне не существует чувствования как плода созревания какого-либо действия, отличного от действия, совершенного в этой дхьяне. Действительно, мы не можем утверждать ни что плод созревания, вкушаемый в промежуточной дхьяне, есть результат действия, ощущаемый как приятный в сфере первой дхьяны, ни что существует результат действия чувственного мира, который будет ощущаться здесь как приятный, ни что существует результат действия четвертой дхьяны, [который будет ощущаться в промежуточной дхьяне как приятный]».

В переводе Сюань-цзана: «Тогда не существовало бы действия, плод которого созрел бы в промежуточной дхьяне» [L'AK, IV, с. III, примеч. 1].

48.4. См.: [AKB, II, 7]: «Приятное — индрия удовольствия. Индрия (психическая способность) удовольствия есть приятное телесное ощущение (чувствование). Приятным называется то, что воспринимается как полезное, благотворное, то есть приносящее удовольствие».

Перевод Сюань-цзана существенно отклоняется от текста оригинала: «Это действие порождает в качестве следствия способность ощущения приятного, которая относится к основной (первой) дхьяне». Согласно Л. де ла Валле Пуссену, это означает, что действие, порождающее промежуточную дхьяну, имеет своим следствием ощущение, но в сфере основной дхьяны. См.: [L'AK, IV, с. III, примеч. 2].

48.5. То есть «другие» (*apare*) полагают, что чувствование, присутствующее в промежуточной дхьяне, представляет собой следствие (плод) отнюдь не созревания, а естественно-вытекающий результат (*niṣyandaphala*, подробно см.: [ЭА, I, с. 137]): «Та дхарма, которая сходна со своей причиной, есть естественно-вытекающий результат, например, плод однородной и универсальной причин» [AKB, II, 57].

48.6. В санскритском тексте *ucchāstraṃ* (согласно Л. де ла Валле Пуссену, Джнянапрастхана-шастра, II, 5).

48.7. В санскритском тексте *avitarka*. Соответственно, в комментарии Яшомитры: «Это действие, лишённое избирательности, и есть то действие, которое порождает промежуточную дхьяну. Следствие его созревания — только ментальное ощущение. Поэтому было бы ошибкой полагать, что следствием созревания действия, которое порождает промежуточную дхьяну, может быть только чувствование приятного в самой этой дхьяне (т. е. в первой дхьяне, над которой и надстраивается промежуточная дхьяна). Но точно так же

ошибочно полагать, что это следствие созревания не может быть чувствованием, поскольку действие, лишенное избирательности, существует лишь начиная с промежуточной дхьяны» [SAKV, с. 391]. См. также: [L'AK, IV, с. 111—112, примеч. 4].

48.8. В тексте карики arūgvācarama, букв.: 'ни раньше, ни потом', т. е. одновременно (yugapad). См.: [SAKV, с. 391].

48.9. В переводе этого фрагмента шастры в квадратных скобках приводят пояснения Яшомитры. См.: [SAKV, с. 391].

48.10. Согласно комментарию Яшомитры, «благим может быть не только то, что желанно в качестве плода созревания, т. е. результата, но и то, что желанным вовсе не является (anista) или действует прямо противоположным образом (viparitam)» [SAKV, с. 391].

48.11. В санскритском тексте sukhavedaniya. Л. де ла Валле Пуссен переводит: «Действие по своей природе не есть ощущение или то, что ощущается» — и выносит в примечание слова Яшомитры: «То, что ощущается (anubhūyate), есть удовольствие, а не действие» [L'AK, IV, с. 112, примеч. 2].

48.12. В санскритском тексте snāniyakaṣāya.

49.1. См.: [AKB, I, 14]: «[Группа] чувствительности — это ощущение [приятного и т. д.]. Группа чувствительности (vedanāskandha) включает три типа ощущений: приятные, неприятные и нейтральные. Далее эта группа подразделяется на шесть видов ощущений: ощущения, порождаемые контактом органа зрения и других [органов чувств с соответствующими объектами] и, наконец, ощущения, порождаемые контактом органа разума [со своими объектами, т. е. дхармами]».

В абхидхармистской традиции, включая виджнянавадинскую, природа чувствительности описывается через непосредственный опыт (anubhava), как чувственный, так и ментальный (интеллектуальный). Асанга, однако, в своем определении чувствительности делает упор на ее кармическую детерминированность: «— Что выступает специфической характеристикой чувствительности? — Это чувственный опыт, и его содержание полностью зависит от прошлых благих и неблагих действий» [AS, с. 2]. Согласно тибетским комментаторам, то, что мы испытываем в любом опыте, есть индивидуальное созревание (vipāka) каждого положительного или отрицательного поступка как его результат. Подробно см.: [Guenther, Kawamura, 1975, с. 19—22].

49.2. Васубандху определяет контакт (sparṣa) в [AKB, II, 24]: «Контакт — это соприкосновение, возникшее в результате встречи, соединения органа чувств, чувственного объекта и сознания». Контакт, таким образом, есть чисто условное обозначение полноты ситуации развертывания психического. Уже Ф. И. Щербатской, понимая всю условность такого толкования этого ключевого слова, предпочитал говорить об определенном или эмпирическом ощущении в противоположность чистому ощущению, или чистому сознанию, т. е. сознанию, лишенному какого бы то ни было содержания. Он полагал, что было бы ошибкой передавать термин sparṣa как контакт, поскольку им обозначается определенное явление сознания (caitta). См.: [Stcherbatsky, 1923, с. 15, 17, 55]. Толкование слова sparṣa как контакт не удовлетворяло и Г. Гюнтера, хотя и по другой причине: «В психологии „контакт“ есть чувство актуального согласования или гармонии, несмотря на признанные различия в его понимании... Sparṣa не несет этого смысла, и поэтому лучше избежать перевода ключевого слова как „контакт“». См.: [Guenther, 1957, с. 48].

49.3. В санскритском тексте ālabhana, опора или объект сознания. Различение понятий «чувственный объект» (viśaya) и «объект сознания» Васубандху обосновывает в [AKB, I, 29]. Термин «чувственный объект» фиксирует два аспекта деятельности органа чувств — содержательный (viśaya — как чувственные данные) и интенциональный (viśaya как объект направленности действия сенсорного анализатора). Термин «объект сознания» также фиксирует оба этих аспекта применительно к сознанию и явлениям сознания. Различие здесь, однако, состоит в том, что «чувственный объект» выступает коррелятом внешнего относительно психики объекта, обозначаемого термином vastu (онтологический объект). Это чувственный образ внешнего объекта. Ālabhana же как объект, или «опора» сознания состоит с vastu (внешним объектом) в отношении опосредованной корреляции. Подробнее см.: [ЭА, I, с. 182].

49.4. Яшомитра цитирует фрагмент этой сутры по санскритской Агаме [SAKV, с. 392]. Полностью см. палийскую версию сутры [SN, IV, 41].

49.5. В санскритском тексте dṛṣṭadharmā-vedānīyam karma. Подробнее см.: [BHSD, с. 269].

49.6. Полностью см.: [DN, II, 66]. «Два других чувства» — чувства неприятного и нейтрального [SAKV, с. 392].

50.1. Как отмечает Л. де ла Валле Пуссен, «проблема необходимости ретрибуции (воздаяния) действия не может не вызывать определенные трудности. Приходится принимать в расчет многообразные данные: особо следует отметить (IV, 120) различие между действием совершенным (kṛta) и „аккумулятивным“, накопленным (upacīta): действие не достигает полноты, завершенности, если за ним следует раскаяние, исповедь и т. д. В реальности действие обретает полноту только вследствие pṛṣṭha, „того, что следует за [ним]“ (IV, 68); тяжесть действия зависит от его подготовки, главного, или „корневого“ акта и того, что за ним следует (IV.119). — Каждое „накопленное“ действие не является с необходимостью „вознагражденным“ (vipāka). — Характер „вознаграждения“ действия, с необходимостью „вознаграждаемого“, может измениться: действие, последствия которого должны быть испытаны в аду в следующей жизни, получит вознаграждение в данном рождении (наиболее известный пример — Ангулимала) (IV, 59). Так, если исключить смертные грехи (IV, 97), преступления не препятствуют — кроме случая „ложных воззрений“, отсекающих корни благого (IV, 79): они могут восстановиться еще в данной жизни (IV, 80) — „разрыву с чувственным миром“ и, следовательно, рождению в очередной жизни на одном из небес мира форм (IV, 55); в этом случае грехи, не являющиеся с необходимостью „вознаграждаемыми“, существуют, как если бы они были совершены; другие же обретают „вознаграждение“ в данной жизни. — Грехи, за исключением тех, что должны с необходимостью созреть в дурной форме существования, не препятствуют вступлению на Путь: с этого времени душа (? l'âme), впитавшая аромат (bhāvyatā) мощных корней благого (чистоты поведения, уважения к Трем драгоценностям), становится неподвластной созреванию плодов прежних действий — неопределенных, — которые могли бы спродуцировать дурную форму существования: „Невежда, совершающий даже небольшой грех, идет вниз; мудрец, совершив он даже большой грех, избегает зла. Небольшой кусок железа тонет; но то же самое железо в большой массе, но откованное в форму сосуда, плывет по воде“ (AN, I, 249). Высаживая маленький корень благого в

поле добродетели, каковым является Будда, индивид устраняет ретрибуцию действий, не ведущих к непреложному воздаянию, — в АКВ, IV, 60 рассматривается чистое, свободное от аффектов действие, которое разрушает все иные действия.

Другая проблема связана с последовательностью, в которой „вознаграждаются“ различные действия: тяжкие, многообразные, непосредственные (см.: АКВ, IX, заключительные параграфы; Висуддхимагга, с. 601). Будда заявлял, что пути ретрибуции действия непостижимы, он предостерегал от всех попыток их понять (АН, II, 80; Мадхьямака-аватара, VI, 42; Милинда, с. 189; Джатакамала, XXIII, 1—3). Тезис, совершенно очевидный для буддистов и крайне темный для нас: „существует действие (карма) и воздаяние за него, но субъекта [действия и воздаяния] не существует“. — Обсуждается вопрос, все ли страдание является воздаянием или проистекает из воздаяния (IV, 59b—d, 85) и допускает ли само воздаяние соответствующее воздаяние (Висуддхимагга, 602; Катхаваттху, VII, 10; Мадхьямака-аватара, VI, 41; Кармапраджняпти — заключительная часть). Васубандху посвящает этой проблеме [дополнительную] главу своего трактата о „личности“ (pudgala).

Интересны для „буддологии“ и учения о трансцендентном (lokottaravāda) следующие вопросы: испытывает ли Будда ретрибуцию своих давних грехов (IV, 102); как объяснить рождение Бодхисаттвы в животном мире (VI, 23с)? См.: [L'AK, IV, с. 114—115, примеч. 1].

В переводе китайской версии: «50а. Этот акт бывает детерминированным и недетерминированным. Акт, который мы собираемся описать (как то, чему предстоит быть испытанным как приятное и прочее), является либо детерминированным (niyata), т. е. „которому с необходимостью предстоит быть испытанным“, либо недетерминированным (aniyata), „который не будет испытан с необходимостью“». См.: [L'AK, IV, с. 115].

50.2. Древние источники противопоставляют действие, плоды которого должны быть вкушены в данной жизни (ditṭhadhamme), действию, которое ведет в ад (АН, I, 243), и действию, следствия которого будут испытаны еще позднее (samprāya, АН, IV, 382). См.: [L'AK, IV, с. 115, примеч. 1].

50.3. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Разделяя неопределенное действие на две категории: то, что является неопределенным относительно времени ретрибуции, однако его ретрибуция тем не менее детерминирована (niyata-riṣāka); и то, что является неопределенным в отношении самой ретрибуции (aniyata-riṣāka), т. е. это действие может и не иметь ретрибуции» [L'AK, IV, с. 115].

50.4. Согласно Яшомитре, здесь имеются в виду даршантики (последователи одной из ветвей Саутрантики). См.: [SAKV, с. 392].

50.5. В санскритском тексте здесь вместо evamiṣṭa, следует читать baṣiṣṭha, ср. китайскую и тибетскую версии. См.: [L'AK, IV, с. 116, примеч. 1].

50.6. В санскритском тексте tripakṣa suvarcalā, что Л. де ла Валле Пуссен передает как 'лен', опираясь на «Вибхашу» (114, 16), в которой приводится еще несколько названий растений в китайской транскрипции. См.: [L'AK, IV, с. 116, примеч. 1].

51.1. Как мы уже отмечали, Даршантика представляла одно из главных ответвлений школы Саутрантика. Принимая ее тезис о том, что большинство дхарм абхидхармистского списка есть сущности чисто номинальные (prañapti),

не обладающие реальным бытием (*dravyasat*), Даршантика строила свою логическую аргументацию на частом использовании примеров (*dr̥stānta*), откуда и получила свое название. Подробно о Даршантике см.: [Bareau, 1955, с. 160—166], а также: [Lamotte, 1935 (см.: МСВ, IV), с. 168].

51.2. Согласно А. Баро, эта тетрарная альтернатива соответствует третьему тезису Даршантики; два первых: материя как таковая (*gūra*) не имеет однородной причины, ср.: [АКВ, II, 52]; материальный субстрат архата, т. е. его физический организм, и внешняя материя — объекты пяти органов чувств — чисты по своей природе, ибо сами по себе они не являются опорой (*āśraṇa*) для притока аффектов (*āśrava*). См.: [Bareau, 1955, с. 160].

51.3. Л. де ла Валле Пуссен здесь отмечает, что Сюань-цзан добавляет два иероглифа к карике: «Четыре — правильные», т. е. «Учение о четырех действиях (IV, 50a—с) правильное». И далее в автокомментарии: «Действия, последствия которых должны быть испытаны в данном существовании» и т. д. — это три определенных действия, четвертое — неопределенное. Мы говорим, что это правильно, т. к. при выделении здесь действия, определенного или неопределенного относительно времени созревания его следствия, становится понятным объяснение четырех видов действия, о которых было сказано в Сутре».

Глосса японского издателя: «Говоря, что это правильно, Шастра не порицает учение о пяти или восьми действиях» [L'AK, IV, с. 117, примеч. 1].

51.4. Т. е. убийства, воровства и лжи. См.: [SAKV, с. 392].

51.5. В санскритском тексте *nikāya-sabhāga*. См. в этой связи [АКВ, II, 41], где Васубандху определяет категорию сходства (*sabhāgatā*): «Сходство — это подобие живых существ. То, что называется сходством, есть реальная сущность. В шастре сходство живых существ между собой определяется как родовое сходство (*nikāya-sabhāga*). Оно бывает двух видов: общее и особенное. Общее есть то, что присутствует во всех живых существах и обуславливает их сходство. Особенное — то [сходство], которое предполагает их определенное [типологическое] различие, ибо живые существа различаются по сферам существования, по ступеням этих сфер, по состояниям, или формам существования: [люди, животные и т. д.], по видам рождения, по статусу [полу]: женщины и мужчины, [а также] миряне, монахи, находящиеся на соответственной стадии религиозного обучения (шраманера), архаты и т. д. ...Если бы не было реальной сущности, называемой „сходство живых существ“, то как можно было бы объяснить тот факт, что такие общие понятия и обозначения, как „живое существо“ и прочее, относятся к существам, отличающимся друг от друга? Точно так же благодаря сходству дхарм возможно употребление таких понятий, как „группа“ и т. д.».

51.6. Такая принадлежность была обусловлена прошлой деятельностью. См. также перевод этого параграфа у Л. де ла Валле Пуссена [L'AK, IV, с. 117].

51.7. В санскритском тексте *utsargasyāyamavādah*.

51.8. Л. де ла Валле Пуссен при переводе китайской версии основывается здесь на комментарии Яшомитры (ср.: [SAKV, с. 393]): «...с одной стороны, выше *Kāmadhātu* неблагод действие не существует, с другой (51d, 53): Благое действие в адах бывает только трех видов. В адах возможно совершение благого действия, последствия которого будут испытаны в ближайшем существовании (т. е. следующем рождении. — *Пер.*), благого действия, последствия ко-

торого будут испытываться в последующих существованиях, и благого неопределенного действия, но не благого действия, последствия которого могли бы быть испытаны в данном существовании, поскольку в адах не бывает приятного воздаяния» [L'AK, IV, с. 118].

52.1. При переводе этой части комментария в китайской версии Л. де ла Валле Пуссен вводит непосредственно в свой текст некоторые разъяснения Яшомитры: «Когда он тверд (sthira), т. е. когда он не подвержен выпадению [из существующего состояния] (aparihāṇadharmān, VI, 56). Невежда (bāla), т. е. обычный человек (pṛthagjana). Когда он безразличен к соответствующей ступени существования (bhūmi), т. е. когда он свободен от привязанности к определенному плану существования (чувственному миру, первой дхьяне и т. д.), он никогда не совершает действия, [последствия] которого должны быть испытаны в этой сфере существования при следующем рождении» [L'AK, IV, с. 118; SAKV, с. 393].

52.2. В санскритском тексте sthira — 'устойчивый, неколебимый'. Согласно Р. Санкритьяне, благородный (ārya), который неколебим в своем статусе, — это «вступивший в поток» (srota āpanna) или «возвращающийся еще один раз» (saktāgāmi) [AK, с. 104]. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Когда святой тверд, он не продуцирует действие, [последствия] которого должны быть испытаны в сфере существования, от которой он отрешен, ни в ближайшем существовании, ни в существовании последующем» [L'AK, IV, с. 118—119].

52.3. В санскритском тексте upapadyavedaniya; ср.: [AS, с. 64]; «...действия, результаты которых должны быть испытаны непосредственно в следующей жизни, и действия, результаты которых должны быть испытаны в дальнейшем при новых рождениях».

52.4. Яшомитра поясняет, что здесь имеется в виду Благородный, не испытывающий привязанности к соответствующей ступени существования (vīta-gā) и не утративший этого свойства. См.: [SAKV, с. 393].

52.5. Согласно Р. Санкритьяне, Благородные личности, не закрепившиеся (asthira) в своем прежнем качестве, это архат и анагамин, «тот, кто не возвращается». См.: [AK, с. 104]. То же и в переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Благородный, отрешенный от чувственного мира, — это анагамин (VI, 36). Благородный, отрешенный от „вершины бытия“ (bhavāgra), т. е. от сферы созерцания, где не существует ни восприятия, ни невосприятия, — это архат (VI, 45)» [L'AK, IV, с. 119].

52.6. Г. Гюнтер, исследовавший буддийскую персонологию, говорит об этом типе личности: «После того как адепт преуспел в устранении восьмой степени интенсивности (слабой-средней) высшего мирского состояния (bhavāgra), возникает медитативное состояние полной самопогруженности сознания, при котором не существует ни восприятия-идеации, ни невосприятия-неидеации, и тогда адепт может попытаться стать архатом, устраняя последнюю степень интенсивности (слабую-слабую) последнего транс нестабильности, которая еще остается. Первый результат этого процесса, устранение дестабилизирующего элемента посредством знания как внутреннего состояния (jñāna), получает название „медитативного сосредоточения, подобного алмазу“, поскольку оно эффективно разрушает последние следы эмоциональной нестабильности» [Guenther, 1957, с. 347].

52.7. Подробно о невозможности смерти для архата, утратившего плод прежних достижений, см.: [АКВ, VI, 60].

53.1. В санскритском тексте antarābhava. Этот тип существования был определен Васубандху в [АКВ, III, 10]: «— Что означает понятие „промежуточное состояние существования“?»

10. *То, что существует здесь в промежутке между состоянием смерти и рождения.*

То „тело“ (ātmaḥāva, см.: ЭА, III, с. 217), которое возникает между состоянием смерти и состоянием рождения в другом месте, называется промежуточным состоянием существования, поскольку оно находится между двумя формами существования.

— Почему же это возникшее [тело] не получает названия рожденного?

Существо в промежуточном состоянии не является рожденным, так как оно еще не достигло места, куда ему предстоит прийти. Рожденным называется то, что пришло к состоянию рождения, поскольку [здесь слово] „рождаться“ употребляется в значении „приходить“. Существо в промежуточном состоянии не достигло того места, куда ему предстоит прийти, поэтому оно не является рожденным [в общепринятом смысле]» [ЭА, III, с. 86].

53.2. Об этих стадиях внутриутробного развития (названия которых мы приводим в санскритской транскрипции ввиду некоторой проблематичности их отождествления) см.: [АКВ, III, 19]: «Как сказано в „Арья[-шалистамбхасутре]“, „первым возникает калала, из калала — арбуда, из арбуда — пешин, из пешин рождается гхана, из гхана возникает прашакха, волосы на голове и теле, ногти и т. д., а также органы чувств и их материальные субстраты“. Эти пять состояний — калала и прочие — суть пять внутриутробных состояний» [ЭА, III, с. 103, 226—227].

53.3. В санскритском тексте nikāya, здесь в значении целостности индивидуальных состояний.

53.4. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Промежуточное существо относится (вместе с последующей жизнью) к одному nikāya (здесь: непрерывная последовательность состояний одного и того же живого существа. — *Пер.*)»

Промежуточное существование и существование, следующее за ним, образуют единое индивидуальное существование. Поэтому действия промежуточного существа, созревая на стадии его промежуточного существования или в последующей жизни, представляют собой те действия, следствия „которых должны быть испытаны в данном существовании“. Речь идет о плоде ретрибуции (II, 52 а)» [L'AK, IV, с. 120, примеч. 2].

54.1. В тексте карики piyatam, то, что носит характер необходимости.

54.2. Типология Благородных личностей (āyurudgala), представляющих собой поле добродетели (guṇakṣetra), подробно рассматривается Васубандху в шестом разделе «Энциклопедии Абхидхармы». Ниже мы приводим краткое определение первого типа такой личности, данное Асангой в его «Компендиуме»: «— Что представляет собой индивид, ориентированный на обретение плода вступления в поток (śrotāpattiphala)? — Это индивид, который обладает пятнадцатью моментами мысли (cittakṣaṇa), ведущей к глубинному проникновению (nirvedhabhāgiya) и относящейся к пути видения [Благородных истин].

— Что представляет собой индивид, вступивший в поток (śrotāraṇṇa)?

— Это тот, кто обладает шестнадцатым моментом мысли, относящейся к пути видения (т. е. истинным знанием пути прекращения страдания)» [AS, с. 152].

В переводе Л. де ла Валле Пуссена далее приводится фрагмент из комментария Яшомитры: «...а также того, кто владеет [техникой] йогического сосредоточения: остановки потока сознания (II, 44), способности предотвращать возникновение аффектов у других людей (arañāsamādhī, VII, 36) и сосредоточения на бесконечной благожелательности (maitrī, VIII, 29)» [L'AK, IV, с. 121; SAKV, с. 394].

54.3. В санскритском тексте здесь *yathā tathā vā*, что, согласно Яшомитре, следует понимать: «...как в случае добродетельных намерений, так и в случае злобы, ненависти и т. п.». И далее: «Парсы (т. е. зороастрийцы; в оригинале *rāgasīka*) совершают убийство матери из добродетельных побуждений» [SAKV, с. 394].

55.1. См. комментарий Яшомитры: «И действительно, хорошо известно, как некий бхикшу, изгнанный из сангхи (*rāḡājīta*) за недостойное поведение, сказал монахам: „Вы женщины!“ И уже в этой жизни половые признаки его мужественности (*puṅṡa-vyañjana*) исчезли и появились признаки женственности» [SAKV, с. 384].

55.2. Далее в переводе Сюань-цзана: «И таких примеров бесчисленное множество». См.: [L'AK, IV, с. 122].

55.3. В китайской версии здесь: «Когда человек окончательно отрешен от соответствующей сферы существования (II.52), он уже не может родиться вновь в этой сфере: в результате действие, которое должно принести плод в данной сфере, но в другом рождении, меняет свою природу и обретает вознаграждение — благое или неблагое — еще в этой жизни» [L'AK, IV, с. 122].

55.4. Л. де ла Валле Пуссен отмечает, что та же самая проблема рассматривается в «Кармапраджняпти» (тибетская версия — *Mdo*, 62, 246b): «Существует восемь видов действий, которые предстоит ощутить: как приятные, как неприятные, в этом мире, позднее, в незначительной степени, в большой степени, как созревшие и как незревшие. Может ли действие, которое должно быть испытано как приятное, трансформироваться вследствие энергии и усилия в действие, которое должно быть испытано как неприятное? — Нет, это невозможно... — Может ли незревшее действие быть трансформировано в созревшее? — И да и нет. Некоторые для того чтобы вызвать такую трансформацию, сбрасывают волосы, бороду, волосы и бороду, мучают себя различными способами и дурными покаяниями; они терпят неудачу. Другие же с помощью энергии и усилия обретают плод вступившего в поток... — Есть три действия: те, что должны быть испытаны в этой жизни, в ближайшем существовании и в более отдаленном. Бывает ли так, чтобы, испытывая первое, испытывали бы также и два других? — Да. Когда обретается качество архата, то происходит ретрибуция и двух других действий» [L'AK, IV, с. 122, примеч. 2].

55.5. В своем переводе Л. де ла Валле Пуссен опирается на комментарий Яшомитры: «Для действия, определенного в отношении ретрибуции: оно будет вознаграждено в то время, для которого оно определено; человек, действия которого должны принести плод в его ближайшем новом рождении, в соответствующей сфере существования, не может окончательным образом отделиться от этой сферы» [L'AK, IV, с. 122].

56.1. В санскритском тексте *nirodhasamāpatti*. Этот вид йогического сосредоточения был определен Васубандху в разделе «Учение о факторах доминирования в психике „Энциклопедии Абхидхармы“»: «Таково же и [сосредоточение сознания], называемое остановкой. — Какой тип сосредоточения имеется здесь в виду? — Тот же, что и бессознательное сосредоточение, т. е. дхарма, прекращающая деятельность сознания и явлений сознания. Но различие их состоит в следующем. Сосредоточение остановки, или прекращения потока сознания, практикуется с целью достижения полного спокойствия. [Благородные] входят в него посредством ментальной концентрации, которой предшествует состояние полного успокоения сознания. Другое же сосредоточение превращается мыслью о выходе [из круговорота бытия] и относится, кроме того, к четвертой дхьяне. Сосредоточение остановки, однако, относится к высшей сфере существования, т. е. к сфере [не-форм], в которой отсутствует как восприятие-концептуализация, так и невосприятие-неконцептуализация. Оно также благое, т. е. не бывает ни загрязненным [аффектами], ни кармически неопределенным. Будучи исключительно благим, [такое сосредоточение порождает следствие, которое] испытывается в двух формах существования либо же не является необходимым. Оно не может быть испытано в двух временных формах: в следующей форме рождения или в более отдаленной. Либо же созревание следствия может и не быть однозначно закономерным: если [индивид] достигает нирваны при данной жизни, то результатом [сосредоточения остановки сознания] выступают четыре группы соотнесения высшей сферы существования» [АКВ, II, 43].

56.2. В санскритском тексте *agañā [samāpatti]*, букв.: 'бесконфликтное сосредоточение'. Согласно Васубандху, этот вид йогического сосредоточения порождает способность предотвращать возникновение аффектов у других людей, см.: [АКВ, VII, 35]: «Архаты знают, что все страдания живых существ возникают вследствие аффектов; они знают, что сами они — лучшее поле добродетельных качеств, и стремятся к тому, чтобы у других не возникло бы по отношению к ним никаких аффектов, [что было бы губительно в первую очередь для других]. Поэтому они взращивают в себе чистое знание (*jñāna*), природа которого такова, что у других не бывает к ним ни страсти, ни ненависти, ни зависти и т. п. Эта санскара — чистое знание — полностью блокирует возможность любого конфликта (*gaṇa*) — ссоры, сражения и прочего как причины помутнения сознания и всяческих мучений, т. е. аффекта; поэтому [такое знание] называется бесконфликтным (*agañā*)».

О конфликтах как синониме аффектов см. АКВ, I, 8, где Васубандху рассматривает группы привязанности (*upādāna*), конституируемые дхармами с притоком аффектов (*sāsrava*) и обуславливающие вовлеченность в круговорот рождений и смертей: «Эти же самые дхармы, подверженные притоку аффектов, называются также конфликтными. Аффекты и есть конфликты, ибо они наносят вред как самому (индивиду), так и другим» [ЭА, I, с. 50].

56.3. В санскритском тексте *maṭṭi [samāpatti]*, сосредоточение на благожелательности (дружелюбии). В системе буддийской психологии оно относится к практикованию четырех видов «божественного поведения» (*brahmvihāra*, букв.: 'брахманское местопребывание'), которые называются также «беспредельными» (*argamāna*). Благожелательность — первый вид такого поведения и в то же время фундаментальное условие практикования трех других — состра-

дания (*karuṇā*), сочувственной радости (*muditā*) и невозмутимости (*upekṣā*). См.: [АКВ, VIII, 29—31].

В «Компендиуме Абхидхармы» Асанга приводит краткое определение четырех «беспредельных»: «— Что такое всеобщая благожелательность? — Это сосредоточение и мудрость, сознание и связанные с ним явления сознания, основывающиеся на дхьяне, поглощенной мыслью: „Да будут счастливы все живые существа!“ — Что такое сострадание? — Это сосредоточение и мудрость, сознание и связанные с ним явления сознания, основывающиеся на дхьяне, поглощенной мыслью: „Да освободятся все живые существа от страдания!“ и т. д.» [АС, с. 163—164].

56.4. В санскритском тексте *darśanamārga*, путь видения Благородных истин, обретаемый непосредственно после реализации высшего мирского опыта (*laukikāgādharmā*; о нем подробно см.: [АКВ, VI, 19]), в котором постигается принципиальная неудовлетворительность существования в мире, где господствует причинно-следственная зависимость. В буддологической литературе структура пути видения достаточно полно была описана Г. Гюнтером, и ниже мы приводим основные аспекты его реконструкции. «После того как был обретен высочайший мирской опыт, возникает чистый *dharmajñānaksānti*, имеющий отношение к неудовлетворительности мира чувственности (L'AK, VI, 25cd—26a). Как подразумевает само название, это — принятие реальности как она есть, и в этом принятии мы находим то специфическое знание из опыта (*jñāna*), которое делает нас свободными в нашем взаимодействии с тем, что эту реальность и составляет.

Такое принятие, не будучи самим знанием, рассеивает все сомнения, поскольку по своей сути оно есть бесстрастное исследование природы реальности (L'AK, VII, 1). Поэтому такое специфическое принятие, возникающее после долгой практики концентрации сознания и медитации и не сдерживаемое никакими эмоционально окрашенными соображениями, есть также беспрепятственный путь (*ānantarāyamārga*, — L'AK, VI, 28). Только отсутствие сомнения может дать нам знание природы реальности (*dharmajñāna*), которое, подобно своей материнской почве — принятию, также является чистым. С обретением этого „принятия“ индивид, который стремится к просветлению, становится духовным аристократом (*ārya*) и может достичь первого плода своего стремления — статуса личности, вступившей в поток, устремленный к просветлению, нирване. С обретением „знания“ этот же самый индивид достигает обладания (*grāhī*) определенным исчерпанием нестабильности (*nirodha*). Поскольку он становится освобожденным только посредством знания, то знание и есть путь освобождения (*vimuktimārga*, — L'AK, IV, 26d).

Из этого знания неудовлетворительности мира чувственности (*kāmadhātu*), которое, как мы должны всегда помнить, не является пропозициональным, проистекает принятие неудовлетворительности более высоких медитативных миров — *rūpadhātu* и *arūpadhātu*. Такое принятие, в свою очередь, приводит к знанию. Следуя после предшествующих явлений сознания, эти два типа принятия и знания получают, соответственно, названия *anvayaññāpakṣānti* и *anvayaññāna* (L'AK, VI, 26d).

Аналогичным образом, четыре таких ментальных явления возникают в связи с каждой из остальных трех Благородных истин — Возникновения неудовлетворительности (*samudaya*), Прекращения неудовлетворительности (*ni-*

rodha) и Пути, ведущего к прекращению неудовлетворительности (mārga). Всего существует восемь аспектов „принятия“ и восемь аспектов „знания“ (dharmañjāna). ...Из этих шестнадцати ментальных явлений первые пятнадцать относятся к пути видения [Благородных] истин (darśanamārga), а последнее принадлежит уже пути практикования того, что было увидено (bhāvanāmārga, — L'AK, VI, 28). Тогда как первые пятнадцать скорее походят на отдельные изолированные явления, хотя и взаимодействующие таким образом, что каждое явление следует после другого и что каждое из них отлично от предшествующего, шестнадцатое ментальное явление может только самоповторяться и поэтому образует непрерывность» [Guenther, 1957, с. 336—339].

Большой интерес представляет определение пути видения в махаянской Абхидхарме, которое, воспроизводя, точнее, заимствуя основные положения концепции вайбхашиков как она изложена Васубандху, имеет некоторую специфику. «— Что такое путь видения? — Говоря кратко, это непостижимое сосредоточение сознания, обретенное непосредственно после высшей мирской добродетели и связанное с мудростью (prajñā). Оно подобно также чистому знанию субъектно-объектных отношений. Кроме того, это также непосредственное сознание объектов, свободное от всяческих условных обозначений как различных сущностей, так и дхарм» [AS, с. 107]. Переводчик «Компендиума» В. Рахула полагает, что в последнем предложении имеется в виду постижение вещей (так он трактует ключевое слово dharma), проникновение в их сущность, видение вещей такими, как они есть в реальности, вне всех условных обозначений и символов. См.: [AS, с. 107, примеч. 1].

56.5. В санскритском тексте arhatphala. Определяя плод архатства, Асанга говорит: «— Кого мы называем Благородной личностью, стремящейся обрести плод архатства? — Того, кто находится на пути к устранению восьми категорий аффектов (сильных-сильных, сильных-средних, сильных-слабых и т. д., ср.: [КИ, с. 95]) вплоть до вершины существования (bhavāgra).

— Кто такой архат? — Тот, кто находится на пути устранения девятой категории аффектов (слабых-слабых), относящихся к вершине существования» [AS, с. 154 и 114, примеч. 1].

56.6. В комментарии Яшомитры: «...посредством которых достигается плод „возвращающегося еще один раз“ (saṅgāmin) и „невозвращающегося“ (anāgāmin)». См.: [SAKV, с. 395]. Краткое определение обоих плодов приводится в «Компендиуме Абхидхармы»: «— Кто такой индивид, стремящийся обрести плод „возвращающегося еще один раз? — Тот, кто, находясь на пути созерцания, практикует устранение пяти категорий аффектов (сильных-сильных, сильных-средних, сильных-слабых, средних-сильных, средних-средних), относящихся к чувственному миру.

— Кто такой индивид, „возвращающийся еще один раз“? — Тот, кто, находясь на пути созерцания, практикует устранение шестой категории аффектов (средних-слабых), относящихся к чувственному миру.

— Кто такой индивид, стремящийся обрести плод „невозвращающегося“?

— Тот, кто, находясь на пути созерцания, практикует устранение седьмой и восьмой категории аффектов (слабых-сильных, слабых-средних), относящихся к чувственному миру.

— Кто такой индивид, „который не возвращается“? — Тот, кто, находясь на пути созерцания, практикует устранение девятой категории аффектов (слабой-слабой), относящихся к чувственному миру» [AS, с. 153].

56.7. Согласно Васубандху, «группа чувствительности — это ощущение [приятного и т. д.]. Группа чувствительности (vedanā-skandha) включает три типа ощущений: приятные, неприятные и нейтральные (букв.: ни-приятные-ни-неприятные). Далее эта группа подразделяется на шесть видов (модальностей) ощущений: ощущения, порождаемые контактом органа зрения и других [органов чувств с соответствующими объектами], и, наконец, ощущения, порождаемые контактом органа разума (манасом) [с его объектами]» [ЭА, I, с. 58].

В абхидхармистской психологии природа чувствований (ощущений) определяется через опыт (anubhava) соответствующей формы и сферы существования, т. е. она есть следствие кармы. «— Что является специфической характеристикой чувствительности? — Это — чувственный опыт. Содержание такого опыта полностью детерминировано прошлыми благими или неблагими действиями» [АС, с. 2].

56.8. Эта проблема уже рассматривалась Васубандху в связи с индриями — факторами доминирования — удовольствия и страдания. «Неприятное телесное чувствование есть индрия страдания. Неприятное — это то, что причиняет вред, т. е. страдание. Приятное — [индрия] удовольствия. Индрия удовольствия — это приятное телесное ощущение (чувствование). Приятным называется то, что воспринимается как полезное, благотворное, т. е. приносящее удовольствие.

7. *В третьей дхьяне оно же, будучи ментальным, также есть индрия удовольствия.*

Также и в третьей дхьяне, [т. е. на третьей ступени йогического сосредоточения] оно же, это приятное чувствование, будучи ментальным, есть индрия удовольствия. Там не существует никаких телесных ощущений ввиду отсутствия пяти модальностей чувственного сознания.

8. *В других случаях оно есть индрия удовлетворения.*

„В других случаях“ [означает]: в иных, нежели третья дхьяна, состояниях — в чувственном мире, в первой и второй дхьянах — оно, это приятное ментальное ощущение, есть индрия удовлетворения (saumanasya). Однако в третьей дхьяне ввиду отрешенности от чувства радости это [ментальное ощущение] есть индрия удовольствия, но не удовлетворения, ибо радость есть прежде всего чувство восторга, но не полной удовлетворенности.

Неприятное ментальное [ощущение], наоборот, есть [индрия] неудовлетворения; нейтральное же — индрия невозмутимости.

Нейтральным называется чувствование, которое не является ни приятным, ни неприятным, т. е. [оно не связано] ни с удовольствием, ни со страданием. Это и есть индрия невозмутимости.

— Телесное ли это чувствование или ментальное?

— Говорится, что оно

и то и другое.

— Но почему же вместе они представляют одну индрию?

Ввиду отсутствия концептуализации.

Как правило, ментальные ощущения, приятные и неприятные, возникают из понятийной концептуализации. Телесные ощущения, напротив, вызываются чувственными объектами...» [АКВ, II, 7—8].

57.1. В тексте карики *avīṭarka*, т. е. лишенное избирательности. В абхидхармистской психологии избирательность (*vitarka*) есть фундаментальное свойство сознания, проявляющееся как на чувственном, так и на рациональном уровнях. Васубандху подробно рассматривает это свойство в [АКВ, II, 28], где *vitarka* интерпретируется как «грубое» состояние сознания, его «шепот». То же самое и у Асанги: «— Что такое избирательность? — Это „шепот“ ума (*mano-jāra*), который ищет объект, будучи зависимым от побуждения (*saetanā*) или интеллекта. Он есть „грубость“ сознания» [AS, с. 14]. Таким образом, этот термин описывает интенциональный аспект сознания, его избирательность по отношению к своим объектам. Грубость *vitarka* обусловлена тем, что при ее посредстве осуществляется простое, первоначальное отличие объекта от всего остального. Избирательность как определенная функция сознания служит основой оценочных суждений об объекте и поэтому применительно к чувственному миру непосредственно связана со сферой индивидуальной мотивации.

57.2. См. выше: [АКВ, IV, 48].

57.3. В санскритском тексте *viśāga*, ключевое слово (термин), которое мы трактуем как рефлексию или содержательность. См.: [ЭА, I, с. 77]. *Viśāga* есть дхарма, обуславливающая содержательный аспект сознания. Эта функция сознания служит для уяснения целостности объекта и его внутренних свойств. Иными словами, посредством *viśāga* осуществляется тонкое ментальное оперирование с объектом, и именно поэтому Васубандху называет ее тонкостью сознания. См.: [АКВ, II, 33]. Связь содержательности как особого свойства сознания со сферой индивидуальной мотивации весьма опосредована, и поэтому суждения, возникающие на базе этого ментального свойства, не носят оценочного характера.

Рассмотрение дхарм направленности и содержательности (рефлексии) в связи друг с другом свидетельствует о сугубо диалектическом подходе Васубандху к психологической проблематике. Действительно, эти два фундаментальных свойства сознания не могут быть адекватно поняты без рассмотрения их взаимосвязи. Пять классов чувственного сознания, на базе которого и формируются когниции (*vijñāna*), связанные с восприятиями-представлениями, с необходимостью обладают обоими этими свойствами, что вполне очевидно с психологической точки зрения.

57.4. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Действия сферы *dhyānāntara*, промежуточной между первой и второй дхьянами (IV, 48), и действия более высоких сфер лишены *vitarka* (II, 31, VIII, 23с). Поскольку телесное ощущение, связанное с пятью чувственными сознаниями, всегда предполагает *vitarka* и *viśāga* (I, 32), оно не может быть плодом воздаяния действия, лишенного *vitarka*» [L'AK, IV, с. 124].

Яшомитра отмечает в своем комментарии, что действие, лишенное избирательности, не может иметь результатом плод созревания (*vipāka*), принадлежащий более низкой сфере существования и включающий избирательность и рефлексию. См.: [SAKV, с. 395].

57.5. В санскритском тексте *daurmanasya*; Ф. Эджертон фиксирует также значение: подавленное настроение. См.: [BHSD, с. 272].

Рассматривая кармическую обусловленность ряда индрий (факторов доминирования в психике), Васубандху исключает из их числа ментальное неудовлетворение, приводя в этой связи интересную дискуссию: «... но если индрия неудовлетворения не является следствием прошлой деятельности, то почему в сутре сказано: „Есть три вида действий: действия, имеющие своим следствием испытывание неудовлетворения, и действия, имеющие своим следствием чувство невозмутимости (безразличия)“?

— Это сказано по поводу того, что может быть испытано [в связи с прошлым действием], т. е. действие, связанное с индрией неудовлетворения, будет испытываться как неудовлетворительное, подобно тому как контакт, связанный с наслаждением, ощущается как приятный...

— ...Такое [понимание сутры] было бы вполне допустимо, но каково логическое обоснование того, что неудовлетворение не является следствием созревания?

— Чувство неудовлетворения возникает как специфическое свойство воображения (*vikalpa*), [когда существует обеспокоенность чем-то, что в высшей степени нежелательно], и „так же рассеивается. Поэтому оно и не является следствием созревания“ [АКВ, II, 10, с. 46].

57.6. В примечании к переводу китайской версии Л. де ла Валле Пуссен цитирует здесь соответствующий параграф «Вибхашы» (115, 9): «*Daurmanasya*, рожденное актом внимания (*manaskāra*), предполагает наличие сильного воображения (*vikalpa*) и устраняется посредством полной отрешенности; это невозможно относительно того, что является плодом ретрибуции» [L'AK, IV, с. 125, примеч. 1].

57.7. В санскритском тексте здесь *cittakṣepa*; ср. понятия *kṣipta* и *vikṣipta* в брахманистской системе санкхья-йога. *Kṣipta* в традиционном толковании — 'потерянное', 'беспокойное'. Согласно комментарию Вачаспати Мишры, этот уровень, или состояние сознания, в котором преобладает энергетический компонент (*rajas*), характеризуется спонтанной направленностью на внешние объекты. При этом отсутствует какая бы то ни было стабильность сознания. *Vikṣipta* означает 'рассеянное', 'разбросанное'. Подобное состояние сознания можно определить как избирание (отбор) объекта из некоторого многообразия при наличии относительно стабильной направленности. Однако сосредоточение на этом уровне непрерывно прерывается ввиду процесса актуального избирания объекта (*vikṣepaṇa*): один объект сменяется другим без желания субъекта зафиксировать сознание на избранном объекте. По традиционным комментариям к «Йога-сутрам» Патанджали, наличие такого желания и выступает непременным условием окультуривания психики (*bhāvanā*) и перехода сознания в сферу собственно йоги (*yogarakṣa*). Для сравнения интересно отметить, что в абхидхармистской психологии термином *vikṣipta* обозначается любое состояние эмпирического сознания, не находящегося в состоянии сосредоточения или прекращения репродукирования своих актуальных состояний (АКВ, I, 11). См.: [КЙ, с. 203].

58.1. Васубандху ранее уже рассматривал эту проблему при анализе структуры сознания: «Как утверждают [вайбхашики], ментальное конструирование (*vikalpa*) бывает трех видов: прирожденное, продуцирующее и запоминающее.

У этих пяти [классов чувственного сознания] — только прирожденное (svabhāvika) ментальное конструирование, но не два других. Поэтому они и называются неконструирующими (avikalpaka). Так, например, лишенная одной ноги лошадь [называется] безногой» [AKB, I, 33].

58.2. В санскритском тексте dravyamantraprayogena.

58.3. Перевод китайской версии здесь более детален и включает дополнительные пояснения. У Парамартхи далее: «Существуют и иные причины нарушения сознания»; у Сюань-цзана: «Нарушение сознания происходит по пяти причинам: 1) созревание следствия; 2) страх; 3) нападение демонов...» [L'AK, IV, с. 125, примеч. 5]. Р. Санкритьяна поясняет: «И это умопомешательство (cittavikṣepa-unmāda) порождается созреванием плодов деяний, совершенных в прежних рождениях» [AK, с. 106].

58.4. В комментарии к этим словам карики Р. Санкритьяна перечисляет причины умопомешательства: испуг (при виде чего-то страшного), нападение злых духов (bhūtāḥ) и претов, нарушение баланса трех гуморальных составляющих (ветра, желчи и слизи) и тяжелое горе. См.: [AK, с. 106].

58.5. В санскритском тексте amanuṣya. См.: [BHSD, с. 62]. Подробно см.: [DN, III, 203].

58.6. В санскритском тексте viḡreṣa.

58.7. См.: [AKB, III, 44]: «Любые части тела, поражение которых приводит к смерти, называются жизненно важными органами (marmāṇi). Они как бы рассекаются непереносимыми ощущениями, словно дождем острых стрел... из-за того, что один из фундаментальных элементов — вода, огонь или ветер — приходит в крайне активное состояние».

58.8. В своем комментарии Яшомитра приводит фрагмент сутры из санскритского канона, повествующий о брахманке по имени Васиштхи, вставшей в страшное горе из-за смерти своих шести сыновей. См.: [SAKV, с. 396]. Краткий пересказ сюжета в: [L'AK, IV, с. 126, примеч. 3].

58.9. В комментарии Яшомитры: «Состояние сознания, возникшее вследствие нарушения равновесия великих элементов, называется здесь „состоянием сознания, порожденного созреванием следствия“» [SAKV, с. 396].

58.10. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Сознание волнуемое (kṣipta-troublée), без того, чтобы быть расстроенным (vikṣipta): сознание незагрязненное, но волнуемое» [L'AK, IV, с. 127].

58.11. В санскритском тексте здесь следует читать abhinunnā, что объясняется Яшомитрой как abhīpīditā — испытывавшие острую боль, вред и т. д. См.: [SAKV, с. 397].

58.12. Т. е. еще в статусе «обычного человека» (pṛthagjana), до вступления на Путь. См.: [SAKV, с. 397].

58.13. Согласно Яшомитре, «пять видов страха» — это: 1) страх, связанный с принадлежностью к определенным профессиям или с добыванием средств к существованию (ājīvikābhaya, см.: [BHSD, с. 90 со ссылкой на Дхармасанграху, 71]); 2) страх порицания или дурной репутации (aśloka bhaya = akīrti bhaya); 3) страх, приобретающий из робости, застенчивости при большом собрании людей (pariṣacchāraḍya); 4) страх смерти (māraṇa bhaya) и 5) страх дурной формы нового рождения (durgati bhaya). См.: [SAKV, с. 397]. См. также: [L'AK, IV, с. 128, примеч. 1 со ссылкой на «Вибхашу», 675, 2].

58.14. В санскритском тексте здесь следует читать amanuṣya.

58.15. В санскритском тексте dharmatā. Как поясняет Яшомитра, знание реальности отражено в фундаментальной формуле: «Все, связанное с притоком аффектов, есть страдание; все причинно-обусловленное невечно; все дармы лишены Я» [SAKV, с. 397].

59.1. Все ключевые слова вводятся карикой: vaṅkadośakasāyoktiḥ śāthyadveṣaḡāgaje, ср. 59-й стих в «Абхидхармахридая» Дхармашри: «Кривизна (извращенность) порождена обманом, а нечистоплотность ненавистью. Почитаемый-в-мире учил, что все, порожденное страстным желанием, нечисто» [Aḥg., с. 43].

59.2. У Дхармашри: «Кривизна порождена обманом: когда действие совершается обманном образом, оно искривлено, ибо лживо» [Aḥg., с. 43].

59.3. У Дхармашри: «Нечистоплотность порождена ненавистью: когда действие совершается из ненависти, оно отвратительно, ибо означает лишь раздор и вражду» [Aḥg., с. 43].

59.4. У Дхармашри: «Почитаемый-в-мире учил, что все, порожденное страстным желанием, называется нечистым: когда действие совершается из страсти, оно нечисто, ибо связано с грязью» [Aḥg., с. 43].

59.5. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Сутра говорит...» — и далее как в санскритском оригинале. «Сутра» идентифицируется как «Мадхьяма-агама», (27.12) китайской версии, что соответствует DN (III, 230) и AN (II, 230). См.: [L'AK, IV, с. 128, примеч. 6].

В «Абхидхармахридае»: «Вопрос: Почитаемый-в-мире учил, что есть четыре вида действий: черные с созревaniem черного следствия, белые с созревaniem белого следствия, черные и белые с созревaniem черного и белого следствия, не черные и не белые — без созревания следствия. Что это за действия?»

Ответ: (57) Когда действие по своей природе благое, оно белое и ведет к созреванию белого следствия. Черное и белое относятся к чувственному миру. Считается, что действие нечистое приводит к черному следствию» [Aḥg., с. 41—42].

60.1. Ср. «Йога-сутру» (IV.7) и комментарий Вясы: «Карма йогина не белая и не черная; у других же — трех видов. Как известно, родовая характеристика кармы включает четыре вида: черная, черная-белая, белая, не белая и не черная. Из них черная карма — у злодеев. Белая-черная осуществляется с помощью внешних средств реализации. В этом случае накопление скрытых следов кармы происходит в результате злых или добрых свершений [по отношению] к другим. Белая [карма] — у тех, кто посвятил себя подвижничеству, изучению священных текстов и созерцанию. Ввиду того, что она опирается только на разум, она не зависит от внешних средств реализации и не связана с причинением зла другим; не белая и не черная карма — у странствующих отшельников, полностью устранивших [все] аффекты и пребывающих [в своем] последнем телесном воплощении.

Из этих [четырех видов карма] йогина не белая, поскольку он отверг плоды [даже благих действий], и не черная, поскольку [его органы чувств] отвлечены [от внешних объектов].

У других живых существ, однако, [карма бывает] только первых трех видов» [КИ, с. 184—185].

60.2. В санскритском тексте атапоjña, что Л. де ла Валле Пуссен передает как «тягостный». См.: [L'AK, IV, с. 129].

60.3. Ср. в «Абхидхармахридае»: «Если действие по своей природе благое, оно белое и приводит к созреванию белого следствия; благие действия мира

форм приводят к созреванию белого следствия, потому что они абсолютно не связаны с враждебностью и потому что они свободны от всего, что связано с какой-либо дефектностью» [Ahg., с. 42].

60.4. В санскритском тексте здесь *auparattibhāvika*, 'существование, обретаемое с рождением'. Как отмечает Л. де ла Валле Пуссен: «Одно и то же действие „продуцирует“ существование и промежуточное существование, которое к нему ведет (III, 13a—b). Однако нет никакого промежуточного существования, которое предвляло бы рождение в мире не-форм» [L'AK, IV, с. 129, примеч. 3].

60.5. Реконструкция на основе комментария Яшомитры, который приводит фрагмент из этой сутры: «...такое же, т. е. действие белое, и плод его также белый» — и поясняет, что сказанное относится к первой дхьяне и т. д., до «вершины бытия» включительно. См.: [SAKV, с. 397]. «Вершина бытия» (*bhāvāga*) — последняя ступень созерцания в мире не-форм.

60.6. В санскритском тексте *saṃtānataḥ ... na svabhāvataḥ*.

60.7. Согласно Яшомитре, йогическое сосредоточение, которое является средством против зла (*pratipakṣa*), отсутствует в чувственном мире по определению. Нередко случается, что только в чувственном мире корни благого могут быть срезаны вследствие ложных воззрений (*mithyādrṣṭi*), но сами ложные воззрения никогда не могут быть там искоренены посредством истинных взглядов (*samyagdṛṣṭi*). См.: [SAKV, с. 398].

60.8. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «...не имея ретрибуции, оно не является белым, оно — небелое (*aśukla*)» [L'AK, IV, с. 130]; в примечании, однако, он отмечает, что, согласно Тхеравадинам (Катхаваттху, VII, 10), «сверхмирские» действия предполагают ретрибуцию. См.: [L'AK, IV, с. 130, примеч. 3].

60.9. В санскритском тексте *ābhiprāyika* (что Л. де ла Валле Пуссен передает как *intentionnelle*). Подробно о семантике этого ключевого слова (термина метаязыка) в буддийской герменевтике см.: [Broido, 1985].

60.10. Л. де ла Валле Пуссен отождествляет эту шастру как «Пракарана» (6, 9); цитата из «Махавибхашы» (114, 1). См.: [L'AK, IV, с. 130, примеч. 5].

60.11. Согласно Яшомитре, чистое, не подверженное притоку аффектов действие препятствует функционированию дхарм, относящихся к любой из сфер существования. Тем более оно неспособно их порождать, поскольку не имеет кармического следствия. См.: [SAKV, с. 398].

61.1. В тексте карики *dharmakṣānti* ('принятие реальности'), что, согласно Яшомитре, следует понимать как *dharmajñānakṣānti* ('принятие знания реальности'), «подобно тому как вместо имени Девадатта (Данный Богом) мы говорим Датта». См.: [SAKV, с. 541]. О принятии знания реальности как она есть см. наш комментарий 56.4.

61.2. Китайская версия карики несколько отличается от оригинала: «Воление (*setanā*) двенадцати видов, а именно: воление относительно принятий реальности и восьми первых путей становления в отрешенности от мира чувственности — это и есть действие, которое разрушает черное действие» [L'AK, IV, с. 131].

61.3. Как отмечает Г. Гюнтер, «...такое специфическое принятие, возникающее после долгой практики концентрации сознания и медитации и не сдерживаемое никакими эмоционально окрашенными соображениями, есть

также беспрепятственный путь (*ānantaryamārga*; в нашей интерпретации „непосредственный путь“. — *Пер.*)» [Guenther, 1957, с. 336—337]. Васубандху говорит о восьми таких путях, поскольку каждый из них соотносится с восьмью аспектами принятия (*kṣānti*) Благородных истин. Подробнее см.: [АКВ, VI, 28].

62.1. Ч. Виллемен, исследовавший китайские версии «Абхидхармахридаи» Дхармашри, дает суммарное изложение комментария к карике 58 третьей главы базового текста. «Волитивный акт (*setaṇā*), связанный с беспрепятственными путями (т. е. методами) Благородного пути (путь видения Благородных истин и путь созерцания увиденного), называется четвертым действием. На пути видения [Благородных истин] существуют 8 беспрепятственных путей (методов), т. е. 8 „принятий“ (*kṣānti*; ср. карикю 104 и след.), а на пути созерцания [увиденного] — 81 (т. е. в чувственном мире, четырех дхьянах и четырех сферах созерцания мира не-форм: по девять на каждой ступени). Волитивный акт, который имеется здесь в виду, связан с четырьмя „принятиями“ на пути видения Благородных истин и с тринадцатью беспрепятственными методами на пути созерцания.

Как объясняется в Абхидхармахридае (вторая китайская версия, с. 842с):

1. Четыре „принятия“ (*kṣānti*) на пути видения и восемь [путей отвержения] чувственного мира (путь созерцания) уничтожают черное действие.

2. Девятый беспрепятственный путь четырех дхьян (путь созерцания) уничтожает белое действие.

3. Девятый беспрепятственный путь чувственного мира (путь созерцания) уничтожает черные и белые действия (благие действия чувственного мира)» [Анр., с. 215—216].

62.2. Т. е. слабого-слабого по шкале интенсивности.

62.3. См. комментарий в «Абхидхармахридае» (62.1).

62.4. Л. де ла Валле Пуссен вводит здесь непосредственно в корпус перевода китайской версии комментарий Яшомитры: «Говоря строго, оставления благих дхарм не происходит, т. к., будучи выведенной из индивидуального потока, благая дхарма может возникнуть вновь. Однако когда аффект, имеющий эту дхарму в качестве своего объекта, устранен, говорят, что эта дхарма оставлена. Поэтому до тех пор, пока не уничтожена последняя (по степени интенсивности) категория аффективности, которая может иметь эту дхарму своим объектом, благая дхарма не считается устраненной. [Или (другое объяснение): именно девятый путь отвержения устраняет *grārti* (обладание) девятой категории интенсивности аффекта в каждой сфере существования (чувственный мир и ступени йогического сосредоточения) и тем самым обуславливает «разъединение» (II, 57) с этим аффектом]» [L'AK, IV, с. 132]. Полный текст комментария см.: [SAKV, с. 398].

63.1. В санскритском тексте *raṣyanti*. Согласно Л. де ла Валле Пуссену, эта точка зрения приводится в «Махавибхаше» (114. 2, 4) без отождествления.

63.2. Согласно принципу, сформулированному Васубандху в [АКВ, I, 40], то, что не загрязнено аффектами, не может быть устранено посредством видения Благородных истин.

63.3. Яшомитра проясняет контекст высказывания: «Действие, устраняемое посредством видения, всегда черное; любое другое действие — черно-белое, если оно относится к чувственному миру. — [Возражение]: Правильнее

было бы сказать: действие, относящееся к чувственному миру, черное, если оно может быть устранено посредством видения. Реально же существуют действия, устраняемые посредством видения, которые могут и не приводить к черным следствиям, — это некоторые действия мира форм и мира не-форм. — [Ответ]: Спецификация (viśeṣaṇa) „рожденное в чувственном мире“ относится только к первой паде (т. е. к первой четверти карики)» [SAKV, с. 399].

63.4. В санскритском тексте таупеуа; в словаре Ф. Эджертона: святость, состояние muni. См.: [BHSD, с. 441]. Согласно интерпретации Дхармашри — молчаливое спокойствие. См.: [Ahr., с. 217].

64.1. Подробнее об aśaikṣa см.: [SAKV, с. 399]. В «Абхидхармахридае»: «— Что такое святость (молчаливое спокойствие)? — Это молчаливое спокойствие тела и речи. Высоконравственный телесный и вербальный образ деятельности в сознании того, кому больше нечему учиться, называется молчаливым спокойствием (таупеуа — спокойствие молчания?), ибо он реально устранил все препятствия» [Ahr., с. 44].

64.2. Л. де ла Валле Пуссен подчеркивает, что «речь здесь не идет о всех телесных и вербальных актах, которые может совершить Архат, но только о тех актах, которые характеризуют его как Архата, или aśaikṣa (VI, 45). Рассматриваемые акты есть по своей природе авиġāpti, не-информация: молчание тела, следовательно, это телесная-не-информация, характеризующая Архата. Акты информативные (kāyaviġāpti, vāgviġāpti) по необходимости нечистые (sāṣṭava), и им нельзя приписывать качество aśaikṣatva» [L'AK, IV, с. 134].

64.3. В комментарии Яшомитры: «Показав с помощью адвербиальной частицы kīla, что это — точка зрения вайбхашиков (подробнее см. ЭА, I, с. 111), Учитель [Васубандху] высказывает затем свое понимание проблемы» [SAKV, с. 399].

64.4. Китайская версия Парамартхи здесь несколько отклоняется от оригинала: «Телесный и вербальный акты по своей природе есть воздержание. Акт сознания — это исключительно побуждение (cetanā); поскольку он не включает в себя проявленный акт, то нельзя на основании умозаключения, что он есть воздержание, утверждать, что он есть молчание» [L'AK, IV, с. 134, примеч. 5].

64.5. В санскритском тексте ṣaṣеуа. См. также: [Ahr., с. 43]: «— Что такое три очищения (ṣaṣеуа) — тела, речи и ума, — о которых наставлял почтаемый-в-мире? — 60. Все они представляют собой надлежащее поведение. Спокойствие молчания относится к телу и речи. Как было сказано, спокойствие молчания манаса (ума) того, кому больше нечему учиться, есть сознание архата».

64.6. Согласно Яшомитре, «слова карики „во всех аспектах“ (sarvaṃ) означают, что здесь имеется в виду нравственное поведение как „чистое“, т. е. без притока аффектов, так и затронутое следами аффективности» [SAKV, с. 400]; однако автокомментарий Васубандху такую трактовку не подтверждает.

64.7. duṣcaṅgam. Л. де ла Валле Пуссен ссылается здесь на DN (III, 214), AN (I, 49, 52), а также на «Мадхьяма-агаму» (5.19). См.: [L'AK, IV, с. 134, примеч. 6].

65.1. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Неблагой волитивный акт, или неблагой ментальный акт, есть дурная ментальная практика» [L'AK, IV, с. 135 и примеч. 5].

65.2. См. также в «Абхидхармахридае»: «Необходимо знать, что когда действия приносят неприятный плод, то они представляют собой дурное поведение. Другими словами, когда действия — неблагие, они называются дурным поведением (*duṣcarita*). Все неблагое приносит неприятный плод.

В дурном ментальном поведении преобладают алчность, злорадия и ложное видение: неблагое побуждение и есть дурное ментальное поведение. О нем говорится, что оно — трех видов: алчность, злорадия и ложные взгляды» [Ahr., с. 38—39].

65.3. В санскритском тексте *abhidhyā vyāpādo mithyādṛṣṭiṣca*. В каноническом списке десяти дурных путей деятельности алчность, злорадия и ложные взгляды перечисляются последними. См.: [DN, III, 269].

65.4. Согласно Л. де ла Валле Пуссену, санскритская редакция «Самчания-сутры» соответствует «Мадхьяма-агаме» (18, 14). Фрагмент этой сутры приводится в комментарии Яшомитры. См.: [SAKV, с. 400].

65.5. См.: [AKB, IV, 1]: «— Что же такое карма, или действие?»

Это — ментальный импульс (побуждение) и то, что оно порождает.

В сутре сказано: „Существует два вида действия: побуждение, или ментальный импульс, и действие, им вызываемое“. Под словами карики „...и то, что оно порождает“, имеется в виду действие, вызванное этим импульсом».

66.1. В комментарии Р. Санкритьяны: «Нестяжание (*anabhidhyā*) и прочее — эти три и есть составляющие благой ментальной практики» [AK, с. 107].

66.2. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «— Действительно, первое не предполагает намерения принести пользу другим, а второе не предполагает намерения принести вред.

— Несомненно, это так; но они являются корнем этого двойственного намерения» [L'AK, IV, с. 137].

66.3. В санскритском тексте *daṣa karmaphāḥ*. Вводя в «Абхидхармахридае» это ключевое слово (термин), Дхармашри затем употребляет его преимущественно по отношению к дурным типам поведения: «Наиболее значимые из неблагих действий получают название путей деятельности» [Ahr., с. 39]. В палийском каноне ключевое слово *kammapatha* также первоначально вводится в негативном контексте: «Все те неблагие деяния, которые вы совершили на этих путях, — это ваши деяния; они не были совершены ни вашим отцом, ни вашей матерью, ни вашим братом или сестрой, ни вашими друзьями или наставниками, ни вашими родственниками — близкими или далекими, ни аскетами, ни брахманами или богами. Именно вы и совершали эти неблагие деяния: вы одни и должны вкусить их плод» [MN, III, 181].

66.4. По определению Дхармашри, достойный тип поведения обусловлен практикой очищения (*śauṣeya*) тела, речи и сознания, что приводит к ослаблению аффектов и, в пределе, к их устранению. См.: [Ahr., с. 43—44]. Соответственно, дурной тип поведения ведет только к усилению аффектов и, в итоге, к дурному следствию, которое будет испытываться в данной жизни, в следующем рождении или в более отдаленных формах рождения.

66.5. В санскритском тексте *prayoḡapṛṣṭhabhūta*. О подготовительной и заключительной стадиях пути деятельности см.: [AKB, IV, 68].

66.6. В санскритском тексте *vivesanārtham*. Как можно заключить из комментария к «Абхидхармахридае», именно этот аспект пути деятельности и является кармически определяющим.

66.7. Побуждение (ментальный импульс — *cetanā*) продуцирует соответствующий тип поведения, но само по себе не может быть включено в число десяти путей деятельности. В качестве примера дурного ментального поведения, не имеющего существенного значения по последствиям, Сюань-цзан приводит легкую зависть. См.: [L'AK, IV, с. 138, примеч. 1].

67.1. В своем переводе китайской версии Л. де ла Валле Пуссен использует здесь комментарий Яшомитры: «Когда шесть путей деятельности — убийство, воровство, ложь, злословие, оскорбление, необдуманные слова — осуществяются через другого [человека], то они представляют собой только *avijjāpārti* (непроявленное действие). Для того, кто инициирует эти действия, корневое *vijjāpārti* — убийство и прочее — отсутствует» [L'AK, IV, с. 138]. И далее в примечании: «*Vijjāpārti* (проявленное действие — речевой акт, совершаемый в пространстве, посредством которого я приказываю совершить убийство, составляет часть подготовки (*praṇaya*) этого убийства и не рассматривается в качестве пути действия. Он не является основным действием. — Совершение убийства, за которое я несу ответственность, есть, следовательно, только *avijjāpārti*» [Там же, примеч. 5].

67.2. В санскритском тексте *sāmādāna śīla*. См. наш комментарий 41.1.

67.3. В санскритском тексте *cittamātra*. Согласно Яшомитре, обе эти дисциплины относятся к естественной, т. е. внутренне присущей добродетели (*dharmatāśīla*, [SAKV, с. 401]). В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «...пути эти, следовательно, не являются *vijjāpārti*». И далее в примечании: «Воздержание от убийства есть путь материального действия. — Когда нравственность обретается вследствие принятия обета (*sāmādānaśīla*) как дисциплина Пратимокши, то всегда с необходимостью имеет место *vijjāpārti* (заявление в пространстве: „Я отвергаю убийство“), поскольку эта дисциплина „принимается от другого“ (*parasmād ādiyate*, — IV, 28). Когда же обретается *dhyāna* — что предполагает, по крайней мере на время, отвержение страстей чувственного мира и дурных действий, — то воздержание от убийства достигается вследствие самого этого факта, без того, чтобы возникла необходимость в каком-либо *vijjāpārti*. То же самое происходит и в случае обретения чистой дисциплины (три составляющие Благородного пути). Эта нравственность не зависит от принятия обета (*sāmādāna*); она возникает из самой природы вещей (*dharmatā*): тот, кто владеет *dhyāna*, обладает соответствующим *avijjāpārti*, которое и есть воздержание от убийства». (Заметки переводчика). См.: [L'AK, IV, с. 139—140, примеч. 7].

68.1. В тексте карики *sāmantaka*. Согласно Р. Санкритьяяне, это стадии подготовки первого пути деятельности в чувственном мире [AK, с. 108]. Данная интерпретация ключевого слова основывается на комментарии Яшомитры. См.: [SAKV, с. 401].

68.2. В санскритском тексте *rayavasthāna* в техническом значении выраженного, открытого протекания аффекта. Подробно см.: [AKB, V, 47]. Яшомитра поясняет, что здесь имеется в виду бесстыдство (*āṅgīka*), неприличие (*aparāgrāya*) и т. п. См.: [SAKV, с. 401].

68.3. В санскритском тексте здесь следует читать *prasādēna vā ghanarasēna*, ср. Р. Санкритьяяна: [AK, с. 108]. У Яшомитры *ghanavega* [SAKV, с. 401].

68.4. В санскритском тексте *prṣṭhāni*, ср.: [АКВ, IV, 66], где *prṣṭha* употребляется в значении *anugāmin* — 'то, что следует потом'.

68.5. Согласно комментарию Яшомитры, в момент действия как такового возникает непроявленный элемент; после совершения основного (*mūla*) действия, например, после убийства животного, возможно совершение последующих действий, вспомогательных по отношению к первому (*anudharma karma*). См.: [SAKV, с. 401].

68.6. Л. де ла Валле Пуссен ссылается здесь на «Вибхашу» (113, 1): «...если с мыслью об убийстве он разрушает жизнь другого живого существа, [то в этом случае имеет место] проявленное телесное действие и *avijñapti* данного момента — убийство в собственном смысле слова» [L'AK, IV, с. 141, примеч. 1].

68.7. Как поясняет Яшомитра, «путь действия — убийство — есть обретение плода подготовки; для того, кто выступает инициатором (*yo hi grahṇyate*, букв.: 'кто устраивает') убийства, но не совершает его сам, существует „плод подготовки“, а не реализация плода (*phalagrahīṇi*, букв.: 'доведение плода до степени готовности')» [SAKV, с. 401].

68.8. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Точно так же следует объяснить, внося соответствующие изменения, шесть других путей телесной и вербальной деятельности» [L'AK, IV, с. 141]. Яшомитра дополнительно рассматривает в комментарии пример с воровством (*adattādānavadya*, букв.: 'грех присвоения того, что не было дано'). См.: [SAKV, с. 403].

68.9. Определение состояния умирания (*marāṇabhava* — смерть как процесс) приводится в [АКВ, III, 13]: «Существование-смерть есть последний момент, после которого возникает промежуточное существование для тех, кто рождается среди существ, обладающих физическим телом». Как отмечает Яшомитра, «это уточнение сделано потому, что в мире не-форм промежуточное состояние отсутствует» [SAKV, с. 279].

68.10. См. ниже: [АКВ, IV, 72].

68.11. Реконструкция на основе комментария Яшомитры. См.: [SAKV, с. 402].

68.12. Л. де ла Валле Пуссен отождествляет эту цитату по «Джнянапрастхана-шастре» (11, 11); в его переводе, соответственно, «Корневая шастра» (*mūlaśāstra*). См.: [L'AK, IV, с. 142].

68.13. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Вайбхашики объясняют этот текст, говоря, что слово *grāhṇa* — которое обычно означает подготовку, приготовление — имеет здесь значение последующего (*prṣṭha*). Однако вы вступаете в противоречие с таким толкованием, относя основной путь действия к моменту, когда животное уже мертво (*mṛte*), именно потому, что основной путь действия, согласно вашей точке зрения, не прекратился в тот момент, когда животное уже мертво. Вы истолковываете ключевое слово *grāhṇa* в Шастре в смысле основного действия» [L'AK, IV, с. 142—143]. По существу, это сокращенный пересказ соответствующего фрагмента комментария Яшомитры. См.: [SAKV, с. 402].

68.14. Далее в переводе Л. де ла Валле Пуссена: «...по крайней мере, когда рассматривают моменты, которые следуют за данным моментом, *grāhṇa* означает, как об этом и говорится в Вибхаше, „последующее“» [L'AK, IV, с. 143].

68.15. Яшомитра поясняет: «Животное уже мертво; его нельзя убить во второй раз» [SAKV, с. 402].

68.16. В санскритском тексте здесь следует читать *parakīyam kṛtvā*, ср.: [SAKV, с. 402].

68.17. В санскритском тексте *anārambhāt*; см., однако, [BHSD, с. 23], где зафиксировано значение: 'свободный [от греха] убийства животного'.

68.18. В санскритском тексте здесь *nahī* (?) — по-видимому, ошибка переписчика рукописи: следует читать *te hi*. Л. де ла Валле Пуссен отмечает, что Сангхабхадра последовательно опровергает эти возражения саутрантиков. См.: [L'AK, IV, с. 144, примеч. 2].

68.19. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Бхагават, говоря таким образом, имел в виду первую причину, причину, порождающую [путь деятельности] (*samutthāna*)» [L'AK, IV, с. 144].

68.20. В санскритском тексте здесь следует читать *krīḍārtham*.

68.21. В санскритском тексте *dharmabuddhaya*.

68.22. В санскритском тексте *pārasīka*, см. наш комментарий 54.3.

68.23. Л. де ла Валле Пуссен в примечании говорит: «— Кармапруджняпти приписывает убийство родителей брахманам с Запада, называемым [в тибетском переводе этой шастры] *mchu-skyed*. — *mchu* передает санскр. *oṣṭha*, *tuṅḍa* или *maghā* — название одной из планет: возможно, *Maghaja* или *Maghābhava*.

В „Вибхаше“ (116, 14) сказано: „На Западе есть млеччи (варвары), *Mou-kiā*, придерживающиеся тех же взглядов: „— Те, кто убивают дряхлых и больных отца и мать, обретают добродетельную заслугу, а не грех. — Почему? — Органы дряхлого отца разрушены, он не может больше есть и пить; если он умрет, то обретет новые и сильные органы и снова сможет пить теплое молоко; болезнь приносит множество страданий, мертвый он избавится от них. Поэтому тот, кто его убивает, не совершает греха“. Таково и убийство из невежества.

Mou-kuā = *Maḡa*, собственно, *Maḡu* или *Muḡa* под влиянием начального губного (С. Леви). — См. также с. 148, примеч. 1.

Великая колесница допускает убийство человека, собирающегося совершить смертный грех (*ānantarya*), — см.: „Шикшасамуччая“, с. 168» [L'AK, IV, с. 145, примеч. 2].

68.24. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Диких животных, крупный рогатый скот, птицу и буйволов следует убивать для того, чтобы питаться». И далее в примечании приводятся объяснения Сюань-цзана и Парамартхи, а также сведения об убийстве животных и употреблении в пищу мяса и рыбы по каноническим источникам и комментариям. См.: [L'AK, IV, с. 145, примеч. 4].

68.25. В санскритском тексте *vṛṣalāh*. В словаре Апте: грешник, безрелигиозный человек; неприкасаемый.

68.26. Л. де ла Валле Пуссен идентифицирует цитируемый источник как «Сядвадаманджари» (1900, с. 32), подробнее см.: [L'AK, IV, с. 146, примеч. 2]. Далее пропущенная нами фраза из санскритского оригинала: «И у них не возникает представления об этом как о чужой собственности». В китайской версии: «И тем не менее, когда брахманы берут, они имеют представление также и о благе других» [L'AK, IV, с. 146].

68.27. Яшомитра говорит в комментарии, что «это воровство также порождается невежеством, ибо невежество имеет здесь преобладающее значение» [SAKV, с. 403].

68.28. В санскритском тексте *gosave sa uajñe*. Парамартха передает название ритуала в транскрипции; в тибетской версии *ba lan'bran* — 'поколение (потомство) быка'.

Л. де ла Валле Пуссен сообщает, что благодаря проф. А. Б. Киту ему удалось обнаружить описание ритуала *gosava* в «Джайминия-брахмане» (II, 113), и высказывает предположение, что этот текст и послужил источником для Васубандху. См.: [L'AK, IV, с. 147, примеч. 2]. Здесь же он дает перевод обеих китайских версий.

Сюань-цзан: «Женщины и мужчины принимают обет быка (*govrata*): они лакают воду, рвут зубами траву, оставаясь на месте либо передвигаясь на четвереньках; не разбирая, близкие ли это родственники или отдаленные, они совокупаются со всеми, кто им попадается навстречу».

Парамаргха: «Кроме того, как при жертвоприношении *gosava*, другие женщины лакают воду, объедают побеги; приходит мужчина и берет свою мать или дочь, тетку, старшую, младшую, кровную родственницу и т. д.»

68.29. В переводе Л. де ла Валле Пуссена далее: «...где бы он их ни встретил, он должен выразить [свое желание]: так этот бык будет торжествовать победу над миром» [L'AK, IV, с. 147].

68.30. Как поясняет Яшомитра, согласно этой точке зрения все женщины являются объектами общего наслаждения (*sādhāraṇā uprabhogyāḥ*). См.: [SAKV, с. 403].

В «Вибхаше»: «На Западе живут млеччки, носящие название Мочу-куа, которые придерживаются того мнения и даже установили систему, согласно которой нет никакого греха в подобного рода практике... — Почему это так? — Потому что женщины — это все равно как приготовленная пища...» [L'AK, IV, с. 148, примеч. 1]; здесь же Л. де ла Валле Пуссен приводит соответствующий фрагмент из «Дивья-аваданы» (с. 257) (история Дхармаручи).

68.31. О соответствующих источниках брахманистской и джайнской традиций см.: [L'AK, IV, с. 148, примеч. 2 со ссылкой на монографию М. Мюллера «Индия. Чему она может нас научить», с. 272].

69.1. Васубандху имеет здесь в виду три корня неблагого (*akuṣalamūla*), из которых и произрастают алчность, ненависть и невежество. См.: [AKB, V, 20]: «Все виды страстного влечения (*gāga*), враждебности (*pratigha*) и тупости (*moḥa*), за исключением двух ложных взглядов, которые обнаруживаются в чувственном мире, и есть, в указанной последовательности, три корня неблагого. Наличие в индивидном потоке дхарм этих корней как латентных аффективных предрасположенностей (*anuśaya*) обуславливает общую неблагую установку».

69.2. В санскритском тексте *kuśalacitta*. Подробно см.: [Guenther, 1957, с. 5—21].

69.3. В санскритском тексте *uprasampādyamāna* — 'принимающий обряд полного посвящения'. Краткое описание этого обряда по материалам Винаи сарвастивадинов, сохранившейся в тибетском переводе, приводит А. Ч. Банерджи.

Когда шраманера достигает двадцатилетнего возраста, он должен попросить своего наставника (*upādhyāya*) разрешить ему пользоваться сосудом для сбора подаяний и монашеским одеянием. После этого ему надлежит обратиться с просьбой к монаху, ответственному за организацию ритуала, и к монаху, посвящающему в тайное учение, а также ко всем монахам, проживающим в данном монастыре или прибывшим в него, о проведении обряда полного посвящения (*uprasampadā*). Для получения благословения сангхи он должен исповедаться в прегрешениях, совершенных в прошедшую половину лунного месяца, и в прегрешениях, совершенных сознательно, после чего, в случае полного согласия сангхи, такое благословение может быть ему дано.

Минимальное число монахов, которые могут совершить обряд полного посвящения, — десять в государстве Магадха или пять знатоков Винаи в соседних государствах. После того как количество монахов, участвующих в обряде посвящения, установлено, претендент должен трижды приветствовать Учителя [Будду] и каждого из монахов одним из двух способов, указанных в Винае (распростершись перед ними или обнимая их с преклоненными коленями). Сказанное выше составляет первую часть церемонии *urasampadā*.

Затем шраманера обращается с просьбой разрешить выбрать себе наставника. «Пусть он выразит все знаки почтения [будущему] наставнику и, опустившись перед ним на циновку с подогнутыми под себя ногами и сложив руки в положении просьбы, обратится к нему со словами: „Наставник (*urād-hūyāu*), если тот — наставник; учитель (*ācārya*), если тот — учитель; достопопеченный (*bhadanta*), если тот — старейший монах. Я прошу выслушать меня и обдумать мою просьбу. Я, такой-то, прошу достопочтенного быть моим наставником. Пусть достопочтенный станет моим наставником. Пусть весь обряд полного посвящения в монахи будет совершен достопочтенным в качестве моего наставника“. Просьба эта должна быть повторена во второй раз, а затем и в третий. После третьего раза пусть наставник скажет: „Да будет так“, а ученик (*śiṣya*) ответит: „Хорошо“. — Такова просьба об обретении наставника» [Banerjee, 1957, с. 114—115].

69.4. В санскритском тексте здесь *pānāvāsa*, букв.: 'пребывание в изоляции', — правило, обязательное для того, кто хочет пройти церемонию полного посвящения в монахи. См.: [BHSD, с. 292]. Яшомитра трактует *pānāvāsa* как *mahāsimāmaṇḍala*, т. е. территория, ограниченная стенами монастыря. См.: [SAKV, с. 403].

69.5. В санскритском тексте *kaṃpavācāna*, букв.: 'заявление о деле', т. е. предмете обращения. См.: [BHSD, с. 171].

69.6. Т. е. одновременно с проявленным действием (*tatkṣanika*) возникает его не проявленный коррелят (*avijñapti*). См. также наш комментарий 10.1.

Таким образом, подготовительный этап действия (*praṇyoga*) длится вплоть до третьего заявления о предмете обращения.

69.7. В санскритском тексте *piṅgaṇa* — 'довольствие', средства поддержания жизни, в которых нуждается бхикшу и которые ему предоставляются в монастыре: *vṛkṣamūlam*, букв.: 'у подножия дерева', т. е. спальное место; *piṅḍa-rātaḥ* — 'пища, полученная в качестве мирского подаяния'; *rāmsukūlam* — 'одежда, сшитая из выброшенного тряпья' (см.: [BHSD, с. 338]); *pūtimuktabhaisajyam* — 'лекарственные настои'. Подробно см.: [SAKV, с. 404].

69.8. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «...до тех пор пока продолжается серия *avijñaptis*, созданная основным действием, — т. е. до тех пор пока монах не отвергает дисциплину Пратимокши (IV, 38) — последующая стадия» [L'AK, IV, с. 150].

70.1. В санскритском тексте *parityāgacitta*. Л. де ла Валле Пуссен отмечает, что в версии Сюань-цзана здесь «не считаться, отвергать» — эвфемизм для убийства, уничтожения чужой жизни, и приводит соответствующий пример из комментария к «Дхаммасангани» (с. 91). См.: [L'AK, IV, с. 150, примеч. 2].

70.2. В санскритском тексте *lobhena*, т. е. три перечисленных прегрешения (прелюбодеяние, стяжательство-алчность и воровство) произрастают из первого корня неблагого (*akuṣalamūla*). Подробно о неблагой установке сознания в буддийской психологии см.: [Guenther, 1957, с. 134—138].

71.1. В санскритском тексте, соответственно: mṛṣāvāda, paiṣunya, sambhin-parjalārāḥ. Дхармашри определяет ложь следующим образом: «Речь является ложью (mṛṣāvāda), когда [человек], говоря нечто, хорошо сознает тот факт, что это неправда, и намеревается навязать это кому-то еще. Клевета (paiṣunya) — когда из чувствования ненависти к другому [человек] говорит с целью его очернения. Пустая болтовня — когда [человек] с неблагим состоянием сознания говорит бессмыслицу» [Aḥr., 53, с. 39—40].

71.2. В санскритском тексте adhīsthāna — 'основа, базис': здесь — в значении viśaya, 'объект'. См. комментарий Р. Санкритьяны к АК [IV, 71, с. 110].

71.3. Согласно Яшомитре, под именем (nāma) здесь имеются в виду группы чувствований (vedanā) и три остальные (группы понятий-представлений, формирующих факторов и сознания), а под формой (gūṛa) — группа материи, представляющая физический субстрат индивидуума. См.: [SAKV, с. 404].

71.4. В комментарии Яшомитры: «...поскольку речь есть не что иное, как оперирование словами» [SAKV, с. 404]. Подробно о совокупности имен и т. д. см.: [AKB, II, 47]:

«Собрание имен и т. д. — это совокупность наименований, высказываний и звуков.

„И т. д.“ употребляется здесь в значении предложений и фонем.

Имя, или слово, есть наименование, закрепляющее понятие или представление, например: цвет, форма, звук и т. д.

Предложение — это высказывание, в котором реализована требуемая полнота смысла, например: „Все сансары невечны“ и т. п. Благодаря законченному предложению возникает понимание различных отношений [субъекта] к действию, свойству и времени.

Звуки — это фонемы, например: a, ā и т. д.».

71.5. См. также перевод Л. де ла Валле Пуссена, который пытается максимально прояснить синтаксис последнего предложения по тибетской версии: «Когда принято решение об убийстве некоего [человека], а сам [принявший решение] умирает либо до, либо после него, то существует ли — да или нет — для виновника убийства путь основного действия?» [L'AK, IV, с. 151].

72.1. В санскритском тексте grāṇātipātāvadya; акт убийства в данном контексте есть корневой путь деятельности, ср. комментарий Яшомитры. См.: [SAKV, с. 404].

72.2. Согласно Л. де ла Валле Пуссену, данный фрагмент представляет собой цитату из «Вибхаши». См.: [L'AK, IV, с. 151].

72.3. В санскритском тексте nīkāyasabhāga, подобие (сходство) живых существ: «То, что называется сходством, есть реальная сущность. В шастре сходство живых существ между собой определяется как родовое сходство. Оно бывает двух видов: общее и особенное. Общее есть то, что присутствует во всех живых существах и обуславливает их сходство. Особенное — то [сходство], которое предполагает их определенное [типологическое] различие, ибо живые существа различаются по сферам существования, по ступеням этих сфер, по состояниям, или формам существования: [люди, животные и т. д.], по видам рождения, по статусу: женщины и мужчины, миряне, монахи, архаты и прочие...

[Спрашивается]: возможно ли, чтобы живое существо умирало бы или рождалось, не теряя и, наоборот, не приобретая свойства принадлежать к определенному виду живых существ?»

Здесь существуют четыре альтернативы.

Первая: когда вновь рождаются [в той же самой сфере существования], в которой умирают.

Вторая: когда обретают закономерное изменение статуса, например, теряют свойство принадлежности к классу „обычных людей“ и получают свойство принадлежности к классу „благородных личностей“.

Третья: когда изменяется форма существования.

Четвертая: [все остальные случаи] за исключением перечисленных» [АКВ, II, 41, с. 67].

72.4. В санскритском тексте здесь следует читать *aprayokṭtvāt*. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «...это тело не совершает приготовлений, оно не является *aprayoktaḥ*, и поэтому его не может коснуться грех убийства» [L'AK, IV, с. 152].

72.5. Как поясняет Яшомитра, «...они делают это не на словесном уровне (на *vācā*), но в силу одного лишь факта объединения для того, чтобы совершить убийство» [SAKV, с. 404]. Л. де ла Валле Пуссен вводит это пояснение непосредственно в корпус перевода. См.: [L'AK, IV, с. 152].

73.1. В версии Сюань-цзана: «Также и в случае сомнения имеет место убийство: человек испытывает сомнение относительно объекта, который он собирается убить: „Живое ли это существо или же нет? И если это живое существо, то является ли оно именно тем или же другим?“ И тогда он принимает решение: „То ли это существо или другое — я его убью“. У него, таким образом, возникает мысль *paṇṭyāga*, и если он убивает живое существо, то совершает путь-действия».

В версии Парамартхи: «...по причине трех этих обстоятельств существует путь-действия. Если так бывает, то человек может пребывать в состоянии сомнения и убить, то есть совершить грех убийства: „Это живое существо или нет? Оно — именно то или нет?“ Этот человек принимает решение убить то, что избрано как объект убийства: „Будь это то или другое, я убью“. Следовательно, у него возникает мысль *paṇṭyāga*, и если он убивает, то обретает грех убийства» [L'AK, IV, с. 153, примеч. 3]. Здесь же Л. де ла Валле Пуссен отмечает: «Не видно, чтобы *paṇṭyāga* отличалось от *taṅaṇa* (убийства)».

При переводе этого фрагмента автокомментария Васубандху мы опирались на его тибетскую версию, поскольку синтаксис санскритского оригинала нарушен, по-видимому, из-за ошибки переписчика рукописи.

73.2. Т. е. скандхи (группы элементов, конституирующих живое существо) распадаются спонтанно (*svaḥasena*), без вмешательства какой-либо посторонней (внешней) причины, поскольку их существование, как и существование дхарм, мгновенно (*kṣaṇika*). См. в этой связи дискуссию между вайбхашиками и саутрантиками, которую приводит Васубандху во втором разделе «Энциклопедии Абхидхармы»: «— Здесь возникает следующая проблема. Существует ли будущее (т. е. свойство быть будущим. — Пер.) как некая реальная сущность или не существует и, затем, порождает ли она последующее или не порождает, — именно это и должно быть установлено. Если будущее существует как реальная сущность, то, следовательно, оно осуществляет свою деятельность, то есть порождение. Как в таком случае можно установить, что оно будущее, и как определить будущее? С другой стороны если дхарма возникла, то ее длительность прекращена. Как можно установить, что она существует в настоящий момент? В таком случае следует определить настоящее.»

То же самое относительно других [свойств] — длительности и прочих. Если они действуют одновременно, то отсюда можно заключить, что в одно и то же мгновение дхарма длится, стареет и погибает, поскольку длительность заставляет ее сохраняться, тогда как старость ее разрушает, а непостоянство уничтожает. Что это за время, в котором [дхарма], сохраняясь, распадается и погибает?

Если же говорят, что деятельность [свойства] осуществляется последовательно, то это противоречит определению мгновенности [существования дхармы].

— На это можно ответить: „Для нас мгновение есть полная реализация функции свойства“.

— Но почему, в таком случае, длительность, возникшая одновременно с двумя другими [свойствами], завершает свою функцию сохранения того, что должно сохраняться, прежде чем разложение обеспечивает его распад, а непостоянство — гибель?

— Потому что длительность обладает большей силой.

— А почему же позднее она теряет свою силу до такой степени, что, соединяясь с распадом и непостоянством, она разлагается и исчезает, но не одна, сама по себе, а вместе с дхармой, которую она заставляет длиться?

— После того как длительность выполнила свою функцию, она не может осуществить ее вновь, как и возникновение, которое не может вновь породить дхарму, уже возникшую вновь» [АКВ, II, 46, с. 78].

73.3. Согласно вайбхшикам, *прана* зависит от сознания, поскольку она отсутствует у человека, вошедшего в состояние одного из двух бессознательных сосредоточений. См.: [АКВ, II, 42]. В подтверждение этой концепции Яшомитра ссылается в своем комментарии на неотждественную шастру. См.: [SAKV, с. 405].

В палийской традиции *rāpa* = *satta*, или жизнеспособность. См.: [L'AK, VI, с. 154, примеч. 1].

73.4. В квадратных скобках мы приводим пояснение Яшомитры. См.: [SAKV, с. 405].

73.5. Против первого определения праны выдвигается то возражение, что вдох и выдох (*aśvasapraśvāsa*) отсутствует в течение первых четырех стадий внутриутробного развития. Убийство эмбриона, следовательно, не будет путем действия. См.: [L'AK, IV, с. 154, примеч. 2].

73.6. Л. де ла Валле Пуссен отмечает, что с буддийской точки зрения в действительности нет такого живого существа (*grāṇin*), о котором можно сказать, что оно мертво. Это воспроизводит аргументацию Яшомитры, выдвигаемую им против «персоналистов» в [SAKV, с. 405].

73.7. В санскритском тексте *kasyeti śasthim*.

73.8. В санскритском тексте *pudgalavāda*; согласно Яшомитре: «в трактате об опровержении учения о личности (*pudgala-pratiśedha*)» [SAKV, с. 405]. Название этой дополнительной главы «Энциклопедии Абхидхармы» в тибетской версии передается Ф. И. Щербатским как «Теория души у буддистов».

73.9. Эти слова Бхагавана цитируются также в [АКВ, II, 45; VIII, 3].

73.10. Л. де ла Валле Пуссен ссылается здесь на джайнский источник «Сутракританга» (II, 6, 26, II, 2), где говорится о пяти типах убийств. См.: [L'AK, IV, с. 155, примеч. 1].

73.11. В санскритском тексте следует читать *parastrīdarśanasparśane*, ср.: [SAKV, с. 405].

73.12. Наш перевод этого параграфа основывается на комментарии Яшомитры, обеспечивающем полноту контекста. См.: [SAKV, с. 405].

73.13. В комментарии Яшомитры на *pramāṅkīyate*. См.: [SAKV, с. 406].

73.14. Для максимального прояснения контекста мы несколько отступаем от синтаксиса оригинала: *balasaugyābhīrgrāyeṇānyatra samjñāvibhramāt*.

Согласно разъяснению Яшомитры: «Если происходит ошибка и вор считает: „Я краду имущество Девадатты“, но в действительности он крадет имущество Яджнядатты, то это не является присвоением того, что не дано, т. е. воровством как путем деятельности» [SAKV, с. 406].

73.15. В квадратных скобках приводится комментарий Яшомитры. См.: [SAKV, с. 406].

73.16. Согласно Л. де ла Валле Пуссену, так считают некоторые второстепенные учителя «Вибхашы» (113, 7). Однако эта точка зрения ошибочна, т. к. если ее принять, то оказывается, что хранители ступы не совершают воровства, когда берут то, что было поднесено ступе. См.: [L'AK, IV, с. 156, примеч. 3].

73.17. В санскритском тексте здесь *paṅivartakaṃ*; специфическое значение этого ключевого слова реконструировано на основе комментария Яшомитры: одежда и другие предметы, принадлежавшие умершему бхикшу. См.: [SAKV, с. 406].

73.18. В санскритском тексте *śimāpṛāṭebhyaḥ*; *śimā* здесь означает границу монастыря (вихары) (см.: [BHSD, с. 596]). В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «...то, что не было дано Сангхой прихода (la paroisse)» [L'AK, IV, с. 156, примеч. 5].

74.1. В санскритском тексте *agatya*; см. также [Ats., с. 98]. Как отмечает Л. де ла Валле Пуссен, «согласно источникам Великой колесницы (йогачара), которые цитирует Kiokuga, существует шесть таких запретов: 1. *aviṣaya*, *agatya* — лица мужского пола и женщины — мать, сестра и т. д.; 2. *amārga*, *apaṅga*: только *yonimārga*; 3. *asatya*: когда у женщины менструации или она беременна, кормит грудью, приняла обет поста (*upavāsa*) или больна; 4. *asthāna* — неподходящее место; 5. „без меры“ — *mānam atikramya gacchati*; 6. *ayoga*: „не соответствует принятой практике“» [L'AK, IV, с. 157, примеч. 1].

74.2. В санскритском оригинале полнота контекста здесь отсутствует. В реконструкции мы опираемся на комментарий Яшомитры. См.: [SAKV, с. 406]. Далее в комментарии: «...объект наслаждения не является объектом подготовительных действий, как и в случае с убийством, т. е. когда по ошибке вместо Девадатты убивают другого человека» [Там же].

74.3. В санскритском тексте *viṣayasvāminah*; *viṣaya* в обычном лексическом значении — 'земля', 'территория' и т. д. Это значение зафиксировано и в тибетском переводе: *yuḷ*. Л. де ла Валле Пуссен передает это, однако, как «...для хозяина страны». См.: [L'AK, IV, с. 158].

74.4. Согласно китайской версии. См.: [L'AK, IV, с. 158].

74.5. Реконструкция на основе комментария Яшомитры. См.: [SAKV, с. 406].

74.6. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Ложь есть то, что говорится с совершенно иным замыслом человеку, который понимает [истинный] смысл». И далее комментарий Васубандху: «Ложь — это слова (речь), которые гово-

рятся с совершенно иной мыслью, нежели та, что высказывается (arthavāda), человеку, понимающему [истинный] смысл». См.: [L'AK, IV, с. 158].

74.7. По определению Дхармашри, «ложь (mṛṣāvāda) как путь действия имеет место, когда индивид, говоря нечто, осознает всю неистинность сказанного, но ставит своей целью навязать это другим» [Ahr., 53, с. 39].

74.8. В санскритском тексте saṃbhinnapralāpa; согласно комментарию Дхармашри, пустая болтовня — это произнесение бессмысленных слов индивидом, который не ставит перед собой никаких благих целей. См.: [Ahr., 53, с. 40].

74.9. См. в этой связи дискуссию по поводу природы языка и обозначающей способности слова, которую приводит Васубандху во втором разделе «Энциклопедии Абхидхармы»: «— Разве все эти [слова, предложения и звуки] не материальны по своей внутренней сущности? Ведь поскольку они обладают природой речи, то они представляют, по сути, только артикулируемые звуки. Зачем же называть их [дхармами], не связанными с сознанием?»

— Нет, они не являются по своей природе речью. Речь есть [последовательность] артикулируемых звуков, а одни звуки сами по себе не дают знания объектов.

— Что же в таком случае [дает это знание]?

— Звуки речи складываются в слова, а имя (слово) дает знание объекта. Речь — это не „просто звуки“; речь — это те звуки, посредством которых обозначается объект.

— Посредством каких же звуков происходит постижение объекта?

— Тех, относительно которых говорящие пришли к соглашению, что они будут обозначать определенные объекты...

Тот, кто считает, что слово (имя) обозначает объект, тем самым должен с неизбежностью принимать это [условное соглашение] во всех случаях, когда наличествует знание объекта, обозначаемого словом. Такое условное соглашение устанавливается благодаря [общему] знанию объекта слова [то есть объекта-значения], поскольку само по себе [слово] является „только звуком“. Зачем же придумывать другое значение для „слов“ (имени)?

Кроме того, и в этом случае остается непонятным, каким образом речь „действует“ на слово: порождает ли она слово или проявляет? Если порождает, то поскольку речь по своей природе есть последовательность артикулируемых звуков, все „просто звуки“ будут порождать слова; какой бы ни предполагалась отличительная особенность звука, будучи „породителем“ слова, он должен обозначать и объект.

Если же [речь] проявляет слово, то поскольку по своей природе она является звуком, все, [что есть] „просто звуки“, будет проявлять слово; какой бы ни предполагалась отличительная особенность звука, будучи „проявителем“ слова, он должен также обозначать и объект» [AKB, II, 47, с. 80—81].

74.10. В санскритском тексте arthābhijñā — 'постижение смысла'.

74.11. Л. де ла Валле Пуссен приводит версию Сюань-цзана: «При второй гипотезе это возражение снимается, но каким образом тот, кто не воспринимает смысл, может быть назван „способным понимать“ в тот момент, когда он слышит?»

Правильное объяснение заключается в том, что „способный понимать“ — это тот, у кого, при отсутствии различных препятствующих обстоятельств, уже возникло слуховое восприятие. Текст следует объяснять таким образом, чтобы он не вызывал возражений» [L'AK, IV, с. 159, примеч. 1].

74.12. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «„Способный понимать“ — это человек, знающий язык и обладающий способностью слухового восприятия» [L'AK, IV, с. 159].

74.13. Ср. палийскую версию сутры — [DN, III, 232]. Л. де ла Валле Пуссен ссылается также на «Диргха-агаму» (8.13).

75.1. В санскритском тексте *matam*; здесь — в специфическом значении ошущенного (воспринятого) тремя недистанционными анализаторами — органами обоняния, вкуса и осязания, которые называются «непосредственно достигающими свой объект» (*grārtaviṣayaṃ*). См.: [AKB, I, 43].

Запах, вкус и тактус (осязаемое), как и материальные субстраты пяти органов чувств, — кармически неопределенные (*avyākṛta*), поскольку сами по себе они не могут быть определены как благие или неблагие. Подробнее см.: [ЭА, I, с. 74].

75.2. Согласно Яшомитре, «так это [ключевое слово] трактуют вайбхашики, опираясь на общее правило выведения этимологии (*naikṛta*)» [SAKV, с. 406].

75.3. В комментарии Яшомитры *Mālakimātar* [SAKV, с. 407]. Л. де ла Валле Пуссен отмечает, однако, что в «Самьютта-никае» (IV, 72) палийского канона этот дискурс обращен к Малукьяпутте (Малункья). См.: [L'AK, IV, с. 160, примеч. 2], где приводятся обе китайские транскрипции и тибетский перевод имени.

О стихавире Малункьяпутре см. [MN, I, с. 426] и след., где в одноименной сутре Будда объясняет монаху, что исследование метафизических (букв.: неопределенных — *avyākata*) проблем — вечности или невечности мира, его конечности или бесконечности и т. д. — само по себе не способствует освобождению от круговорота бытия, и приводит знаменитый пример с человеком, в которого попала стрела.

75.4. О палийской версии сутры и других источниках см.: [L'AK, IV, с. 161, примеч. 1].

75.5. В санскритском тексте здесь *eṣā yuktiḥ*.

75.6. *jñāraḥam*. В санскритском тексте здесь следует читать *na sūtram*, ср.: [SAKV, с. 407].

75.7. В санскритском тексте *adhyaṅgāra*. Ср.: [AKB, III, 3, с. 113]: «Чувственные объекты мира не есть желания; желание — это страстное влечение человека, порожденное воображением. И хотя чувственные объекты существуют в этом мире, однако владеющие собой отбрасывают влечение к ним». Согласно Яшомитре, авторство этого стиха (гатхи) принадлежит Шарипутре. См.: [SAKV, с. 257].

75.8. В санскритском тексте *āgamitaṃ*, получено в качестве авторитетного свидетельства. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «То, знание о котором передано нам другими, есть услышанное» [L'AK, IV, с. 162].

75.9. В санскритском тексте *pratyātmaivedyaṃ*, ср.: «Ратнаготравихага» (1, 1): «Значение [просветления] не может быть объяснено, оно должно быть реализовано лично самим индивидом» [Takasaki, 1966, с. 142].

75.10. Согласно Яшомитре, здесь имеются в виду последователи школы Йогачара. См.: [SAKV, с. 407].

75.11. В санскритском тексте *vijñāta*, познанное при концентрации сознания (*samāhitena*). См.: [SAKV, с. 407].

75.12. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Лжет ли тот, кто дает понять о том, чего нет в его мыслях, посредством тела, а не речи?» [L'AK, IV, с. 162–163].

75.13. Л. де ла Валле Пуссен идентифицирует цитируемый источник как «Вибхашу» (118, 19) (см.: [L'AK, IV, с. 163]). В квадратных скобках мы приводим пояснения Яшомитры (см.: [SAKV, с. 408]). Что касается ментальных прегрешений (*manaḥ gradoṣa*) риши (мудрецов-отшельников), то в качестве примера обычно приводится эпизод из «Рамаяны», когда разгневанный риши Ушанас ментальным усилием опустошил лес Дандака вместе с его обитателями. О других источниках см.: [L'AK, IV, с. 163, примеч. 4].

75.14. Согласно комментарию Яшомитры, вайбхашики такие усилия принимают: «Учитель Сангхабхадра говорит, что риши в действительности могут повелевать смертью. Демоны и прочие нелюди (*atapuṣya*), узнав о их греховных намерениях уничтожить живые существа, чтобы отвратить от себя гнев риши, сами нападают на эти существа, и вследствие таких телесных действий для риши также возникает путь деятельности» [SAKV, с. 408].

76.1. В санскритском тексте *raiṣuṇya*. См. также в «Абхидхармахридае»: «Клевета, — когда из чувства ненависти к другому [человек] говорит с целью его очернить или же для того, чтобы вызвать раскол» [Ahr., 53, с. 39].

76.2. В санскритском тексте *rāguṣya*. Согласно Дхармашри, грубость речи — это недобрые слова, которые произносятся вследствие ненависти к другому человеку. См.: [Ahr., 53, с. 40].

76.3. В санскритском тексте *saṃbhinna pralāpi*.

77.1. В санскритском тексте *lapanā*. Хвастовство (бахвальство) с целью получения дополнительных подношений и пожертвований от мирян рассматривается, согласно Пратимокше, в качестве одного из ложных и потому недопустимых способов добывания монахом средств к существованию (*mithyājīva*). Подробно о хвастовстве и четырех других недопустимых типах поведения монахов при общении с мирянами и сборе подаяний см.: [SAKV, с. 408], а также: [L'AK, IV, с. 165, примеч. 4].

77.2. О Вселенном правителе (Чакравартине) см.: [AKB, III, 95–96].

77.3. В санскритском тексте *naiṣkraṃya*, отвержение какого бы то ни было влечения или привязанности к мирскому. Согласно Асанге, сюда относятся также отвержение идеи атмана (Я) в любой ее форме. См.: [AS, с. 29].

77.4. В санскритском тексте, соответственно, *viṣata* ('безнравственное') и *apūya* ('беззаконное').

77.5. См.: [DN, III, 49]. Пространная цитата из этой сутры приводится также в комментарии Яшомитры, см.: [SAKV, с. 409]. Как следует из контекста, алчность (*abhidhyā*) здесь — синоним всех видов жадности, свойственных чувственному миру.

77.6. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Однако, говорят другие учителя, чакравартины и жители Уттаракуру не виновны в алчности как пути действия, и в то же время они не свободны от жадности, присущей чувственному миру. Допустим, что вся жадность сфер чувственного мира есть алчность: но вся алчность вовсе не является путем действия. В число этих путей включены лишь наиболее значимые из дурных практик» [L'AK, IV, с. 167].

78.1. Согласно Дхармашри, злоба (*vyāpāda*) есть доминанта поведенческого типа, определяемого ненавистью (*dveṣacarita*). См.: [Ahr., с. 40].

78.2. В комментарии к [АК, IV, 65] Васубандху говорит: «Существуют... три вида дурного ментального поведения, которые по своей природе не являются действием, находясь как бы между побуждением, то есть ментальным импульсом, и его объектом; это алчность, злоба и ложное видение». Здесь Васубандху вновь возвращается к рассмотрению ложного видения (*mithyādr̥ṣṭi*), выделяя ту его разновидность, согласно которой в деятельности как таковой нет ни добра, ни зла, что соответствует центральной концепции одного из шести «еретических» учителей — Аджиты Кешакампали, известной в палийском каноне как *ditthivipatti*. См.: [DN, I, 55; MN, I, 515].

Дхармашри определяет ложное воззрение как отрицание причины и следствия, точнее, причинно-следственной связи. См.: [Ahr., 53, с. 40, 73, с. 50].

78.3. Здесь имеется в виду карика 78.

78.4. Ср. комментарий Дхармашри: «...десять перечисленных выше неблагих деяний представляют собой пути действия. Остальное таковым не является, например, когда проводится подготовка (*prayoga*) к совершению этих действий или когда употребляются опьяняющие напитки и т. п.

Побуждение, или ментальный импульс (*cetanā*) к неблагоприятному действию есть фундаментальное (корневое) действие, которое и „выбирает“ эти десять путей» [Ahr., 53, с. 40].

78.5. Л. де ла Валле Пуссен приводит здесь фрагмент из «Вибхаши» (113, 21), позволяющий дополнительно прояснить семантику ключевого слова (термина) «путь деятельности»: «— А почему бы не рассматривать воление, *cetanā*, как путь действия?»

— *Cetanā* есть действие, а то, посредством чего воление действует (букв.: 'идет'. — *Пер.*), называется путем-действием... подобно тому как путем-царя называют тот путь, по которому он идет; однако сам царь вовсе не является путем-царя... Дхарма, которая сосуществует с *cetanā*, может служить путем для нее и поэтому будет называться путем-действием. — Но в случае, когда происходит подготовка убийства, которое должно осуществиться другим человеком, может пройти много времени между отдаванием приказа об убийстве и самим убийством: *cetanā* убийства исчезла, как в таком случае можно говорить, что дхарма (акт убийства) есть путь воления (*cetanā*)? — Скажем поэтому, что дхарма, которая может сосуществовать с *cetanā*, есть путь-действие. Итак, две *cetanās* никогда не сосуществуют» [L'AK, IV, с. 168, примеч. 2].

78.6. В санскритском тексте *tadvaśeṇa*, что можно толковать также и как «с их помощью». Л. де ла Валле Пуссен переводит: «В действительности воление, которое связано с ними, движется посредством их движения в том смысле, что через их силу оно и проявляется (*abhisamskāroti* = *cetauṇe*, букв.: 'волеет') в полном соответствии с ними: оно идет благодаря их движению» [L'AK, IV, с. 168—169].

78.7. Полноту контекста мы реконструируем на основе комментария Яшомитры. См.: [SAKV, с. 410].

78.8. Хороший знаток грамматики классического санскрита, Яшомитра приводит соответствующий пример: «Так, одно дерево и еще одно дерево называются деревьями» [SAKV, с. 410].

78.9. В санскритском тексте *prayogaṣṭhāni*. См.: [AKB, IV, 66].

78.10. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Потому что подготовка заканчивается в виду корневого действия; потому что заключительный этап имеет

своим корнем действие в собственном смысле слова (когда подготовка или завершение являются путем-действием, то это обусловлено их сущностным свойством, а не связью с другим действием. См.: [L'AK, с. 143, примеч. 1]). — Кроме того, собственно путями действия выступают только наиболее значимые из благих или дурных практик. — Наконец, путями действия служат лишь такие действия, усиление или ослабление которых имеет своим следствием увеличение или уменьшение [количества?] вещей и живых существ (IV, 85; III, 99)» [L'AK, IV, с. 169].

78.11. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Саутрантики не рассматривают волевой акт как ментальное действие (manaskarma); для них не существует ментального действия помимо алчности и т. д. (IV, 65c—d). Поэтому как можно объяснить, что сутра дает алчности и прочему название пути действия? Это тот вопрос, на который они должны ответить» [L'AK, IV, с. 169].

78.12. Яшомитра полагает, что алчность приводит в движение (т. е. актуализирует) ненависть и ложные воззрения, а те, в свою очередь, — алчность. См.: [SAKV, с. 411].

78.13. В тексте оригинала здесь вместо *karmāṇām* следует читать *dharmāṇām*.

79.1. Комментируя первую паду (четверть) карики, Яшомитра говорит: «Отсечение благих корней (*kuśalamūlaccheda*) происходит вследствие ложных воззрений» — [автор], желающий предельно прояснить этот смысл, дает более подробное разъяснение» [SAKV, с. 411].

79.2. В санскритском тексте *adhimātra*. Яшомитра (и вслед за ним Л. де ла Валле Пуссен уже в корпусе перевода) трактуют это определение как девятую степень интенсивности аффекта: сильную-сильную. См.: [SAKV, с. 411; L'AK, IV, с. 170].

79.3. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Вы утверждаете, что только ложный взгляд отсекает корни благого, но в Трактате (Джнянапрастхана, 2, 8) сказано...» — и далее по тексту. См.: [L'AK, IV, с. 170]. То же возражение и в комментарии Яшомитры: «Но почему в таком случае в шастре сказано...»; затем он вновь подчеркивает, что по своей природе корни неблагого — это страстное влечение (*lobha*) и т. д., но отнюдь не ложные взгляды. См.: [SAKV, с. 411]. В версии Сюань-цзана: «Этот текст доказывает, что *lobha* и другие корни неблагого разрушают благие корни» [L'AK, IV, с. 170].

79.4. В санскритском тексте *adhyāṅgatva*, 'свойство увеличения, усиления'. Яшомитра толкует, однако, эту грамматическую форму как *urāṇita* — 'завершенное, подведенное к завершению'. См.: [SAKV, с. 411]. Л. де ла Валле Пуссен также принимает эту трактовку. См.: [L'AK, IV, с. 170].

79.5. В санскритском тексте *abhājana*, что можно толковать также как 'негодный сосуд'. Ср.: [AKB, I, 22].

79.6. Классифицируя во втором разделе «Энциклопедии Абхидхармы» состояние сознания, Васубандху отмечает, что двенадцать базовых состояний [AKB, II, 71] могут быть разделены на двадцать типов

*вследствие разделения благого [состояния сознания]
в трех [сферах существования] на два вида:
обретенного практикой и врожденного.*

«Обретенное практикой» (*prayogika*) есть то, что возвращается благодаря целенаправленным усилиям — слушанию Учения (*śruta*), размышлению (*cin-*

tā) и йогическому сосредоточению (bhāvanā). См.: [SAKV, с. 242]; см. также: [AKB, II, 53], где все три подвиды практики различаются по трем сферам существования: первый и второй — в чувственном мире, первый и третий — в мире форм и только третий — в мире не-форм.

Что касается корней, обретенных при рождении, т. е. свойств психики генетического характера, то Яшомитра отмечает, что обладание (grāpti) этими свойствами возникает уже в первый момент промежуточного существования, если имеются в виду существа чувственного мира и мира форм. Свойства психики мира не-форм обретаются только при рождении в этом мире. См.: [SAKV, с. 242].

79.7. Реконструкция на основе комментария Яшомитры. См.: [SAKV, с. 411]. Беспрепятственный путь (ānantaryamārga) и путь освобождения (vimuktimārga) анализируются Васубандху в шестом разделе «Энциклопедии Абхидхармы». См.: [AKB, VI, 28]:

«Принятие реальности (kṣānti) и знание природы реальности (jñāna) есть, в принятой последовательности, беспрепятственный путь и путь освобождения.»

При отсечении [дхарм] обладания аффектами (grāpti) не может возникнуть никаких препятствий для принятия реальности как она есть. Такое принятие, следовательно (Панини, III, 3, 171—172), есть беспрепятственный путь.

У тех, кто таким образом освободился от [дхармы] обладания аффектами, знание природы реальности возникает в тот же момент, что и [дхарма] обладания разъединением с аффектами (visamyoga, — AKB, I, 6). Такое знание, следовательно, есть пути освобождения.

Принятие реальности как она есть и знание природы реальности — это словно два необходимых усилия, [которые совершает домохозяин], — изгнать вора и закрыть дверь» [AKB, VI, 28, с. 352].

79.8. В версии Сюань-цзана: «...то есть на то, что представляют две первые Благородные истины» [L'AK, IV, с. 171].

79.9. В санскритском тексте sabhāgadhātṽlambana.

79.10. В санскритском тексте anuṣāyitvena. Как поясняет Яшомитра, когда отрицается причинно-следственная зависимость относительно мира форм и мира не-форм с позиции профанического сознания чувственного мира, то это свидетельствует только о его общей аффективной предрасположенности и не может рассматриваться как ложное воззрение ввиду слабости, т. е. неподкрепленности такого отрицания. См.: [SAKV, с. 412].

79.11. В квадратных скобках мы приводим комментарий Яшомитры к ключевому слову карики sarvathā (полностью). См.: [SAKV, с. 412].

79.12. См.: [AKB, VI, 1]: «Путь видения [Благородных истин] противодействует аффектам всех трех сфер существования: он сразу одномоментно устраняет все девять категорий [по интенсивности] аффектов (сильные-сильные и т. д.), которые могут быть устранены посредством видения. Следовательно, это исключительно сверхмирской (lokottara) путь, ибо мирской путь такой способностью не обладает».

79.13. В тексте карики kramaṣaḥ.

79.14. См.: «Подобно тому как в чувственном мире различаются [по интенсивности] девять категорий аффектов,

так и на каждой ступени [мира форм и мира не-форм] существует девять категорий аффектов.

На каждой ступени — то есть до сферы ни-восприятия-ни-невосприятия включительно.

Подобно тому как на каждой ступени существует девять категорий аффектов,

точно так же и девять категорий благих свойств.

На каждой ступени существует девять категорий благих свойств (guṇāḥ) сознания, которые в той же мере, что и беспрепятственные пути и пути освобождения, противодействуют упомянутым аффектам.

— Каким образом?

Вследствие различия слабого и прочих [состояний] в категориях слабых, средних и сильных.

[В аспекте интенсивности] существуют три базовые категории: слабая, средняя и сильная. Каждая из них, в свою очередь, различается по трем состояниям: слабое, среднее, сильное. Таким образом, насчитывается девять категорий интенсивности: слабая-слабая, слабая-средняя, слабая-сильная; средняя-слабая, средняя-средняя, средняя-сильная; сильная-слабая, сильная-средняя, сильная-сильная.

Путь слабый-слабый [по силе] способен устранить аффект, относящийся к категории сильный-сильный, и т. д.» [АКВ, VI, 33, с. 355], см. также наш комментарий 56.6.

79.15. Парамартха приводит транскрипцию: ви-бха-ша г-ран-та. Л. де ла Валле Пуссен идентифицирует этот фрагмент как «Вибхашу» (35, 6) и «Джнянапрастхану» (2, 8). См.: [L'AK, IV, с. 172, примеч. 4].

79.16. В санскритском тексте здесь aṇusahagatāni, букв.: 'сопровождающие мельчайшее'. Яшомитра трактует это определение как «самые слабые из слабых». См.: [SAKV, с. 412].

79.17. В санскритском тексте abhyutthānena; Л. де ла Валле Пуссен переводит по китайской версии — 'без перерыва' (avyutthānena). См.: [L'AK, IV, с. 173].

79.18. Т. е. как одновременно, так и постепенно. См.: [SAKV, с. 412].

79.19. В санскритском тексте pratyakṣatvāt. Яшомитра добавляет: «У новорожденного сына богов присутствуют три мысли: „Почему я умер? Где я родился? Вследствие какой кармы?“» [SAKV, с. 413].

79.20. В санскритском тексте arāpāṣayatvāt; см., однако, [L'AK, IV, с. 174 и примеч. 2], где Л. де ла Валле Пуссен говорит, что, согласно «Вибханге» (340), под āṣaya следует понимать не предрасположенность, склонность в общем смысле, а совершенно определенную установку относительно философских проблем: утверждение о вечности мира, утверждение о бессмертии Татхагаты, принятие средней точки зрения в связи с этернализмом и нигилизмом.

79.21. Согласно комментарию Яшомитры, восемь психических способностей (индрий) — это пять органов чувств, телесность (как способность психосоматической организации), жизнеспособность и разум, из чего следует, что обитатели континентов Пурвавидеха и Аварагодания могут обладать и способностью веры. См.: [SAKV, с. 413]. Шастра, на которую ссылается Васубандху, — «Джнянапрастхана» (15, 11). См.: [L'AK, IV, с. 174, примеч. 4].

80.1. Васубандху ссылается здесь на собственный текст [АКВ, II, 19], который имеет своим источником «Джнянапрастхана-шастру» (16, 1):

*«Существо, обладающее индрией женственности, или иными,
[с необходимостью наделено] восемью.*

То [живое существо], которое обладает индрией женственности (strīndriya), с необходимостью наделено восемью индриями: семью [перечисленными выше, т. е. пятью органами чувств, индриями манаса и жизнеспособности], и самой индрией женственности» [АКВ, II, 19, с. 51]. Следовательно, женщины, как и обитатели континентов Пурравидеха и Аварагодания, могут обладать способностью веры и существовать в условиях, когда корни благого отсечены. См.: [SAKV, с. 413].

80.2. В тексте карике dr̥ṣṭicaritaḥ. Комментируя [АКВ, IV, 100] («Сангху раскалывает монах, приверженный ложным взглядам»), Яшомитра определяет этот личностный тип по стабильной укорененности в одном из пяти ложных воззрений и добавляет, что в отличие от тех, кто подвержен страстным влечениям, такие приверженцы тонкого умозрения и диалектики (ñhāroḥa) склонны менять учителей и пути. См.: [SAKV, с. 427].

Л. де ла Валле Пуссен передает ключевое слово dr̥ṣṭicaritaḥ как 'рационалист'. См.: [L'AK, IV, с. 174].

80.3. Типология этих живых существ, которым свойственна лабильность психики и которые не обладают сколько-нибудь устойчивой способностью понимания реальности, рассматривается в «Вибхаше» (35, 10). Подробнее см.: [L'AK, IV, с. 175, примеч. 2].

80.4. В санскритском тексте ar̥gṛti. Категория «обладания-необладания» подробно анализируется Васубандху во втором разделе «Энциклопедии Абхидхармы» — «Учение о факторах доминирования в психике» (автокомментарий к карикам 35—40):

«Обладание — это обретение и владение.

Обладание (r̥gṛti) бывает двух видов: обретение того, что не было получено прежде или что было утрачено, и владение обретенным. Необладание (ar̥gṛti) есть его противоположность, — так установлено.

— Обладание и необладание чем?

*Обладание и необладание дхармами, входящими в поток
собственных [психосоматических] состояний.*

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 [психосоматических] состояний. Аналогичным образом, они не могут быть обретенны неодушевленным существом. Такова закономерность [существования] причинно-обусловленных дхарм» [АКВ, II, 36, с. 62].

80.5. В санскритском тексте vicikitsā; трактовка kāṅkṣā как желания (ср.: dharmakāṅkṣin — 'желающий обрести дхарму' [BHSD, с. 175]) не находит подтверждения в автокомментарии Васубандху, который объясняет ключевое слово kāṅkṣā в карике как vicikitsā — 'сомнение'. И Л. де ла Валле Пуссен, и Р. Санкритьяна реконструируют эту паду карики как vimatyāstidṛṣā sam̐dhiḥ (см., соответственно: [L'AK, IV, с. 175, примеч. 4], реконструкция по тибетскому переводу, и [AK, с. 113]).

80.6. В версии Сюань-цзана: «Случается, что относительно причины и плода рождается или сомнение: „Быть может, причина и плод существуют“, или правильный взгляд: „Причина и плод безусловно существуют; неверно [думать], что они не существуют“. В этот момент корни благого возрождаются. Как только возникает обладание благим, говорят, что этот человек восстановил корни благого.

— Некоторые учителя говорят, что девять категорий возрождаются последовательно. Но [Вайбхашики] утверждают, что корни благого возрождаются все одновременно; между тем проявляются они позднее и постепенно, подобно тому как от болезни избавляются сразу, но силы восстанавливаются постепенно» [L'AK, IV, с. 175—176, примеч. 6].

80.7. В санскритском тексте ānantaryakāṅīṇaḥ. Подробно о смертных грехах см.: [AKB, IV, 97].

80.8. В «Аштасахасрике» этому дается следующее объяснение: «Тот, кто совершил смертный грех, не может освободиться от непосредственно предшествовавшего ему состояния сознания вплоть до самой смерти и не может это состояние устранить» (цит. по: [L'AK, IV, с. 176, примеч. 1]).

80.9. В санскритском тексте следует читать parakebhyaḥ. Л. де ла Валле Пуссен идентифицирует цитируемый доктринальный текст как «Мадхьямагаму» (37). См.: [L'AK, IV, с. 176, примеч. 2].

80.10. О промежуточном состоянии (antarābhava) подробно см.: [AKB, III, 10]. Далее в переводе Л. де ла Валле Пуссена: «...которое предшествует адскому существованию» [L'AK, IV, с. 176].

80.11. Реконструкция этого параграфа полностью основана на комментарии Яшомитры. Согласно его трактовке, hetubalena — 'силой причины' следует понимать как 'силой однородной причины' (sabhāgahetu — 'сущностно тождественная причина'; подробно см.: [AKB, II, 52]), т. е. индивид сам (svayaṁ) спонтанно привязывается к ложным взглядам в силу генетической предрасположенности (āśaya). Pratyayabalena — 'силой условий' — означает: 'силой авторитета слов (ghoṣa) другого индивида'. См.: [SAKV, с. 413].

В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Корни благого восстанавливаются в случае рождения, когда они были срезаны силой причины; — в случае смерти, когда они были срезаны силой условий (pratyaya). То же самое различие, когда они были срезаны собственной силой или силой другого». В примечании Валле Пуссен ссылается на трактовку Яшомитры, согласно которой «собственной силой» и означает: силой собственного умозрения (tarka), а «силой другого» — в силу того, что было услышано (śruta) от других. См.: [L'AK, IV, с. 176 и примеч. 3].

80.12. Т. е. к совершению одного из грехов ānantarya, — таких грехов, созревание плода которых «не может быть отложено» [SAKV, с. 414].

80.13. В санскритском тексте mithyāvānīyata — 'укрепившийся в ложности' [BHSD, с. 432]. Определение ложности приводится Васубандху в АКВ (III, 44): «Ложное [есть то, что обуславливает рождение] среди обитателей ада, претов и животных. Таким образом, утвердившиеся в ложном — это те [живые существа], которые совершают действия, приводящие их к адской форме существования» [ЭА, III, с. 151].

80.14. Яшомитра говорит, что здесь имеются в виду шесть ложных учителей (ayathārtha śāstārah): Пурана Кашьяпа, Маскарин Гошалипутра, Санджая

Вайратипутра, Аджита Кешакамбалака, Какуда Катьяяна и Ниргрантха Джнятипутра, которые вследствие своих нигилистических взглядов (*nāstikatvāt*) отсеки корни благого, но не являются утвердившимися в ложности. См.: [SAKV, с. 414]. Подробнее об этих учителях см.: [Dutt, 1960, с. 27—35].

80.15. Деваташатра, царь государства Маурья, известный в буддийских источниках тем, что в 494 г. до н. э. отверг своего отца Бимбисару и приказал заключить его в тюрьму, где тот и умер от голода. См.: [Lamotte, 1958, с. 13].

Согласно Яшомитре, Аджаташатра вследствие совершения смертного греха стал утвердившимся в ложности, т. е. обреченным на следующее рождение в аду, но корни благого остались у него неотсеченными. См.: [SAKV, с. 414].

80.16. Девадатта, двоюродный брат Будды, пытался сместить Учителя и лишить его статуса главы сангхи. Когда это не удалось, Девадатта трижды пытался убить Будду, сначала подослав наемных убийц, а затем сбросив огромный камень с вершины горы и, наконец, натравив на Учителя бешеного слона. Однако все попытки Девадатты закончились неудачей: наемные убийцы приняли Учение и попросили допустить их в сангху в качестве шраманера (последушников); огромный слон опустился перед Буддой на колени и тихо затрубил.

После этого Девадатта попытался вызвать раскол в сангхе, привлекая на свою сторону пятьсот монахов из клана Вриджи, но ближайшие ученики Будды Шарипутра и Маудгальяяна вернули обманутых монахов в общину, показав последним подлинные намерения раскольника. Девадатта оказался в полном одиночестве и был подвергнут наказанию *rāgājika* — безусловному изгнанию из сангхи. См.: [Lamotte, 1958, с. 19—20].

Как говорит Яшомитра, Девадатта отсекал все корни благого и стал утвердившимся в ложности ввиду совершения двух смертных грехов: сознательной попытки пролития крови Татхагаты и раскола сангхи. См.: [SAKV, с. 414].

80.17. Описание ада Авичи («Без избавления») и прочих адов см. в: [AKB, III, 58—59]; перевод в: [ЭА, III, с. 158—161].

81.1. В санскритском тексте *niṣṭhāgamane*. Яшомитра отмечает, что это не относится к греху прелюбодеяния, который совершается самим индивидом в состоянии замутненного сознания. См.: [SAKV, с. 414].

81.2. Далее и до слов: «...но [автор] хочет привести здесь только пример» — дискуссия воспроизводится нами по тексту комментария Яшомитры. См.: [SAKV, с. 414—415].

81.3. Согласно Яшомитре, введенное ограничение не распространяется на случай, когда воровство совершается с целью убийства. См.: [SAKV, с. 415].

81.4. Далее в комментарии Яшомитры: «В лживых речах может отражаться алчность или злоба. Три вербальных пути деятельности: ложь как таковая, клевета (злословие), пустая болтовня. В оскорбительных речах — один путь ментальной деятельности — злоба» [SAKV, с. 415].

81.5. Для полноты контекста в квадратных скобках мы приводим фрагмент комментария Яшомитры. См.: [SAKV, с. 415].

81.6. Далее в комментарии Яшомитры: «Ментальный импульс не может сосуществовать с девятью (или десятью) путями деятельности, поскольку [такие пути, как] алчность, злоба и ложные воззрения не возникают одновременно» [SAKV, с. 416]. Л. де ла Валле Пуссен вводит эту фразу непосредственно в корпус перевода. См.: [L'AK, IV, с. 179].

81.7. В санскритском тексте, соответственно, *utsarga* и *apavāda*.

81.8. В примечании к переводу версии Сюань-цзана Л. де ла Валле Пуссен излагает общий смысл комментария Яшомитры [SAKV, с. 416]: «Воление (волитивный акт) не может быть связано с одним путем: единичный путь не может быть ментальным путем, поскольку благая мысль всегда сопровождается нестяжанием и незлобностью; он не может быть материальным (телесным) путем, входящим в дисциплину, так как разные дисциплины включают в себя как минимум отказ от убийства, от воровства, от прелюбодеяния и лжи.

Воление не может быть связано с пятью путями, что предполагало бы четыре наиболее близких пути дисциплины (*upāsaka* и т. д.) и благой ментальной путь; между тем нестяжание и незлобность неделимы.

Воление не может быть связано с восемью путями. В действительности бхикшу с неблагим или неопределенным состоянием сознания имеет не более чем семь благих путей, а при благом состоянии сознания — не менее девяти» [L'AK, IV, с. 179, примеч. 3].

81.9. Пояснение Яшомитры. См.: [SAKV, с. 416]. У Л. де ла Валле Пуссена (также со ссылкой на Яшомитру): «*Kṣayajñāna* (знание о прекращении страдания) и *anutpādajñāna* (знание о невозникновении страдания) не являются *drṣṭi* (воззрениями; VII, 1); поэтому волитивный акт этого человека не сопровождается истинным воззрением. При созерцании мира не-форм *gīra* (материя) отсутствует и, как следствие этого, также и дисциплина с ее семью благими путями телесной и вербальной деятельности» [L'AK, IV, с. 180, примеч. 1].

81.10. Пояснение Яшомитры. См.: [SAKV, с. 416].

81.11. Пояснение Яшомитры. См.: [SAKV, с. 417].

81.12. Пояснение Яшомитры. См.: [SAKV, с. 417].

81.13. Реконструкция опирается на комментарий Яшомитры. См.: [SAKV, с. 417]. Китайская версия здесь более детальна, см. перевод Л. де ла Валле Пуссена в: [L'AK, IV, с. 180, примеч. 2 со ссылкой на комментарий японского издателя].

81.14. Как поясняет Яшомитра, такое благое ментальное сознание включает три ментальных акта, к которым присоединяются два или пять благих телесных действий: отказ от отнятия чужой жизни, убийства и т. д. См.: [SAKV, с. 417].

81.15. В санскритском тексте *saṃmukhībhāvataḥ* (по реальному наличию) и *samaṇvāgataḥ* ('по обладанию', 'по наделенности'); ср. лексикографические заметки Л. де ла Валле Пуссена в связи с китайским и тибетским переводами этих ключевых слов. См.: [L'AK, IV, с. 181, примеч. 2].

Согласно комментарию Яшомитры, алчность в аду актуально не присутствует, поскольку там нет предметов, которые могли бы вызывать вождение (*gaṃjāniyavastu*); однако дхарма обладания (*grārti*) алчностью в прошлом рождении у обитателей ада не отсечена, т. е. они «обладают» алчностью потенциально. См.: [SAKV, с. 417; L'AK, IV, с. 181, примеч. 2].

82.1. Л. де ла Валле Пуссен отмечает, что первая пада (четверть) карики воспроизводит текст из «Вибхаши» (113, 5), и приводит образец этимологического разбора ключевых слова *paraḥa* ('ад' или 'обитатель ада'): *paḥa* — 'человек', *ka* — 'плохой'; *paraḥa* — 'место, где рождаются злодеи'.

Или: *gaḥa* — 'приятный', 'приемлемый' (*Dhātupāṭha*, 10, 197), *paraḥa* — 'место, где ничто не бывает приятным'. См.: [L'AK, IV, с. 181, примеч. 3].

82.2. В санскритском тексте *pratyakṣatva*; Л. де ла Валле Пуссен переводит: «...потому что плод действия проявлен» [L'AK, IV, с. 182]. Из логики этого параграфа автокомментария вытекает, что актуальная данность результата действия делает невозможным существование здесь каких-либо ложных воззрений (*dr̥ṣṭi*). Такая же интерпретация и у Яшомитры. См.: [SAKV, с. 417].

82.3. В санскритском тексте здесь следует читать *amāmaparigrahatvāt*. Ср.: [SAKV, с. 417].

83.1. В санскритском тексте следует читать *saṃbhinna* без отрицательной частицы «а». То же и в тибетской версии.

83.2. В санскритском тексте *piyatāyuska*, см.: [AKB, III, 78]: «У обитателей Куру продолжительность жизни тысяча [лет]». Подробнее см.: [ЭА, III, с. 173].

83.3. В квадратных скобках мы приводим пояснение Яшомитры. См.: [SAKV, с. 418].

83.4. Как замечает Яшомитра, когда в тексте говорится, что бог не убивает бога, то это подразумевает следующее умозаключение. Бог не может быть убитым, поскольку божественные органы и члены, будучи отрубленными, сразу же восстанавливаются. Однако если у бога отсечена голова или он разрублен по талии, то восстановления целостности организма (*pratisamdhāna*) не происходит. Следовательно, бог может быть убит. См.: [SAKV, с. 418].

84.1. В санскритском тексте *asamjñisattveṣu*. Этот тип живых существ рассматривается Васубандху в разделе «Учение о факторах доминирования в психике» «Энциклопедии Абхидхармы» (карика 41): «— Что такое „бессознательное“?»

Бессознательное — это прекращение [функций] сознания и явлений сознания
[у тех, кто пребывает] в сферах бессознательного.

У тех, кто рождается среди бессознательных существ, то есть богов [одноименной сферы], наступает прекращение функционирования сознания и явлений сознания. Это прекращение и есть та реальная сущность, которая называется бессознательным, то есть бессознательное — это дхарма, благодаря которой достигается на некоторое время невозникновение будущего сознания и явлений сознания. Такая дхарма — словно плотина, останавливающая течение воды. Она есть исключительно

результат созревания (virāka).

- Созревания результата чего?
- Бессознательного сосредоточения.
- Что это за существа, в число которых входят и бессознательные существа?

Это [боги сферы] Великого плода.

Богами сферы Великого плода называются те из них, которые находятся в месте пребывания бессознательных существ, подобно пребывающим в дхьяне [богам класса Великих Брахманов].

— Они всегда пребывают в таком состоянии или же иногда они обладают сознанием?

— Да, они обладают сознанием в момент рождения и в момент смерти. Как сказано в сутре: „Когда к этим существам, долгое время находившимся в таком состоянии, возвращается сознание, то вследствие этого они умирают“.

И они, словно пробудившись после долгого сна, умирают, а затем рождаются в чувственном мире, но не в каком-либо ином» [АКВ, II, 41, с. 68].

84.2. В санскритском тексте *saṃādāna* (пояснение Яшомитры. См.: [SAKV, с. 418]).

85.1. В тексте карики *adhipatiniṣyandavipākaphaladāh*.

Эти виды плодов (т. е. следствий) были рассмотрены Васубандху в разделе «Учение о факторах доминирования» «Энциклопедии Абхидхармы» (II, 56 и след.):

«Созревание (vipāka) — плод последней причины.»

Причина созревания — последняя [в списке причин], поскольку она рассматривается последней. Ее следствие — плод созревания (*vipākaphala*)...

Со ссылкой на японского издателя АКВ Л. де ла Валле Пуссен приводит соответствующий параграф из «Махавибхашы» («Великого комментария»), где дается традиционное толкование этого ключевого слова: «*vipāka* производится дхармами неблагими или благими — загрязненными; причина может быть благой или неблагой, но плод (результат) всегда кармически неопределенный. Поскольку такой плод отличается от своей причины и представляет результат созревания (*pāka*), то он получает название *vipāka*, т. е. отличный от (*visadr̥ṣa*) причины созревший плод (*pāka*)» [ЛАК, II, с. 287, примеч. 3].

[Следствие] первой причины — доминирующий плод...

(В тексте карики *adhipatam phalam*. Исследователь китайской версии АКВ О. О. Розенберг отмечал: «Термин адхипати буквально значит „правитель“, „глава“ и указывает на обширность значения и универсальность того понятия, которое им определяется. Отношение адхипати-прагьяя 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, обуславливающими вообще все другие, а с другой — обусловленными вообще всеми другими» [Розенберг, 1918, с. 163]).

«Общая причина (*kāraṇahetu*) — первая [в списке причин], поскольку она рассматривается первой. Ее следствие — доминирующий плод, или плод господства.

— Однако [эта причина] определена через свое свойство не создавать препятствие; зачем же [называть ее еще и] господствующей?

— Она именно такова, ибо у этой причины, кроме того, есть свойство господствовать, т. е. подчинять себе. Так, например, [в тексте сказано]: „У десяти источников сознания (*āyatana*) есть свойство господствовать над пятью модальностями [чувственного] сознания; у совокупной кармы [живых существ] — над миром-вместилищем. Орган слуха и прочие [органы чувств] доминируют, соответственно, при порождении зрительного восприятия, так как желание увидеть возникает после того как [индивид нечто] услышал, и т. д.“

*Естественно-вытекающее [следствие есть плод]
однородной и универсальной [причин].*

Плод, или результат этих двух [причин] — естественный, т. е. естественно-вытекающий, так как он подобен [своим причинам]».

Термин *naiḥṣyandika* обозначает естественный поток мгновенных состояний существования, определяемый, согласно Абхидхарме, двумя типами причинности — однородностью (*sabhāga*), обуславливающей эмпирическое тождество, точнее, гомогенность ряда состояний, и всеобщностью (*saṃvātraga*), влияющей на весь ряд состояний. Подробнее см.: [ЭА, I, с. 137].

В примечании к переводу китайской версии этой карики Л. де ла Валле Пуссен пишет: «Объяснения Васубандху воспроизводят здесь, с небольшими вариациями, положение Вибхашы, 113, 19. Эти три плода (следствия) были определены в АКВ, II, 56. — О том, как действие, будучи прошлым, может принести плод, см. „Пудгала-нирдеша“ (АКВ) и важную дискуссию в MVṛ., с. 316 и след.

Все, что человек чувствует (ощущает), не имеет своей причиной прежние действия (MN, II, 214). Согласно сутре о Кашьяпе — обнаженном (то же начало, что и в SN, II, 18), которая составляет отдельную главу в Кармапраджняпти (Mdo, 62, 241a), страдание вызывается самим человеком (когда он отрезает себе волосы, руку и т. д.), другим (когда другой отрезает ему руку), самим человеком и другим (когда он отрезает себе руку с помощью другого), ни самим человеком, ни другим, но в силу причин и условий: „как, например, когда при поднявшемся ветре, проливном дожде, ударяющей молнии обрушиваются дома, или ломаются деревья, или обваливаются скалы: некоторые могут потерять ногу...; страдание в этом случае вызывается причинами и следствиями... О Кашьяпа, всякое наслаждение и всякое страдание вызывается самим [человеком], другим, самим и другим, временами года (ṛtu): ...зимой — сильным холодом, в сезон дождей — сильной жарой, летом — холодом и жаром порождается удовольствие и страдание“. — Но проблема не решается этими определениями: на самом деле мы знаем, что ментальное беспокойство (представляющее собой тягостное ощущение) возникло из волнения элементов и не является ретрибуцией, но что само волнение элементов есть ретрибуция (IV, 58). То же самое и в случае болезни и т. д.» [L'AK, IV, с. 185, примеч. 1].

85.2. Согласно Яшомитре, здесь имеются в виду подготовка к пути деятельности (*praṇaya*), основное действие как таковое (*maula*) и завершающая стадия пути деятельности (*prṣṭha*). См.: [SAKV, с. 418]. Однако такое толкование принимается отнюдь не всеми школами. См.: [L'AK, IV, с. 186, примеч. 1].

85.3. Рождение в аду приводится как пример созревания плода; то же самое относится и к рождению животными, претами и т. д.

Л. де ла Валле Пуссен дает перевод фрагмента из «Кармапраджняпти» (Mdo, 72, 206a): «...из-за крупного (значительного) убийства происходит рождение в сфере обитателей ада, из-за среднего — среди животных, из-за мелкого — среди претов». То же самое и в «Дашабхумике», II (перевод в: Museon. 1907. С. 290). См.: [L'AK, IV, с. 186, примеч. 3]; там же даются соответствующие источники.

85.4. Согласно трактовке Яшомитры, краткость жизни в этом случае есть естественно-вытекающий результат. См.: [SAKV, с. 418].

85.5. В санскритском тексте здесь следует читать *sapatnadāraḥ*.

85.6. В комментарии Яшомитры: «...растения, пахотные земли, водные источники и прочее» [SAKV, с. 418].

85.7. В санскритском тексте *aśani*, что объясняется в комментарии Яшомитры как *śīla-varṣaḥ* — 'камнепад' (букв.: 'дождь камней'). См.: [SAKV, с. 418].

85.8. В нашем переводе мы следуем толкованию Яшомитры: rajo-dhūlīvr̥stīh kṣāravrstīh. См.: [SAKV, с. 418].

85.9. Яшомитра подчеркивает, что этот естественно-вытекающий результат относится лишь к объектам внешнего мира в отличие от плода созревания, относящегося к потоку психосоматических состояний живых существ (vipāka-samtāna). См.: [SAKV, с. 418—419].

85.10. В китайской версии: «Рождается ли грешник в аду, а затем, в следующем рождении, обладает лишь короткой продолжительностью человеческой жизни вследствие некогда совершенного убийства?» [L'AK, IV, с. 187].

85.11. В переводе Л. де ла Валле Пуссена далее: «По существу, ретрибуция — это всегда чувствование (vedanā), т. е. соответствующий чувственный опыт» [L'AK, IV, с. 187].

85.12. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Действительно, сутра говорит об убийстве как о причине адской формы существования, но она понимает под убийством не только непосредственный акт самого убийства, но убийство как совокупность всех связанных с ним действий» [L'AK, IV, с. 187—188].

85.13. В квадратных скобках мы приводим соответствующее пояснение Яшомитры. См.: [SAKV, с. 419].

85.14. Другая интерпретация дается в комментарии Вясы к «Йога-сутре» Патанджали: «Как известно, тот, кто прибегает к насилию, сначала лишает свою жертву силы, [к примеру, связывая ее], затем причиняет ей страдание, нападая на нее с ножом или другим [орудием убийства], а потом и отнимает жизнь. Но когда он лишает [свою жертву] силы, его собственный источник жизнедеятельности — сознание и организм — тоже теряет энергию. Причиняя страдание, он сам испытывает страдание в [различных] адах или [рождаясь в мире] животных, голодных духов и т. д. Отнимая жизнь [у своей жертвы], он существует в каждое мгновение как бы на грани потери собственной жизни, но, даже желая смерти, он продолжает каким-то образом еще дышать, ибо с неизбежностью должен испытать следствие [причиненного] страдания. И даже если [следствие] насилия может быть как-то ослаблено благодаря [накопленной ранее] добродетели, то и тогда, при обретении счастливой [формы рождения], его жизнь будет короткой» [КЙ, II, 34, с. 140].

85.15. Так же подробно Яшомитра рассматривает в своем комментарии три вида следствия воровства и прелюбодеяния. См.: [SAKV, с. 419].

86.1. В тексте карики lobhaja как корень неблагого. Л. де ла Валле Пуссен реконструирует это ключевое слово как gāgajam, опираясь на тибетский перевод карики, который передает термин санскритского оригинала словом chags вместо стандартного 'dod chags. См.: [L'AK, IV, с. 189, примеч. 2]. В данном случае, однако, это не имеет принципиального значения, поскольку, как следует из контекста автокомментария, ключевое слово lobha (или gāga) специфицирует тот аспект неблагого, который представлен алчностью (стяжательством) — abhidhyā.

86.2. В санскритском тексте ādarotpādana.

86.3. Согласно комментарию Яшомитры, «множество предрассудков» мирян связано с торжественными церемониями (kautukamaṅgalam), в особенности со свадебными торжествами, приемом гостей, благоприятным временем для соответствующих предприятий, расположением созвездий (nakṣatra) и т. п.

Поддержание жизнедеятельности монаха зависит от подношения мирянами одежды, пищи, устройства постели и т. д. См.: [SAKV, с. 420].

86.4. Об отождествлении источников см.: [LAK, IV, с. 190, примеч. 3]. В комментарии Яшомитры здесь: «...в разделе (pīrāte) под названием Шиласкандхика (букв.: 'собрание добродетелей')» [SAKV, с. 420].

86.5. См. [AKB, II, 56], где Васубандху подробно рассматривает четыре плода, т. е. следствия (результата) соответствующих причин: плод созревания, доминирующий плод, естественный (естественно-вытекающий) плод и плод мужественной деятельности (puruṣakāraphala). Пятый плод — плод разъединения (visaṃyoḡa).

87.1. В санскритском тексте ānantaryamārga; подробно см.: [AKB, VI, 28, 49] и наш комментарий 79.7.

87.2. В комментарии Яшомитры: «...тождественные, или подобные действию (sadr̥ṣā), т. е. они не являются ни чистыми, ни неопределенными» [SAKV, с. 421]. В обеих китайских версиях: «Последующие дхармы такие же, равные либо более высокие» [L'AK, IV, с. 191, примеч. 2].

87.3. Как поясняет Яшомитра, это дхармы, связанные с сознанием, и дхармы, с сознанием не связанные, — рождение (jāti) и прочие (AKB, II, 35). См.: [SAKV, с. 421].

87.4. Следовательно, отвержение (pṛahāṇa) есть одновременно плод разъединения и плод мужественной деятельности. См.: [L'AK, IV, с. 192, примеч. 2].

88.1. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Остаток чистого действия, т. е. чистое действие, не включенное в путь оставления, но образующее часть пра-уога-vimukti-viṣeṣa-mārgas (VI, 65b), не содержит ни плода разъединения, поскольку оно не является причиной оставления, ни плода ретрибуции, поскольку оно чистое.

Два тех же самых плода отсутствуют также в случае действия неопределенного, будь оно затемненным или незатемненным (apivṛta).

— Какой же может быть природа — благой, дурной, неопределенной — плодов действия?» [L'AK, IV, с. 192].

88.2. Перевод Сюань-цзана представляет краткое разъяснение неэксплицитного смысла карики: «Плоды вытекания, разъединения, мужественной деятельности и господства благого действия суть благие дхармы. Плод вознаграждения по своей природе неопределенный (см. AKB, II, 57). Плод мужественной деятельности и господства благого действия суть дурные дхармы. Плод вытекания благого действия с необходимостью благой; плод разъединения благой по своей природе. Плоды вознаграждения, мужественной деятельности и господства суть дхармы неопределенные» [L'AK, IV, с. 193].

89.1. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Следовательно, допускается, что плод естественного вытекания неблагих дхарм может быть порожден неопределенными дхармами. — Почему это так?» См.: [L'AK, IV, с. 193 и далее].

89.2. Полнота контекста реконструирована на основании комментария Яшомитры. См.: [SAKV, с. 422]. В переводе Л. де ла Валле Пуссена далее: «В том, что касается временного периода существования, уровня и т. д.» [L'AK, IV, с. 194].

90.1. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Действие среднее, т. е. настоящее, имеет четыре плода — исключая плод разъединения, — которые являются будущими дхармами» [L'AK, IV, с. 195].

91.1. Далее в переводе Л. де ла Валле Пуссена: «...плоды господства, мужественной деятельности и вытекания в соответствии с правилом II, 53» [L'AK, IV, с. 195].

94.1. В санскритском тексте *reuāladharma*; о значении слова *reuāla* см.: [BHSD, с. 354]. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Таков, по сути, прием суммарного изложения» [L'AK, IV, с. 197].

94.2. В санскритском тексте *śāstreṣu*. Васубандху имеет здесь в виду трактаты канонической «Абхидхармы». В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Трактат (Джнянапрастхана) различает надлежащее (букв.: 'приличное') действие (*yogavihita*)» и т. д. См.: [L'AK, IV, с. 198].

94.3. В тексте карики последняя пада: *vidhibhraṣṭam ca kecana*.

94.4. В санскритском тексте *anyathā vidadhāti*.

94.5. Ср. текст комментария Вясы к «Йога-сутре» (II, 13): «...является ли одна карма, [т. е. единичное действие], причиной лишь одного рождения, или же одна карма обуславливает многообразные [формы] рождения? И второй вопрос: вызывает ли многообразная карма многообразные [формы] рождения, или же она вызывает [только] одно рождение?» [КЙ, с. 119].

94.6. В санскритском тексте *siddhānta*, т. е. система вайбхашиков.

95.1. Л. де ла Валле Пуссен приводит версию Парамартхи: «Как воздаяние за одно лишь подношение пищи в прошлые времена, я семь раз рождался среди 33 богов, семь раз я был Вселенским правителем (Чакравартином), а сейчас я родился в богатой семье шакьев» [L'AK, IV, с. 199, примеч. 1].

Согласно комментарию Яшомитры, в одном из предыдущих рождений Анируддха однажды опустил пищу в сосуд странствующего монаха, который оказался пратьекабуддой Тагарашикхином (см. MN, III, 69; Дхаммапада, 355). См.: [SAKV, с. 424].

95.2. Как говорит Яшомитра, если один индивид обладает полнотой и совершенством всех органов и членов, а другой этого лишен, то это не зависит от завершенности действия, так как зрение и прочие органы чувств являются результатом действия, которое и продуцирует данную форму существования. Но цвет кожи, внешний облик (*ākāra*) и прочее являются плодом действия, которое обеспечивает полноту и завершенность данного существования. См.: [SAKV, с. 424—425].

95.3. В версии Сюань-цзана: «„Не одно только действие вызывает и наполняет новое существование, но еще и все дхармы, допускающие созревание. Однако ввиду главного значения действия говорится только о нем. Между тем эти дхармы, когда они не сосуществуют с действием, способны придавать полноту, но не продуцировать [новое существование], ибо сила их мала. Ни одно из двух йогических сосредоточений не способно к такому порождению...“ Чувства и другие явления сознания, связанные с *cetanā*, волевым актом, продуцируют [новое существование] вместе с ними». См.: [L'AK, IV, с. 200, примеч. 3].

95.4. В санскритском тексте, соответственно, *karmāvaraṇa*, *kleśāvaraṇa* и *virākāvaraṇa*. Яшомитра трактует эти композиты как *karmadhāraya* (тип сложного слова в котором два члена находятся в отношении приложения. — *Пер.*). См.: [SAKV, с. 425].

Согласно Л. де ла Валле Пуссену, «та же доктрина содержится и в Бодхисаттвабхуми, I, § 4, 6 etc. — В палийских источниках, как и здесь, *āvaraṇa* —

то, что препятствует вступлению на Путь, то, что делает человека непригодным к этому (*abhava*). Три *āvagaṇas* перечисляются в AN, III, 436; Вибханге, 341, но они связаны с тремя другими дхармами (*asaddho aschandiko sa dippaṇño sa*). — *Āvagaṇas* в SN, V, 77, DN, 1, 246 являются препятствиями к *Винае, nīvagaṇas* (см. АКВ, V, 59).

Махаяна под *kleśāvagaṇa* и *jñeyāvagaṇa* понимает не препятствие для *bhavyatā*, свойства пригодности к вступлению на Путь, а препятствие для освобождения сознания. Точно так же и в АКВ, VI, 77 сознание „закрыто“ посредством *āvṛtti*, за исключением сознания архата» [L'AK, IV, с. 201, примеч. 1].

О препятствиях, мешающих обретению беспредельного знания в санхья-йоге, см.: [КЙ, IV, 31, с. 198].

96.1. В тексте карики *ānantaryāṇi karmāṇi*; см. наш комментарий 96.10.

96.2. О препятствиях-действиях в палийских источниках см.: [L'AK, IV, с. 201—202, примеч. 3].

96.3. Аффекты, устойчивые в своем постоянстве («хронические» аффекты), — *abhiṅśnikāḥ*: спонтанные острые аффекты — *adhimātra*.

96.4. В санскритском тексте *ājasṅka* — 'непрерывный', 'постоянный'; перед этим *saṁūho'pi* с не вполне ясным значением. В переводе Л. де ла Валле Пуссена *même languissante* — 'даже ослабевающий'. См.: [L'AK, IV, с. 202]. Ср.: *saṁūhata* — 'разрушенный' [BHSD, с. 574].

96.5. О классе богов, пребывающих в бессознательном состоянии, см. [АКВ, II, 41]:

«Это — [боги сферы] Великого плода.

Богами сферы Великого плода называются те из них, которые находятся в месте пребывания бессознательных существ, подобно пребывающим в дхьяне [богам класса Великих Брахманов]». Согласно комментарию Яшомитры: «Подобно богам класса жрецов Брахмы (*brahma-purohita*), часть из которых, относящаяся к группе Великих Брахманов, пребывает в промежуточной дхьяне». См.: [SAKV, с. 159], а также: [ЭА, III, с. 69].

96.6. В санскритском тексте *arāyādīniyate*. Как поясняет Яшомитра, под «прочим» (*ādi*) здесь имеются в виду действия, приводящие к бессознательному сосредоточению, к рождению в божественном мире Великих Брахманов, а также к рождению евнухом или двуполым существом. См.: [SAKV, с. 425].

96.7. Согласно буддийской доктрине, вставшие на Благородный путь достигают просветления максимум после семи новых рождений (см.: [АКВ, VI, 34]), следовательно, индивид, совершивший действие, ведущее к восьмому рождению, не может вступить на Путь, ибо не является Благородной личностью (*āryapudgala*). См.: [SAKV, с. 425].

96.8. В санскритском тексте *pudgalataḥ*; как говорит Яшомитра: «Личность (индивид) становится легкоотожествляемой по поведению (*saṁudācārāt*) в соответствии с базовым аффектом: 'Это — отцеубийца и т. д.'». См.: [SAKV, с. 425].

96.9. Далее в переводе Л. де ла Валле Пуссена: «...потому что эти препятствия не позволяют достичь избавления не только в данном существовании, но и в будущем» [L'AK, IV, с. 203].

96.10. Л. де ла Валле Пуссен предлагает перевод соответствующего фрагмента из «Вибхаши» (119, 4): «Почему такое название — *ānantaryāṇi* (неотвра-

тимые, беспрепятственные)? — По двум основаниям: (1) эти пять грехов называются так потому, что они не имеют воздаяния (не созревают) ни в данной жизни, ни в дальнейших существованиях, но исключительно в следующем рождении; (2) потому что они созревают (т. е. приносят плод) только в аду, но не в других формах существования. Действие называется неотвратимым по двум причинам: (1) потому что оно наносит вред благодетелям, (2) потому что оно вредит полю добродетельных свойств. Для того чтобы был совершен смертный грех, требуются два условия: (1) подготовка, (2) завершение (достижение плода); если подготовка была проведена, но плод не был вкушен (обретен), то здесь нет смертного греха; если плод обретен, но подготовительных действий не было, то здесь также нет смертного греха... (ср. Катхаваттху, XIII, 3)» [L'AK, IV, с. 204, примеч. 1].

96.11. В санскритском тексте *ṅgāmaṇya*.

97.1. В санскритском тексте *asamvarābhava*. См.: [AKB, IV, 43].

97.2. В тексте карики *alprokākārajītvāt*, букв.: 'вследствие малой заботы и бесстыдства'.

97.3. В санскритском тексте *vikalāmabhāva*.

97.4. Поскольку такие родители не являются благодетелями для своих детей, то их убийство не рассматривается в качестве смертного греха; см. наш комментарий 96.10.

97.5. Яшомитра приводит рассказ о том, как жеребец Аджанея (*ājāneya* — 'чистокровный', 'хорошей породы') не мог совокупиться со своей матерью, и тогда он, закрутив морду покрывалом, овладел ею. Когда же позднее мать узнала, что он рожден из ее утробы, то была им убита. См.: [SAKV, с. 426], а также: [L'AK, IV, с. 205, примеч. 3], где Л. де ла Валле Пуссен приводит версии этого нарратива.

97.6. В санскритском тексте здесь *anupakramadharmāṇo*, что Яшомитра трактует как свойство невозможности быть убитым другими. См.: [SAKV, с. 427].

97.7. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Мы говорим, что раскол есть ложь и что эта ложь является четвертым смертным грехом. — Почему это так? — Если мы делаем раскол смертным грехом, то это потому, что по переносу значения мы называем расколом ложь, которая и является причиной раскола» [L'AK, IV, см. 206].

98.1. В санскритском тексте *bhettā*, тот, кто вызывает раскол сангхи (*saṃghabheda*).

99.1. В санскритском тексте *antarakalpa* — промежуточная, или малая, кальпа. В автокомментарии к [AK, III, 81] Васубандху говорит: «Двадцать малых кальп, в течение которых происходит созидание мира, двадцать малых кальп, в течение которых мир пребывает в состоянии развития, и двадцать малых кальп, в течение которых мир разрушается, — эти шестьдесят малых, или промежуточных, кальп составляют полторы кальпы Великих Брахманов. Таким образом определяется продолжительность их жизни, при подсчете которой сорок малых кальп принимаются за половину великой кальпы» [ЭА, III, с. 176]. Отсюда следует, что промежуточная (малая) кальпа составляет 1/80 часть существования психокосма в каждом полном цикле. См. также: [ЭА, III, с. 54—55; L'AK, IV, с. 207, примеч. 2] с указанием соответствующих палийских источников.

99.2. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Страдание возрастает из-за дополнительного греха» [L'AK, IV, с. 207].

100.1. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Такой бхикшу должен быть интеллектуалом, а не человеком чувств; он должен быть добродетельным, а не безнравственным, ибо слова безнравственного бхикшу лишены авторитета» [L'AK, IV, с. 208].

100.2. В комментарии Яшомитры *tām gātriṃ* — 'той ночи'. См.: [SAKV, с. 427].

100.3. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Когда сангха разделена, то неминуемо на восходе дня она вновь обретает согласие» [L'AK, IV, с. 209—210].

101.1. В тексте карики *sakrabheda*; согласно лексикографическим материалам Ф. Эджертона — 'разрушение круга [единства]'. См.: [BHSD, с. 221].

101.2. Так в переводе китайской версии. См.: [L'AK, IV, с. 210].

101.3. В комментарии Яшомитры: «...на две партии» означает, что образуется партия (*paṅṣa*) последователей Будды и партия раскольника. Минимальное количество бхикшу, образующих сангху, — четыре» [SAKV, с. 427].

101.4. В санскритском тексте *karmabheda*. Согласно комментарию Яшомитры, раскол по поводу отправления ритуалов не является смертным грехом. См.: [SAKV, с. 428].

101.5. В квадратных скобках мы приводим фрагмент комментария Яшомитры. См.: [SAKV, с. 428].

102.1. В санскритском тексте здесь *ekaṅga*, букв.: 'единовкусие', что Яшомитра трактует как единство (*avyaṅga* — 'отсутствие', 'разделение') или единомыслие (*ekamati*), поясняя, что в начале было чувство радости и счастья, а в конце — тоски и горя. См.: [SAKV, с. 428].

102.2. В санскритском тексте *arbuda*, букв.: 'нарыв', 'опухоль', и так это слово переводится Сюань-цзаном (см.: [L'AK, IV, с. 211, примеч. 5]). Тибетские лотсавы (переводчики), вслед за Яшомитрой, понимают слово *arbuda* как метафору и передают его как 'недостаток', 'порок' (*skyon*; санскр.: *doṣa*). См.: [SAKV, с. 428].

102.3. Далее в переводе Л. де ла Валле Пуссена: «...поскольку сангха не может проводить даже одну ночь в состоянии раскола» [L'AK, IV, с. 212].

102.4. В санскритском тексте здесь *pratisaṃdhānīya* — 'должна быть объединена [вновь]'. Яшомитра несколько проясняет смысл сказанного: «У всех Будд бывает пара учеников. Один достиг вершины в обладании различающей мудростью (ср. АКВ, 1: «мудрость означает различие дхарм»), другой — сверхъестественными способностями (*ṛddhimat*). Здесь у Шакьямуни благородный Шарадватипутра — высший в обладании мудростью, а благородный Махамадугальяна — в обладании сверхъестественными способностями» [SAKV, с. 428].

102.5. В санскритском тексте *simā na baddhā bhavati*. Согласно Яшомитре, в данном случае имеется в виду граница мандалы, т. е. освященной части земли (как правило, на территории монастыря), соответственным образом маркированной и предназначенной для проведения ритуалов, предписанных Винаей. См.: [SAKV, с. 428].

102.6. Л. де ла Валле Пуссен отмечает, что когда Шакьямуни был Бодхисаттвой, он расколол лесное сообщество риши, которые обладали пятью сверхъестественными знаниями (*abhijñā*; см.: Вихаша, 116, 17). Этот нарратив вступает в формальное противоречие с текстом «Вопросы Милинды» (с. 161), согласно которому раскол, вызванный Девадаттой, не был спровоцирован тем прошлым действием Бодхисаттвы. Будда не «преодолеет» ретрибуцию своих прошлых грехов, см. «Дивья-авадана» (416): «„Разве тебе не из-

вестны слова Мудреца о том, что и сами Победители не свободны от последствий своих действий?“ — Однажды во время сбора подаяний Бхагаван поранил себе ногу, наступив на колючку, и заявил после этого: „Девяносто одну кальпу тому назад я ударил копьём (śaktyā) человека и теперь, о монахи, вследствие того действия я повредил себе ногу“» [L'AK, IV, с. 212, примеч. 2].

103.1. В санскритском тексте guṇakṣetra. Архат, Будда и сангха представляют собой поле добродетельных качеств потому, что они являются их опорой (āśrayatvāt), или потому, что благодаря своим качествам они и есть поле: все посеянные в него семена приносят великий плод. См.: [L'AK, IV, с. 213, примеч. 2]. И далее в переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Сангху и Будду невозможно уничтожить, но их можно оскорбить» [Там же, с. 213].

103.2. В квадратных скобках приводится пояснение Яшомитры к третьей паде карики. См.: [SAKV, с. 428—429].

103.3. Л. де ла Валле Пуссен идентифицирует цитируемый источник как «Вибхашу» (119, 7). См.: [L'AK, IV, с. 213].

103.4. Л. де ла Валле Пуссен приводит в этой связи фрагмент из трактата Сангхабхадры: «Стхавира не принимают такую возможность: „Если зародыш живой, то он не может выпасть; если же он выпадает [из матки], то это означает, что он мертв, ибо живое существо не может отжаться на то, чтобы пройти все эти нечистоты“» [L'AK, IV, с. 213—214, примеч. 5].

103.5. Эта проблема рассматривается также в: [Kathāvatthu, XX, 1]. Как отмечает Л. де ла Валле Пуссен, последователи школы Уттарапатхака (букв.: 'следующие высшим путем') считают, что человек становится āpantiṛika ('совершившим смертный грех') вследствие непреднамеренного убийства своей матери и т. д., так как подобные действия усугубляют тяжесть апантираватхус. См.: [L'AK, IV, с. 214, примеч. 3] со ссылкой на джайнский текст «Сутра-кританга» (I. 1,2; II. 6,26).

103.6. См.: [SAKV, с. 429]. Л. де ла Валле Пуссен ссылается на Шаванна (Cinq cents contes, N 339) [L'AK, IV, с. 214, примеч. 4].

103.7. В квадратных скобках приводится пояснение Яшомитры. См.: [SAKV, с. 429].

103.8. Г х о ш а к а — один из четырех главных учителей, упоминаемых в «Махавибхаше», последовательный сторонник теории существования дхарм в трех модусах времени (Сарвастивада — учение о том, что все, т. е. все дхармы, существует реально). Во втором разделе «Энциклопедии Абхидхармы» — «Учение о факторах доминирования в психике» — Васубандху воспроизводит его дискуссию с Васумитрой, ведущим теоретиком Саутрантики, о существовании элементов сознания при йогическом сосредоточении на «остановке» сознания. См.: [AKB, II, 44].

103.9. Ш и к х а н д и н — наследный принц, приказавший убить своего отца Удраяну, который оставил престол и принял обет странствующего монаха, а впоследствии стал архатом. См.: [SAKV, с. 429]. Об источниках, повествующих о данном сюжете, см.: [L'AK, IV, с. 215, примеч. 1]. Л. де ла Валле Пуссен реконструирует имя архата как Рудраяна.

104.1. В тексте карики buddhe na tāḍanecchasya, ср. попытку реконструкции санскритского оригинала первой пады карики по тибетской версии у Л. де ла Валле Пуссена. В обоих китайских переводах иероглиф 打 в значении 'бить', 'ударять'.

104.2. В санскритском тексте *vaigāya* как отвержение мира, предполагающее на первых этапах полное прекращение аффективно окрашенных действий и реакций, свойственных чувственному миру (*kāmaivāgāya*), затем — миру форм (*gūra*) и миру не-форм (*āgūra*). Плод высшего отвержения — нирвана. Подробно о видах и практике отвержения см.: [AS, с. 39—40], а также: [Guenther, 1957, с. 171 и след].

104.3. В квадратных скобках дается перевод китайской версии. См.: [L'AK, IV, с. 216]. В санскритском оригинале эта часть автокомментария Васубандху отсутствует, однако последующее толкование Яшомитры позволяет восстановить полноту контекста.

104.4. В санскритском тексте *āṣṭāya*. Л. де ла Валле Пуссен дает перевод соответствующего фрагмента «Вибхаши» (119, 12): «— При убийстве какого вида живых существ сохраняется возможность вступления на Путь в процессе совершения подготовительных действий (*praṇoga*)? — Некоторые говорят: при убийстве животных, но не при убийстве людей. Другие считают, что и при убийстве людей, но это не распространяется на тех, кто подготовлял совершение смертного греха. Поэтому они говорят, что можно заниматься подготовкой убийства, но обрести видение Дхармы...» [L'AK, IV, с. 217, примеч. 1].

В качестве примера Яшомитра приводит «Чека-авадану». Из страха перед Вирудхакой (царем государства Косала. — *Пер.*) один человек по имени Чека из клана шакьев бежал вместе со своими детьми в джунгли, где был вынужден заниматься охотой, чтобы обеспечить пропитание. Бхагаван, который провел перед этим три месяца на небе среди богов класса Тридцати трех, спустился на землю, чтобы обратиться Чеку и помочь ему в достижении «плода вступления в поток» (*śrotāpatti*). И с этих пор Чека больше не соприкасался с грехом убийства животных, которые продолжали погибать в западнях и сетях. См.: [SAKV, с. 429—430].

105.1. Ключевые слова (термины) Дхарма и Адхарма употребляются здесь в значении, соответственно, установки на реализацию нормативных религиозных предписаний и отрицание таковых.

105.2. В санскритском тексте *svarga* ('небо') в значении обретения небесного блаженства в будущих формах существования и *aravaṅga* — конечного освобождения от круговорота рождений и смертей. Ср.: [AKB, III, 9]: «...[бодхисаттва рождается из материнского лона] с целью сохранить свое тело в качестве мощей (*śaṅga*), ибо, почитая его мощи, люди и другие живые существа тысячами достигают неба и освобождения (*svargam ca grāṛtā aravaṅgam ca*)» (см. наш перевод в: [ЭА, III, с. 85]). Здесь интересно отметить, что оба ключевых слова представляют собой идеологемы брахманистской религиозной традиции, заимствованные Васубандху вследствие заметного махаянского влияния.

105.3. В санскритском тексте *svādhyāya*, ср. комментарий Вьясы к «Йога-сутре» (II, 1): «Самообучение — это повторение очистительных мантр, — первослога (*praṇava*) [Ом] и других, а также изучение шастр, [трактующих] об освобождении». См. наш перевод в: [КЙ, с. 112].

105.4. Л. де ла Валле Пуссен ссылается в этой связи на словарную статью *ṣaṭaṅga* в Санкт-Петербургском Словаре Рота и Бётлинка, где говорится, что мать во сто крат более уважаема, чем отец. См.: [L'AK, IV, с. 218, примеч. 1].

105.5. В санскритском тексте *daṇḍānām*; ср.: [MN, I, 372]. Как отмечает Л. де ла Валле Пуссен, в терминологии джайнов *daṇḍa* служит эквивалентом *karman*. См.: [L'AK, IV, с. 218, примеч. 2].

105.6. В качестве примера Яшомитра вновь приводит уничтожение леса Дандака, вызванное гневом святых отшельников (*риши*). См.: [SAKV, с. 430]. Реконструкция последнего фрагмента полностью основана на комментарии Яшомитры.

105.7. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Под волевым актом bhāvāgra следует понимать ментальный акт, посредством которого возрождаются в самой высокой сфере Āgūpyadhātu. Этот акт — наиболее плодотворный из всех благих мирских деяний, так как воздаяние за него — совершенное спокойствие восьмидесяти тысяч космических периодов» [L'AK, IV, с. 218].

105.8. В санскритском тексте vajrapāma samādhi (см.: [AKB, VI, 44]). Алмазоподобное йогическое сосредоточение, согласно определению Асанги, представляет собой концентрацию сознания, которая включает также технику пути применения (pṛaṇyoga) или непосредственного пути при устранении последних «оков» сознания йогина, вступившего на путь окультуривания психики (bhāvanāmārga). См.: [AS, с. 128], а также наш комментарий 52.6 со ссылкой на Г. Гюнтера и комментарий 53.4 в: [ЭА, III].

105.9. В санскритском тексте ānantaryasabhāga; грехи, сходные со смертными, перечисляются в автокомментарии Васубандху к карике 107.

107.1. Соотнесение этих грехов со смертными дается по комментарий Яшомитры. См.: [SAKV, с. 430].

107.2. Об этих состояниях см. наш комментарий 56.5.

107.3. В санскритском тексте mūrdhāna, 'вершина', или главное условие интеллектуального принятия (kṣānti, см.: [BHSD, с. 199 и 436]) — вторая из стадий «причастности к проникновению» (nirvedha-bhāgiya, 'внутреннее проникновение в сущность реальности'). См.: [AS, с. 105, примеч. 4], а также: [Guenther, 1957, с. 328].

107.4. В санскритском тексте dṛṣṭadharmavedaniyam.

108.1. В примечании к переводу китайской версии этой карики Л. де ла Валле Пуссен приводит соответствующий фрагмент из «Вибхашы» (176, 14): «— До тех пор пока не закончилась первая „неисчислимая“ кальпа (см.: [AKB, III, 93—94]), Бодхисаттва, хотя он и осуществил бесконечное множество трудных и мучительных деяний, все еще не обрел внутреннюю уверенность в том, что он станет Буддой. Когда завершается вторая неисчислимая кальпа, Бодхисаттва обретает безусловную уверенность, что он станет Буддой, но все еще не дерзает заявить без внутренних опасений: „Я стану Буддой“. Когда завершается третья неисчислимая кальпа, Бодхисаттва, практикующий деяния, которые порождают соответствующие признаки, с полной уверенностью знает, что он станет Буддой, и без всяких внутренних сомнений издает львиный рык сына Учителя... Во время практикования деяний, порождающих соответствующие признаки, он избавляется от пяти дурных возможностей и обретает пять благих: 1. он избавляется от дурных форм существования и рождается только в благих формах; 2. он избавляется [от рождения] в низкой семье и всегда рождается в семье благородной; 3. он избавляется от немужского тела и всегда обретает только мужское тело...»

Описание первичных и вторичных признаков (lakṣaṇāpūvyañjana) Бодхисаттвы приводится в «Абхисамая-аланкаре» (VIII), «Бодхисаттвabhūmi-шастре» и т. д. Подробнее см.: [L'AK, IV, с. 220—221, примеч. 1].

108.2. В санскритском тексте piyatipatita — 'предестинированный'.

108.3. В санскритском тексте *apaṅakṛīto dāsa*. Согласно [Msa, XIX, 9], Бодхисаттва является слугой (рабом) живых существ в пяти отношениях: он с терпением переносит оскорбления, побои, унижение и т. п. и безропотно и искусно выполняет любую работу.

108.4. В санскритском тексте здесь *saṅdālakumāṅaka*. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «...держится без какого-либо эгоизма, подобно собаке», со ссылкой на «Шикшамсамуччая» (с. 35), где Бодхисаттва сравнивается с собакой. См.: [L'AK, IV, с. 223 и примеч. 1].

108.5. В санскритском тексте *kadarthāna*, что, согласно Яшомитре, означает причинение вреда, которому предшествуют оскорбления. См.: [SAKV, с. 431].

109.1. Перевод Парамартхи здесь несколько отклоняется от оригинала; далее в самом начале автокомментария: «— В какие времена [Бодхисаттва] осуществляет свою деятельность? — Во времена, когда присутствуют великие учителя, ибо его побуждения направлены на них как на [конечную] цель». См.: [L'AK, IV, с. 223, примеч. 2].

Л. де ла Валле Пуссен приводит в примечании фрагмент «Вибхаши» (177, 1), служивший, по-видимому, источником для Васубандху: «— Из чего происходят действия, порождающие соответствующие признаки, — обусловлены ли они слушанием наставлений (*ṣrutamaṅga*), размышлением или культурой йогического созерцания?

— Они обусловлены только размышлением. — Почему? — По причине особого значения этого вида [ментальной] деятельности: действие, протекающее из размышления, возможно только в чувственном мире... Некоторые говорят, что действие, порождающее признаки, протекает и из [слушания] наставлений, и из размышления, но не из созерцания.

— В каком месте совершаются действия, плод которых — созревание [соответствующих] признаков? — Только в чувственном мире, только в человеческой форме рождения, только на Джамбудвипе, только при обретении тела мужчины, но не женщины...

— В какое время? — Когда появляются Будды, но не во времена, когда их нет.

— Что выступает [конечной] целью этих действий? — Они направлены [на обретение статуса] Будды, ибо побуждение (*saṅgāṅa*) и решимость-обет (*praṅīdhāna*) не имеют иной цели» [L'AK, IV, с. 223, примеч. 2].

109.2. Согласно ASPPS — *Astasāhasrikaprajñāpāramitāsūtra* — «Аштасahasрика-праджняпарамита-сутра» (с. 336), Бодхисаттва рождается на Джамбудвипе, как правило, в Мадхьядеше (т. е. в средней части субконтинента, в бассейне рек Ганга и Ямуна). См.: [L'AK, IV, с. 223, примеч. 3].

109.3. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «...поскольку он уже превзошел статус женщины» [L'AK, IV, с. 224].

109.4. О различной продолжительности деятельности Бодхисаттвы в санскритских и палийских источниках см.: [L'AK, IV, с. 224, примеч. 1].

109.5. См.: [SN, IV, с. 324]; грамани — выборный глава деревенского совета.

Яшомитра также приводит в своем комментарии фрагмент сутры, в которой последователь религии джайнов грамани Ашибаддха обращается к Бхавану с аналитическим вопросом. См.: [SAKV, с. 431].

109.6. Четыре дефекта (*doṣa*): дурная форма рождения (*durgati*), низкий статус семьи (*akulīnatā*), ущербность индрий (органов и психических способ-

ностей) и рождение женщиной; два [сверхъестественных] свойства (guna): память о прошлых рождениях и неотвращаемость от Пути (anivartakatā). См.: [SAKV, с. 431].

110.1. В санскритском тексте samnikṣtabodhisattva. Согласно толкованию Яшомитры, здесь имеется в виду бодхисаттва, совершающий деяния, следствием которых — появление признаков Великой личности. См.: [SAKV, с. 431].

110.2. Букв.: «тройная тысяча великой тысячи [миров]». См.: [ЭА, III, с. 171].

110.3. В санскритском тексте kaliyuge. Согласно Сюань-цзану: «...во времена сокращения продолжительности жизни». См.: [L'AK, IV, с. 228, примеч. 2]. В автокомментарии к АК (III, 91) Васубандху говорит: «При создании мира проходит девятнадцать кальп, в течение которых продолжительность человеческой жизни безгранична. Постепенно продолжительность жизни сокращается от безграничной до десяти лет; это происходит в течение первой промежуточной кальпы существования уже созданного [мира]». См.: [ЭА, III, с. 183—184].

112.1. Согласно Л. де ла Валле Пуссену, рассказ об этом приводится в «Аваданашатаке» (II, 176), где Будда носит имя Пушья. В транскрипции Парамартхи и Сюань-цзана, однако, Тишья. Подробнее см.: [L'AK, IV, с. 229, примеч. 1].

112.2. Как поясняет Яшомитра, «иногда это и достоинство, и действие, и предмет. Иногда — и достоинство, и действие. Иногда — только достоинство или же только действие. Иногда — и достоинство, и предмет. Иногда — только предмет. Поэтому [автор] разъясняет: „по отдельности или вместе“» [SAKV, с. 433].

112.3. Наша реконструкция основана на комментарии Яшомитры. См.: [SAKV, с. 433].

113.1. В тексте карики dīyate uṣa; в своей трактовке мы исходим из смысла последующего автокомментария Васубандху. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Дар (дарение) — это тот, кто дает»; в примечании к переводу карике он ссылается на «Катхаваттху» (VII, 4), где гхеравадин полагает, что dāna (дарение) есть то, что дано. См.: [L'AK, IV, с. 233, примеч. 1].

114.1. В санскритском тексте dṛṣṭadharmavedāniyaṃ — 'то, что должно быть испытано еще при данной жизни'.

116.1. Здесь мы следуем версии Сюань-цзана. См.: [L'AK, IV, с. 236]. В санскритском оригинале слово sakravartin отсутствует.

117.1. Об источниках см.: [L'AK, IV, с. 237, примеч. 2].

117.2. Л. де ла Валле Пуссен ссылается здесь на «Гаутами-сутру», представляющую определенную сложность для интерпретации. Махапраджapati поднесла одежду Будде, который отказался от дара: «Гаутами, передай это сангхе; делая подношение сангхе, ты тем самым выражаешь почтение мне и выражаешь почтение сангхе». На основании этого текста и тех канонических фрагментов, где сангха определяется как поле добродетели по преимуществу, некоторые учителя приходят к выводу, что религиозной заслугой является дар сангхе, но не дар Будде. Ортодоксальный вайбхашик Сангхабхадра опровергает эту теорию (XXIII, 4, fol. 86). О превосходстве Будды как лучшего из полей добродетели, см.: [MN, III, 254; АКВ, VII, 34]. Дискуссия по этому поводу приводится также в трактатах Васумитры, Бхавьи и Винитадевы: согласно школе махисасаков, наиболее плодотворным является дар сангхе, а не Будде;

подношение ступе еще менее плодотворно, и т. д. См.: [L'AK, IV, с. 237—238, примеч. 3].

117.3. В санскритском тексте *cittālamkāra*; здесь имеется в виду обретение сверхъестественных способностей (*ṛddhi*). Подробно см.: [AKB, VII, 48].

117.4. В санскритском тексте *pariṣkāra*, «укомплектование» сознания компонентами Благородного пути. См.: [AKB, VI.67].

118.1. В тексте карики *anāgryebhyaḥ*, т. е. теми, кто находится вне Благородного пути (*prthagjana*).

118.2. В санскритском тексте *kalyāṇamitra*.

119.1. В санскритском тексте, соответственно, *prsthān* (как 'последствие'), *kṣetra* ('поле'), *adhīsthāna* ('основа', или 'опора'), *prayoga* ('подготовка'), *cetanā* ('ментальный импульс-побуждение') и *āśaya* ('намерение' или 'склонность').

119.2. В квадратных скобках приведен пример из комментария Яшомитры. См.: [SAKV, с. 435].

119.3. В автокомментарии Васубандху, соответственно, *krta* ('совершенное') и *uracita* ('накопленное', 'собранное'). См.: [BHSD, с. 134].

120.1. Согласно комментарию Яшомитры, три дурных образа деятельности относятся к телу, речи и уму. См.: [SAKV, с. 435].

120.2. Яшомитра поясняет: «Например, когда индивид, совершив неблагое деяние, еще и радуется этому» [SAKV, с. 435].

120.3. В санскритском тексте *ātmārtham*. Л. де ла Валле Пуссен: «Мы видели (IV.114), что дар, принесенный чайтье человеком, не освободившимся от страстей, — это дар, выгодный для того, кто его делает» [L'AK, IV, с. 244].

121.1. В тексте карики *tyāgānvaya*, т. е. 'заслуга, связанная с отвержением [мирской жизни]'.

121.2. В санскритском тексте *guṇavat*, один из эпитетов Будды.

121.3. В санскритском тексте *bhaktikṛtam*; возможно, здесь прослеживается определенное брахманистское влияние, что находит выражение, в частности, и в выборе лексических средств.

121.4. В санскритском тексте *dānamānakriyā*; о спектре вероятных значений см.: [BHSD, с. 429], где дается также форма *mānatva*.

121.5. Л. де ла Валле Пуссен приводит латинское название растения *Azadirachta Indica*. См.: [L'AK, IV, с. 246].

121.6. Яшомитра говорит в этой связи, что ниргрантхи (т. е. джайны) считают, что дар, сделанный ворами и прочим, приносит дурной плод. Но мы не допускаем, что качество поля может сделать плод более приемлемым, оно лишь способствует тому, что плод становится значимым и заметным. См.: [SAKV, с. 436].

123.1. В санскритском тексте *smṛtyupasthāna*; согласно Асанге, это — постоянное наличие внимания, т. е. памятование: «— Что такое постоянное наличие внимания? — Существуют три вида постоянства внимания: [Будда остается невозмутимым и памятующим, свободным от радости или удовлетворения, когда ученики принимают его наставления и следуют им; он остается невозмутимым и памятующим, свободным от неудовольствия или нетерпения, когда ученики не принимают его наставления и не следуют им; он остается невозмутимым и памятующим, свободным от радости и удовлетворения, от неудовольствия и нетерпения, когда некоторые из учеников принимают его

наставления и следуют им, тогда как другие не делают этого]. Постоянство внимания связано с концентрацией сознания и мудростью при обретении полного освобождения от всех видов аффективности» [AS, с. 169, примеч. 3].

123.2. В санскритском тексте *sāmantakaiḥ*. Яшомитра считает, что здесь имеется в виду выработка установки на отвращение к убийству, воровству, прелюбодеянию и т. д. См.: [SAKV, с. 437].

123.3. В данном случае под постоянством памятования подразумевается ничем не нарушаемая память о Будде, Дхарме и Сангхе, что исключает любые кармически не определенные действия. См.: [SAKV, с. 438].

123.4. В санскритском тексте *āśāstīṣila*, т. е. добродетель, связанная с надеждой на вознаграждение.

123.5. В санскритском тексте *bhāvanā* как культура очищения сознания.

123.6. Тонкий знаток грамматики классического санскрита, Яшомитра говорит здесь о необходимости закончить предложение, так как в противном случае полнота смысла утрачивается из-за эллипсиса (*lopa*). См.: [SAKV, с. 437].

124.1. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Дар также имеет результатом небо, но обычная, основная причина этого — нравственность. Разъединение, или нирвана (II, с. 278), имеет своей причиной медитацию, которая на пути отвержения (*prahāṇamārga*, VI, 60) немедленно вызывает разъединение со страстями; однако нравственность вносит в это свой вклад, поскольку спокойствие (*śamatha*) и видение (*vipaśyanā*) предполагает наличие нравственности» [L'AK, IV, с. 249].

124.2. В санскритском тексте *bṛāhmanyaṃ rūḍam*. Брахманские заслуги, согласно традиции, обретаются вследствие строительства ступы (реликвария) на пустой земле, закладки сада или роши, предотвращения раскола сангхи, культивирования доброжелательности. Подробно см.: [SAKV, с. 438].

124.3. Ранее Васубандху уже рассматривал эти заслуги в связи с признаками Великой личности. См.: [AKB, IV, 110].

124.4. Как говорит Яшомитра, «эти заслуги называются брахманскими потому, что они сопоставимы с заслугами богов класса Брахмы (см. AKB, III, 2: „Здесь [то есть в мире форм], первое состояние йогического сосредоточения [включает ступени, именуемые, соответственно], Сонмищем Брахмы, Жрецами Брахмы и Великими Брахманами“). Под словом *Brahma* здесь следует понимать Жрецов Брахмы, поскольку они живут целую кальпу, а также потому, что в каноническом тексте другой школы (*nikāyāntare*) говорится: „Он обретает брахманские заслуги, в течение кальпы он блаженствует на небе“. Таким образом эти заслуги получают название брахманских, так как они подобны заслугам жрецов Брахмы» [SAKV, с. 438].

124.5. В санскритском тексте *āmiṣadāna*.

125.1. Согласно Яшомитре, «и т. д.» означает двенадцать разделов (*aṅga*) буддийского канона в санскритской редакции: *sūtra*, *geya*, *vyākaraṇa* и другие. См.: [SAKV, с. 438]. Подробно о составных частях канона, сложившегося до окончательной кодификации по трем «собраниям», или «корзинам» (*tripitaka*), см.: [Lamotte, 1958, с. 157—210].

125.2. В санскритском тексте *moḥṣabhāgiya*, т. е. обретение мокши (освобождения); все психические факторы, имеющие непосредственное отношение к обретению мокши, получают название дхарм, ведущих к освобождению. Подробно см.: [AKB, VII, 30, 34]. Согласно вайбхашикам, эти дхармы с необ-

ходимостью предшествуют слушанию Учения и углубленному размышлению по поводу услышанного, но они не могут предшествовать йогическому сосредоточению, непосредственно связанному с изменением состояний сознания. См.: [АКВ, VI, 25, с. 349].

Л. де ла Валле Пуссен приводит фрагмент из «Вибхашы» (7, 15), который в достаточной степени очерчивает предметную область значения этого ключевого слова (термина): «— В какое время высаживаются корни, связанные с освобождением? — В тот период, когда появляются Будды: в действительности необходимо существование Учения Будды для того, чтобы можно было посадить эти корни. Согласно другим учителям, даже если Учение Будды отсутствует, но если встречается Пратьекабудда, то их также можно высаживать. — Каким телом нужно обладать, чтобы посадить эти корни? — Телом мужчины или женщины. — По какому случаю или по какой причине высаживаются эти корни? — В силу даяния, добродетели, слушания [Учения], однако причина вовсе не является необходимой. — Почему? — Ввиду разнообразия „намерений“. Есть люди, которые, дав глоток пищи или зубочистку, сажают эти корни, например, Чандра и другие. Такие люди, после того как они сделали какое-то подношение, говорят: „Я желаю, чтобы ввиду сделанного я обрел бы освобождение“. Есть люди, которые, совершив без каких-либо оговорок подношение великой сангхе, эти корни не высаживают, как... (Ачанда, Араудра?) и другие. Такие люди, сделав дар, желают богатства и прочего в будущей жизни, но не освобождения. Точно так же некоторые, приняв обет поста (уравāsa) на один день и ночь, после того как они процитировали стих из четырех строф, высаживают эти корни, тогда как другие, приняв дисциплину Пратимокши на всю жизнь и читая всю Трипитаку, эти корни не высаживают. Все зависит от живости устремления к нирване и отвращения относительно существования» [L'AK, IV, с. 252—253, примеч. 5].

125.3. Ср. соответствующий образ в комментарии Вясы к «Йога-сутре» (IV. 25): «Подобно тому как на основании появления побегов растений в сезон дождей можно заключить о существовании их семян, так и по виду [йогина], у которого от радости поднимаются волоски на теле и текут слезы, когда он слышит о пути освобождения, можно заключить, что он обладает завершенной кармой, ведущей к освобождению, семя которой — знание различия между [Пурушей и сознанием]. Его мысли о собственном существовании текут самым естественным образом» [КЙ, с. 196].

125.4. В санскритском тексте *uṣṭagata* — 'подъем внутреннего тепла', — один из четырех аспектов проникновения, или внутреннего видения (*nirvedhabhāgiya*). См.: [АКВ, VI, 17].

По определению Асанги, «подъем внутреннего тепла» — это вид йогического сосредоточения, обретаемый благодаря внутреннему свету (*āloka*) и соединению с мудростью (*prajñā*) при непосредственном личном опыте видения Благородных истин. См.: [AS, с. 106, примеч. 2].

126.1. В тексте карики, соответственно, *lipimudre sagananam kāvyam samkhyā*.

Согласно комментарию Яшомитры, под «письмом» (*lipi*) здесь понимается не какой-либо написанный текст, а действие написания, точно так же слово *midhā* означает не печатать с изображением знака, буквы и т. п., а самое действие по вырезанию изображения на дереве, камне и т. д. См.: [SAKV, с. 439].

126.2. В санскритском тексте *yogapavartita*, т. е. деятельность, обусловленная профессией.

126.3. В санскритском тексте *urāyaviśeṣa*, букв.: 'особый метод', 'средство', 'прием' и т. п.

126.4. В переводе Л. де ла Валле Пуссена здесь: «...а именно: сознанием и явлениями сознания» [L'AK, IV, с. 254].

127.1. Как поясняет Яшомитра, ссылаясь на «Дхармаскандхака-вибхашу», дхармы называются греховными (*sāvadya*), когда они сосуществуют с аффектами; затемненными (*nivṛta*), когда они закрыты, затенены аффектами; низкими (*hīna*), когда они уничтожаются или отбрасываются Благородными (*ārya*). См.: [SAKV, с. 439].

127.2. В санскритском тексте *sevītavayāḥ*. Согласно трактовке Яшомитры, *sevu* ('то, что следует культивировать') означает: «то, что должно быть введено в состав собственного потока сознания». См.: [SAKV, с. 440].

127.3. «— Какие дхармы относятся к „остальным“? — Это и абсолютные, т. е. причинно-необусловленные дхармы, и дхармы, не являющиеся благами, т. е. загрязненные аффектами, и затемненные-неопределенные» [SAKV, с. 440].

**Извлечения
из трактата Васубандху
«Энциклопедия Абхидхармы»**

ДХАТУ-НИРДЕША

Учение о классах элементов

2. *Абхидхарма — это чистая мудрость вместе с сопровождающими [ее дхармами].*

Здесь мудрость¹ означает различение дхарм. Чистая² — не загрязненная [аффективностью сознания]. Вместе с сопровождающими³ [ее дхармами] — [то есть] вместе со свитой или окружением. Так определяется Абхидхарма, [связанная] с пятью чистыми группами⁴. Это и есть Абхидхарма в абсолютном смысле.

В относительном же смысле

это также [всякая] мудрость и шастра, способствующая обретению [чистой] мудрости.

Это также [всякая] мудрость, то есть загрязненная⁵ мудрость, обусловленная слушанием, размышлением и йогическим сосредоточением⁶, и мудрость, обретенная при рождении, вместе с сопровождающими [ее дхармами]. И шастра — шастра также называется Абхидхармой, поскольку она служит цели обретения незагрязненной мудрости, представляя ее [словесное] выражение⁷.

По определению, дхарма есть носитель собственной сущности⁸. Абхидхарма, таким образом, это дхарма, направленная [на постижение] свойства дхарм.

[Понятие] Абхидхарма определено.

Почему, однако, данная шастра носит название «Энциклопедия Абхидхармы»?

Она называется «Энциклопедия Абхидхармы» потому, что Абхидхарма входит в нее по своему внутреннему смыслу и служит ее основой.

В эту шастру включено главное смысловое содержание [всех канонических] трактатов по Абхидхарме, и она, таким образом, является его вместилищем. Или: Абхидхарма[-питака] служит основой этой шастры, [как бы] извлеченной из нее.

— С какой целью производится наставление Абхидхарме, и кем она была изложена впервые?

— Для того чтобы [ответить на эти вопросы], Ачарья⁹ и приступает с таким благоговением к созданию «Энциклопедии Абхидхармы». Он говорит:

3. *Помимо различения дхарм нет [другого] радикального средства для устранения аффектов, а именно из-за аффектов живые существа странствуют в этом океане бытия; поэтому [Абхидхарма] и была изложена [Учителем] — так утверждают [вайбхашики].*

Помимо различения (анализа) дхарм¹ не существует радикального средства² для устранения³ аффектов⁴. Именно аффекты заставляют мир (живых существ) странствовать⁵ в этом океане сансары⁶. Поэтому, то есть с целью различения дхарм, Абхидхарма, как утверждают [вайбхашики]⁷, и была изложена Учителем Буддой, [ибо] без наставления Абхидхарме последователи учения не смогли бы различать дхармы.

Абхидхарма, однако, излагалась Бхагаваном при различных [обстоятельствах], и почтенный Катьянипутра и другие, собрав все [сказанное] воедино, придали ей законченный вид, подобно тому как Дхарматрата сделал это с «Уданаваргой»⁸.

4. *Дхармы [бывают двух видов]: с притоком [аффектов] и без притока¹.*

Такова краткая классификация всех дхарм.

— Какие же дхармы связаны с притоком аффектов?

Причинно-обусловленные [дхармы], за исключением [истины] пути², — с притоком [аффектов].

За [единственным] исключением *истины пути*, все остальные *причинно-обусловленные дхармы* подвержены притоку аффектов.

— По какой причине?

Потому что аффекты [как бы] «прилипают» к ним.

Аффективные состояния возникают также и в связи с истинами прекращения и пути как объектами влечения³, однако [аффекты] *не прилипают*⁴ к ним. Поэтому отсюда нельзя заключить, что эти [истины] связаны с притоком аффектов. Почему [аффекты] не прилипают к ним, будет объяснено позднее, [в разделе] «Учение о природе аффектов».

[Итак], рассказано о дхармах с притоком [аффектов].

— Каковы же дхармы без притока [аффектов]?

5. *Истина пути и три вида необусловленного (абсолютного)¹ — без притока [аффективности].*

— Какие три вида?

Акаша и два уничтожения².

— Какие два?

— Уничтожение [потока дхарм] посредством знания и уничтожение не посредством знания. Таким образом, акаша и прочее, то есть три вида необусловленного и истина пути, — суть дхармы без притока [аффектов].

— Почему?

— Потому что аффекты к ним не прилипают.

Из трех перечисленных видов необусловленного

акаша — [это] отсутствие противодействия³.

По своей внутренней сущности акаша есть *отсутствие противодействия*, то есть препятствия для движения материи.

6. *Разобшение [с аффективными дхармами] есть уничтожение [их существования посредством] знания.*

*Разобшение*¹ с дхармами, подверженными притоку аффектов (то есть нирвана), — это *уничтожение [их существования] посредством знания*². Постигание истины страдания и других Благородных истин есть знание, отличительная черта [чистой] мудрости, а достигаемое с его помощью прекращение [потока дхарм называется] «уничтожение, вызываемое знанием». [В карике в этом определении] средний [компонент сложного слова] опущен, как, [например, говорят]: «воловья повозка» [вместо: «повозка, запряженная волами»]³.

— Существует ли только одно [общее] прекращение посредством знания для всех дхарм, подверженных притоку аффектов?

— Нет, отнюдь! [Оно существует]

для каждой [дхармы] в отдельности.

Реальных объектов разобшения столько же, сколько и объектов соединения⁴. Если бы это было не так, то уничтожение тех аффектов, которые устраняются [только] благодаря прозрению, [то есть постижению истины] страдания, имело бы следствием уничтожение всех аффективных состояний [без исключения]⁵. В этом случае остальные [Благородные] истины и йогическое сосредоточение были бы бесполезны.

— Но что тогда означает сказанное в сутре: «Уничтожение не тождественно ничему другому...»?

— Оно означает лишь то, что у уничтожения посредством знания нет какой бы то ни было тождественной ему причины и, [в свою очередь], само оно не является тождественной причиной⁶ чего бы то ни было, но [сказанное] не [означает], что не существует ничего, тождественного данному прекращению.

[Итак], сказано об уничтожении посредством знания.

Другое уничтожение [потока дхарм, достигаемое] не посредством знания, — это абсолютное препятствие для [их] возникновения.

Другое уничтожение, отличное от разобщения [с аффективными дхармами] и представляющее абсолютное препятствие для проявления еще не возникших (то есть будущих) дхарм, [называется] *уничтожение не посредством знания*. Оно достигается не с помощью постижения [Благородных истин].

— Чем же в таком случае [оно достигается]?

— [Оно возникает] из-за неполноты условий. Так, например, когда орган зрения и разум сосредоточены на одном объекте, то все остальные цвета/формы, звуки, запахи, вкусы и осязаемое, которые переходят [из настоящего] в прошедшее, не могут вновь стать объектами пяти видов [чувственного] сознания, ибо оно (сознание) не воспринимает прошлые объекты. Таким образом и достигается уничтожение [потока чувственного сознания] не посредством знания⁷, поскольку условия [его возникновения] неполны.

Здесь возможны четыре альтернативы: 1) существуют такие дхармы, уничтожение [потока] которых достигается только посредством знания, например, подверженные наплыву аффектов причинно-обусловленные дхармы, которые более не возникнут; 2) существуют такие дхармы, уничтожение [потока] которых [достигается] не посредством знания, например безусловленные [дхармы, а также дхармы], не подверженные наплыву аффектов; 3) существуют дхармы, [уничтожение потока] которых [достигается] обоими способами, например, подверженные наплыву аффектов дхармы, которые более не возникнут; 4) существуют дхармы, [уничтожение потока] которых [не достигается] ни тем, ни другим способом, например, не подверженные наплыву аффектов прошедшие, настоящие и будущие дхармы⁸.

Таковы три вида безусловленного.

Как было сказано выше, причинно-обусловленные [дхармы], за исключением [истины] пути, подвержены притоку аффектов.

— Каковы же эти причинно-обусловленные [дхармы]?

7. *Эти причинно-обусловленные дхармы [составляют] пять групп — материи и т. д.*

Эти причинно-обусловленные дхармы [составляют] группу материи, группу чувствительности, группу понятий, группу формирующих факторов и группу сознания¹.

Причинно-обусловленное [означает] «созданное соединенными, совокупными условиями»², ибо в действительности нет ничего, что было бы порождено только одним условием. [Это определение причинно-обусловленной дхармы относится также] и к будущим формам ее существования, поскольку ее родовая характеристика³ остается неизменной, как, например, у молока или топлива.

*Они же есть формы времени, предмет высказываний,
«имеющие выход», обладающие реальностью.*

Эти же самые причинно-обусловленные [дхармы] есть *формы времени*⁴, [то есть это пути], потому что они существуют как пройденные, [то есть прошедшие], проходимые, [то есть настоящие], и те, которым предстоит быть пройденными, [то есть будущие], или [же потому, что они как бы] поглощаются непостоянством.

Речь есть высказывание. Его реальный предмет — имя (то есть слово — носитель значения). Поскольку оно воспринимается вместе со своим значением, то причинно-обусловленная [дхарма] называется *реальный предмет высказывания*. [Всякое] другое понимание [этого термина] вступает в противоречие с текстом «Пракараны», [в котором сказано: «Все] реальные предметы высказываний входят в восемнадцать классов элементов»⁵.

Выход есть освобождение [от круговорота бытия, то есть] нирвана всего причинно-обусловленного. Поскольку дхармы имеют такую возможность, [они называются] *имеющие выход*⁶.

[Дхармы] *обладают предметной реальностью*⁷, так как они подчиняются закону причинности. Как считают вайбхашики, слово «реальность» употребляется здесь в значении «причина».

Таковы синонимы причинно-обусловленной дхармы.

Далее, эти же дхармы,

8. *подверженные притоку аффектов, [называются] группами привязанности.*

— Что этим устанавливается?

— Все группы привязанности¹ являются также и [индивидуальными] группами, но [не все индивидуальные] группы есть группы привязанности.

занности, [например, группы, в которые входят] формирующие факторы, не подверженные притоку аффектов. *Привязанности* здесь — это аффекты. Группы привязанности [названы так] потому, что они обладают свойством возникать из аффектов, подобно тому как огонь [возникает] из сухой травы, или зависят от них, как подданные [зависят] от царя, или же потому, что они порождаются аффектами, как цветы и плоды — деревом.

Эти же самые дхармы, подверженные притоку аффектов, называются

также конфликтными ².

Аффекты и есть конфликты, ибо они наносят вред как самому [индивиду], так и другим. [Дхармы называются] *конфликтными* потому, что они обладают предрасположенностью к ним по аналогии [с предрасположенностью] к наплыву аффектов.

Кроме того,

они [называются] страдание, возникновение, мир, основа [ложных] взглядов и существование.

[Они называются] *страдание* ³, поскольку они неприемлемы для святых; *возникновение* ⁴, поскольку из них и рождается страдание; *мир* ⁵, поскольку он определяется [этими дхармами]; *основа [ложных] взглядов* ⁶, поскольку [эти] взгляды опираются на [скрытую в них] потенциальность аффектов; *существование* ⁷, поскольку они существуют.

Таковы синонимы, соответствующие значению [термина] *дхармы, подверженные притоку аффектов.*

КОММЕНТАРИЙ

2.1. Мудрость — *prañā*.

В узком смысле *prañā* — это инструмент или средство, с помощью которого достигается состояние *bodhi* ('просветление' или 'прозрение'). Содержанием этого состояния является *jñāna* — 'истинное', безобъектное знание, противопоставленное аналитическому и дискурсивному знанию, направленному на объект. Оба термина (*prañā* и *jñāna*) проходят через все пласты буддийской культуры, и их семантика на диахронном срезе остается относительно неизменной, поскольку отражает сущностную установку буддийского мирозерцания. Тем не менее на синхронных срезах можно обнаружить некоторую содержательную нюансировку. В «Никаях» Тхеравады выраженное различие в использовании этих терминов, по-видимому, отсутствует; в ряде контекстов *paññā* и *jñāna* выступают как синонимы. Единственное исключение составляет «Махаведдала-сутта», где *paññā* имеет значение не только полагаемой цели, но и духовного знания, которое должно быть практически реализовано (*bhāvetabbā*, см.: [MN, I, 43]). Ср. также интересное, хотя и сдвинутое на целую фазу истории буддийской культуры замечание К. Рис-Дэвидс о том, что *paññā* — это не просто инсайт или интуиция, но поведение, сопровождаемое инсайтом; это термин практической значимости [Rhys-Davids, 1936, с. 265]. Но уже в канонической палийской Абхидхамме семантическое поле обоих терминов резко разграничивается. Это различие остается фундаментальным на протяжении всей истории буддизма, хотя в текстах различных школ и направлений можно фиксировать определенное содержательное варьирование в употреблении этих терминов. Так, в сравнительно-историческом плане Абхидхармика (Вайбхашика по преимуществу) делает упор на *jñāna*, в которой имплицитно функция *prañā*, тогда как в праджняпарамитском направлении *prañā* рассматривается как высшая практика, включающая оба аспекта — как собственно *prañā*, так и *jñāna*. В противоположность логико-дискурсивному подходу абхидхармистов подход в махаянском буддизме может быть назван «прагматическим». *Prañā* «Праджняпарамиты» и, разумеется, Нагарджуны как ведущего представителя Мадхьямики была реинтерпретирована в Виджнянаваде, которая, как и Вайбхашика, ввела в свою систему термин *jñāna* в качестве ключевого. Однако в этом отношении главное отличие махаянского буддизма от абхидхармистского состоит в том, что в первом весь упор переносится на

parārthasampatti, т. е. реализацию интересов других живых существ, и, следовательно, на karuṇā как принцип сострадания (см.: [Takasaki, 1966, с. 57]). Виджнянавада поэтому, несмотря на сходство с абхидхармистскими школами в использовании логико-дискурсивного метода, выступает непосредственным преемником «Праджняпарамиты» в развитии махаянской прагматики.

Согласно определению Васубандху, prañā — это постижение (различение — pravicaṣa) истинной природы дхарм как средство обретения состояния просветления (bodhi), т. е. нирваны. Разъясняя определение *мудрости* как различающей способности, Яшомитра сравнивает дхармы с разбросанными цветами, которые предстоит разобрать и сложить в букеты по признаку схожести (см.: [SAKV, с. 127]). Асанга также принимает это определение, добавляя, что функция мудрости — устранение сомнений (saṃśaya). См.: [AS, с. 6].

2.2. *Чистая* — amalā, т. е. незагрязненная; здесь в терминологическом значении: 'не подверженная притоку аффектов' (anāśrava).

2.3. В тексте букв.: «вместе с сопровождением» (sāpucara). «Сопровождением» здесь называются пять чистых групп, сосуществующих с чистой мудростью, т. е. с Абхидхармой в абсолютном смысле (pāgamārthika).

2.4. В абхидхармистской концепции мудрость (prañā) есть определенная функция сознания (caitta), актуализирующаяся в ситуации различения дхарм [SAKV, с. 8], т. е. «различающее постижение» становится в этом случае тотальной функцией сознания. Данное состояние сопровождается соответствующим преобразованием пяти «индивидуных» групп причинно-обусловленных дхарм.

2.5. *Загрязненная* — sāśrava, здесь в значении: 'с притоком аффектов'.

2.6. *Мудрость, обусловленная слушанием, размышлением и йогическим сосредоточением* — śrutacintābhāvanāmayī prañā.

Эта мудрость или, точнее, три модальности мудрости «с притоком аффектов» определяются Васубандху в шестом разделе «Энциклопедии Абхидхармы»: «Мудрость, обусловленная слушанием, имеет в качестве объекта имя (pāma, здесь: 'обозначающее', т. е. слово, связанное со значением объекта. О семантической концепции абхидхармистов подробно см.: [Рудой, 1981]. — *Пер.*), — так утверждают вайбхашики. Объект мудрости, обусловленной размышлением, — имя и значение (artha). В одних случаях эта мудрость направляется на значение посредством слова (в оригинале — vyañjana как звуковая форма слова), в других — на слово посредством значения. Мудрость, обусловленная йогическим сосредоточением, направлена только на объект. Она «работает» с его значением безотносительно к [передающему] его слову» [AKB, VI, 5, с. 334—335].

2.7. В санскритском оригинале здесь saṃbhāra в значении материального, т. е. словесного выражения. Ср. у Васубандху определение шастры как того, что служит наставлению учеников [AKB, I, 1, с. 2].

2.8. *Дхарма есть носитель собственной сущности* — svalakṣaṇadhāraṇāddharmaḥ.

Подробно об интерпретации определения дхармы как центрального понятия буддийской философии см.: [Stcherbatsky, 1923; Conze, 1962, с. 92—106].

2.9. А ч а р ь я — ācārya, т. е. учитель Васубандху.

3.1. *Различение дхарм* — dharmāṇāṃ pravicaṣa, букв.: 'отбор дхарм', буддийская дефиниция термина prañā. Ср.: [Msā., XVI, 28].

3.2. *Радикальное средство* — abhuyrāya, букв.: 'высшее средство'. В Абхидхарме это ключевое слово является логико-семантической переменной, описывающей определенную функцию сознания (grāhī), и не несет самостоятельной терминологической нагрузки, как, например, в текстах Махаяны. Там оно имеет значение «этически положительное действие», т. е. тип поведения, обусловленный знанием «действительного положения вещей» (yathābhūtam), причем предполагается, что знание и поведение составляют неразрывное единство.

3.3. *Устранение* — upaśānti, букв.: 'умиротворение', 'приведение в состояние спокойствия'.

3.4. *Аффекты* — kleśa, букв.: 'мучение', 'боль' (от глагола kliś — 'причинять боль, мучение'; 'доставлять беспокойство'; 'приводить в возмущенное, возбужденное состояние').

Kleśa — одно из фундаментальных понятий буддийской доктрины, выходящее на логико-дискурсивном уровне дескриптором динамики эмпирических состояний сознания «обычного человека» (pṛthagjana).

Психология «обычного человека» связана с особым типом личностной ценностной ориентации, которую условно можно обозначить как эгоцентрированную установку. Это магистральная для личности предрасположенность воспринимать окружающий мир в непосредственном соотношении со своим Я. Влияние эгоцентрированной диспозиции распространяется не только на сознание и акты сознательного выбора в социальных ситуациях, но также и на бессознательные психические процессы, детерминирующие восприятие как таковое. Ввиду этого эгоцентрированный субъект никогда не видит вещи такими, каковы они есть вне его субъективной направленности. Именно в силу этого обстоятельства обыденная психологическая ориентация оценивается на доктринальном уровне как ориентация на сансару, т. е. как «неблагое сознание» (akuśalacitta).

В буддологических исследованиях термин kleśa обычно переводится как 'страсть' или 'загрязнение', что в строгом смысле не вполне удовлетворительно.

Передача термина kleśa словом «загрязнение» характерна для последователей так называемого филологического подхода и обусловлена этимологическим значением корня kliś ('пачкать, загрязнять'). Однако поскольку религиозно-прагматическая направленность системы предполагает трансформацию сознания, включающую в качестве основного фактора освобождение сознания от аффективности, собственно аффекты рассматриваются прежде всего содержательно — какие именно дхармы подвержены их притоку. Слово «загрязнение» отражает лишь функциональный аспект и поэтому передает актуальную семантику термина kleśa весьма неполно. Здесь смешиваются два аспекта функционирования неблагого сознания: его данное конкретное состояние (gāga, moha, dveṣa и т. д.) и общая тенденция сохранения этого состояния (āsrava). Оба термина синонимичны только в том смысле (см.: [АКВ, V, 40, с. 308; Asm., с. 71]), что они описывают одновременно и состояние, и тенденцию к сохранению «неблагого» сознания, которое следует элиминировать (heya, ср.: [АКВ, I, 40, с. 29]).

Слово «страсть» тем более неудовлетворительно, так как в традиционном списке абхидхармистов имеется специальный термин gāga, собственно, и обо-

значающий «страсть». Следовательно, передача термина *kleṣā* словом «страсть» приводит к неоправданной семантической редукции. Согласно методологии перевода, разработанной в российской историко-философской буддологической школе, правильная передача технических терминов может быть осуществлена лишь на основе последовательного разъяснения концепций, в рамках которых эти технические термины функционируют.

Термин *kleṣā* является ключевым в концепции «неблагого» — эгоцентрированного — сознания. Операциональное определение этого базового понятия буддийской психологии можно найти у Асанги: «— Что является признаком *kleṣā*? — Если возникающая дхарма характеризуется свойством беспокойства (*arpaṣānta*) и ее возникновение приводит организм и сознание (букв.: «телесный и психический континуум») в возбужденное, возмущенное состояние, то это и есть признак *kleṣā*» [Asm., с. 46].

Kleṣā, таким образом, всегда актуально указывают на присутствие неблагоприятного (*akuṣāla*) сознания.

И вайбхашики и саутрантики полагали в качестве причины *kleṣā* наличие иллюзии Я, т. е. иллюзии субстанциальной статичной психики. Согласно комментаторской традиции, источник *kleṣā* никогда не лежит во внешнем мире, поскольку в противном случае *kleṣā* были бы свойственны даже высокопродвинутым адептам. Строго семантическое содержание психических процессов, т. е. отражение внешнего мира в психике, лишено *kleṣā*. *Kleṣā* возникают только при сопоставлении этих содержаний с личной Я-концепцией (*upādāna*). Поэтому *kleṣā* есть функция неблагоприятного сознания.

На основании изложенной выше концепции *kleṣā* мы передаем данный термин словом «аффект», имея в виду широкий спектр чувственного (в противоположность строго семантическому) содержания сознания. Психологический термин «эмоция» предполагает чувственно-действенную тенденцию, связанную с сознанием лишь опосредованно. Именно поэтому мы предпочли остановиться на более общем понятии «аффект», включающем в свой семантический спектр чувства, эмоции с явно выраженным оттенком причинения, поскольку ни один термин европейской психологии, описывающий эмоциональную сферу, взятый в отдельности, не покрывает полностью объема и содержания технического термина *kleṣā*.

3.5. Сжатое и в то же время достаточно эксплицитное изложение общепсихологической теории круговорота бытия приводит Стихиматри в своем комментарии к одному из базовых текстов Виджнянавады — «*Triṃśikāvijñapti*»:

«Деятельность (*kaṃma*) и аффекты — вот причины сансары, причем аффекты — главная причина.

Благодаря определяющему воздействию аффектов деятельность способна породить новое существование (*punarbhavākṣera*), и иначе не может быть (*pāṇuathā*). Поэтому аффекты поистине и являются тем корнем, из которого разветвляется сансара, так как они — ее главная причина. Следовательно, прекращение круговорота бытия достигается только при их устранении (*praṇiṣeṣu*), и иначе не может быть. Однако без допущения фундаментального сознания (*ālayavijñāna*, букв.: 'сознание-сокровищница') их устранение невозможно. Почему это так?

Некоторые утверждают, что аффективность устраняется либо в своем актуальном (*saṃmukhībhūta*), либо в потенциальном состоянии (*bijāvasthā*). Нель-

зя, однако, согласиться с тем, что аффекты могут быть устранены в своем актуальном (проявленном) состоянии или же находясь на пути к устранению (pṛahāṇamārgasthāyin), [поскольку это противоречит опыту]. Точно так же они не устраняются и в своей потенциальности, так как в этом случае помимо противоядия (pratirakṣa) [от данного аффективного состояния] не существует ничего, на чем основывалась бы потенциальность аффекта, которая как раз и должна быть устранена с помощью этого противоядия. В этом случае пришлось бы допустить, что [именно противоядие, т. е.] противодействующее [аффекту] состояние сознания (pratirakṣacitta) неотъемлемым образом связано с потенциальностью аффектов. Однако то, что скрыто в их потенциальности, не может служить средством против нее. А до тех пор пока не устранена потенциальная возможность аффективных проявлений, прекращение круговорота бытия недостижимо.

Поэтому и постулируется наличие фундаментального сознания, которое подвергается воздействию (bhāvuate) базисных и вторичных аффектов (kleṣo-rakleṣa), сосуществующих, [т. е. проявляющихся одновременно] с сознанием, отличным от фундаментального. [Оно-то] и служит питательной средой для накопления потенциальной энергии аффектов (bijarpuṣṭyādānatā).

Когда благодаря некоторому специфическому фактору в непрерывном потоке состояний, [представляющем каждого отдельного эмпирического „индивида“], следы прежнего опыта подвергаются достаточно сильному стимулированию (vāsanāvṛttilābhe), то возникают соответствующие аффекты, а их потенциальность, которая содержится в фундаментальном сознании, может быть устранена только с помощью присущей этому сознанию способности, обеспечивающей противоядие от аффективности.

При устранении потенциальной энергии аффектов достигается нирвана еще на протяжении данной жизни (sopadhīṣeṣo nirvāṇadhātu), так как благодаря полному преобразованию субстрата (т. е. фундаментального сознания — āśṛayaraṅgāvṛtti, см.: [Тvb., с. 44], а также: [Takasaki, 1966, с. 42—45]) аффекты больше не возникают. А при исчерпании существования, обусловленного прежней деятельностью, достигается конечная нирвана (nirupadhīṣeṣo nirvāṇadhātu), так как нового рождения уже не может произойти. И хотя деятельность еще может продолжаться, она больше не порождает новое существование, поскольку благодаря устранению аффективности отсутствует его главная содействующая причина (sahakārikāraṇa).

Так происходит непрерывное развертывание и прекращение круговорота бытия при наличии фундаментального сознания, и иначе не может быть» [Тvb., с. 38—39].

3.6. *Океан сансары* — bhavāṃśava. В этом контексте, как указывает Яшомитра, bhavā ('существование') выступает синонимом «сансары»: bhavāṅ saṃsāra ity ekārthaḥ. И далее у Яшомитры: «Бытие подобно океану, ибо живые существа тонут в нем» [SAKV, с. 11].

3.7. В санскритском тексте здесь семантическая частица kīla, которая имеет у Васубандху строго фиксированное значение. Это становится очевидным из разъяснения Яшомитры, согласно которому частица kīla — формальный показатель того, что автор АКВ излагает концепцию абхидхармистов в узком смысле, т. е. в русле школы вайбхашиков. Для самого Васубандху, как и для Яшомитры, принадлежащего к школе саутрантиков, не все эти концеп-

ции валидны, поскольку они не освящены доктринальным авторитетом (см.: [SAKV, с. 11, 57]).

Подробно о лексических значениях *kīla* в санскритских шастрах см.: [Емеев, 1969, с. 244—256].

3.8. «Уданаварга» санскритской традиции соответствует палийской «Дхаммападе», а ее редактирование приписывается Дхарматрате (см.: [Vallée Poussin, 1912, с. 311—330; Mukherjee, 1935, с. 731—760]). *Udāna* ('вдохновенное высказывание') — один из 9 или 12 жанров раннебуддийской литературы, традиционно выделяемых в период, предшествующий письменной фиксации канонического корпуса. В палийском каноне *удана* включена в третий раздел «Кхуддака-никаи» (подробно см.: [Lamotte, 1958, с. 158, 172, 178]).

4.1. *С притоком* — *sāsrava*.

Без притока — *anāsrava*.

В абхидхармистской психологии термин *āsrava* обозначает естественную тенденцию к самовоспроизведению типа сознания, полностью детерминированного аффективностью. Этот термин описывает направление и динамику потока сознания (*pravāha*), узловыми элементами которого выступают конкретные *kleśa*. Соответственно, термин *anāsrava* обозначает противоположную тенденцию к устранению аффективности и элиминирование самой ее потенциальной возможности. Подробно см.: [AKB, V, 40].

В историко-философском плане интересно отметить, что в джайнской традиции словом *āsrava* называется приток кармической «материи», которая притягивается душой (*jīva*) и выступает основой формирования кармического тела — посредством его живое существо и вовлекается в круговорот бытия (*saṃsāra*). Сходное представление было характерно и для архаического буддизма, где этим словом обозначалось «вытекание» страстей (пал. *kilesa*), существующих в сознании «непросветленного индивида», и соединение их с объектами внешнего мира. См.: [ЕВ, vol. II, fasc. 2, с. 202], а также: [Johansson, 1979, с. 177—183].

Такое понимание термина *asava* (санскр. *āsrava*), непосредственно связанное с этимологией слова, восходит к добуддийскому периоду индийского умозрения. Переосмысление значения термина в диахронном (или синхронном, но относящемся к текстам различных уровней) плане служит еще одним примером того, почему при историко-философских исследованиях Абхидхармы этимологический метод оказывается бесплодным.

4.2. *Путь* — *mārga*. На доктринальном уровне системы этот термин кодирует идеологему «путь» как четвертую «Благородную истину» буддизма: «Есть путь, ведущий к прекращению страдания». В контексте абхидхармистского философствования идеологема «путь» получает разные интерпретации в зависимости от того, какой из его аспектов становится объектом анализа. Так, путь может различаться как мирской (*laukika*) или сверхмирской (*lokottara*), как путь видения [истин] (*darśana*) или путь систематической реализации увиденного (*bhāvanā*), как путь устранения препятствий к достижению нирванических состояний (*prahāṇa*) или как путь, на котором «нечему больше учиться» (*aśaikṣi*), т. е. пребывание в состоянии архатства. Все эти аспекты пути могут также рассматриваться как определенная последовательность его реализации: путь приготовления (*prayoga*), путь, на котором не существует препятствий (*ānantarya*), путь освобождения (*vimukti*) и «особый» путь (*viśeṣa*). Подробно

об этом см.: [АКВ, VI, 65, с. 381—382; Asm., с. 104—108, 130; Guenther, 1957, с. 326—353].

4.3. По абхидхармистской концепции, доктринальные истины — истина прекращения (т. е. нирвана) и истина пути — могут быть объектами аффективных влечений (*kāma*), когда рефлексия по их поводу связана с субъективистской, эгоцентрированной установкой, блокирующей видение вещей «так, как они существуют в действительности» (*yathābhūtam*). Об интерпретации этого положения Абхидхармы в тибетской экзегетической традиции см.: [Aronson, 1980, с. 34].

4.4. Согласно буддийским теоретикам, аффективные состояния либо проявляются в активной, взрывной форме (*paṅyavasthāna*), либо присутствуют в психике индивида латентно, как потенциальности. В последнем случае они выступают как диспозиции к определенным типам вербального, ментального и телесного поведения (*anuśāya*). См.: [АКВ, V, 1, с. 277].

Термин *anuśāya* образован от корня *śī* (*śāya*) — 'лежать' и означает буквально 'жить вместе', 'примыкать', 'прилипнуть'. Это последнее значение и передается глагольной формой *samanuśerate* в тексте карики.

5.1. *Необусловленное (абсолютное)* — *asaṃskṛta*. Термин выступает синонимом нирваны, представление о которой вводится через оппозицию к сфере сансарного бытия: последнее определяется как причинно-обусловленное (*saṃskṛta*) бытие, а его оппозит нирвана — через два вида уничтожения (*nirodha*) причинно-обусловленной зависимости и акашу (*ākāśa*). Вайбхашики рассматривали нирвану (*asaṃskṛta*) как *реальную сущность* (*dravya*), что следует понимать как конкретное качественно-определенное состояние психики, характеризующееся абсолютным отсутствием мотивации (*abhisaṃskāraṇa*). Ввиду этого становится понятным определение Чандракирти, описывающее необусловленное как плотину, которая останавливает поток аффектов, деятельности и становления (см.: [Mv., с. 525]).

Саутрантики подвергли *asaṃskṛta* динамической интерпретации: согласно их воззрениям, необусловленное есть лишь несуществование (*abhāvamātra*) страдания, развернутое во времени, т. е. невозникновение страдания и в будущем (*arṅādurbhāva*). Иными словами, они уподобляли нирваническое состояние процессу постепенного угасания пламени в светильнике по мере сгорания масла. Таким образом, противопоставление позиций вайбхашиков и саутрантиков в этом пункте сводится к статическому и динамическому способам интерпретации *asaṃskṛta*. Статическая интерпретация вайбхашиков фиксирует качественную определенность наличного существования нирваны, и в этом смысле термин *dravya* представляет собой как бы «очищенный» логикодискурсивный срез проблемы. Обозначение *asaṃskṛta* посредством термина *dravya* является эксплицитным указанием на имманентную реальность нирваны как оппозита сансары. Истолкование саутрантиков акцентирует доктринальный уровень разработки проблемы, связанной со сменой индивидуальной ориентации. Подробно о буддийских концепциях нирваны в историко-философском плане см.: [Vallée Poussin, 1925; Stcherbatsky, 1927; Dutt, 1930, с. 129—204].

5.2. *Акаша и два уничтожения* — *ākāśam dvau nirodhau* са.

Согласно АКВ, вайбхашики с самого начала включали в категорию необусловленного три дхармы: уничтожение потока обусловленных дхарм посредством знания (*pratisaṃkhyānirodha*), уничтожение не посредством знания

(apratisaṃkhyānīrodha) и акашу (ākāśa). Однако такая позиция характерна отнюдь не для всех школ Хинаяны. Некоторые из них подводят под категорию asaṃskṛta четыре или пять дхарм. Так, махишасаки вводят в список необусловленного дхарму, носящую название аниṣṭа (см.: [Bareau, 1955, с. 185]), что может быть осмыслено как отсутствие лабильности в сфере психики, а предшественники философских школ Махаяны — дхарму saṃjñāveditānīrodha (см.: [VMS, с. 678]), т. е. специфическое прекращение деятельности групп понятийности и чувствительности.

5.3. *Отсутствие противодействия* — anāvṛti.

Логико-семантическая переменная anāvṛti, согласно абхидхармистам, выступает в качестве дескриптора родовой характеристики дхармы акаша: ее собственная природа (svabhāva) реализуется через непротивствование движению материи (gūpasya gati).

6.1. *Разобшение* — viśaṃyoḡa.

Разобшение, или разъединение, с причинно-обусловленными дхармами, подверженными притоку аффектов, есть уничтожение (nīrodha) их существования, устранение их из данной конфигурации, структурирующей индивидуальную психосоматическую целостность (saṃtāna). Это разобшение представляет собой отдельную дхарму, прекращающую влияние эмпирической причинности и не подверженную действию закона причинно-зависимого возникновения (см.: [AKB, II, 57, с. 96]).

6.2. *Уничтожение посредством знания* — pratisaṃkhyānīrodha.

Согласно концепции вайбхашиков, такое «уничтожение» может быть реализовано только посредством знания Благородных истин, достигаемого на «пути видения». Здесь следует отметить, что на логико-дискурсивном уровне системы понятие «чистая мудрость» как раз и специфицируется посредством доктринальной идеологемы «истина страдания и другие Благородные истины» (см.: [SAKV, с. 16]).

6.3. Васубандху вводит это пояснение потому, что в ключевом слове (термине) pratisaṃkhyānīrodha, представляющем композиту, опущен средний компонент grāra (букв.: 'должное быть полученным'), и дает стандартный пример: goratha вместо goyuktaratha.

6.4. В санскритском оригинале: yāvanti hi saṃyogadravyāni tāvanti viśaṃyogadravyāni. Здесь «объектами соединения» называются реальные психосоматические состояния, связанные с притоком аффектов (sāśrava).

6.5. Подробно см.: [SAKV, с. 80–81].

6.6. *Тождественная причина* — sabhāgahetu.

Здесь имеется в виду, что уничтожение посредством знания, как синоним нирваны (asaṃskṛta) по определению, не подвержено действию закона взаимозависимого возникновения и, следовательно, представляет собой причинно-необусловленную дхарму. Отсюда в плане дискурса оно всегда рассматривается как самотождественное. О типах причинности в классической абхидхармистской философии подробно см.: [AKB, I, 37, с. 25; II, 49–55, с. 82–94].

6.7. *Уничтожение не посредством знания* — apratisaṃkhyānīrodha. Второй вид необусловленного (asaṃskṛta), т. е. дхарма, представляющая абсолютное препятствие (atyañtaviḡhna) для появления в индивидуальном потоке будущих дхарм, подверженных притоку аффектов. Как подчеркивает Васубандху, такое «уничтожение» достигается не посредством знания (pratisaṃkhyā), а из-за не-

полноты условий (pratyayaivaikalyāt), реализуемой только на психотехническом уровне системы. О двух видах «уничтожения», а также об «уничтожении, обусловленном непостоянством» (anityatā-nirodha), подробно см.: [Nyāya-Tarkatīrtha, 1956, с. 254—260].

6.8. О принципах, лежащих в основе этой «четырёхальтернативной» классификации, см.: [L'AK, I, с. 254—260].

7.1. Динамическая концепция индивидуальной психофизической ориентации была построена в буддийской философии таким образом, чтобы раз навсегда элиминировать идею субстанциальной души, атмана брахманистских систем. Субстанциальному атману был противопоставлен поток причинно-обусловленных дхарм (saṃtāna). Однако при логико-дискурсивном анализе эти элементарные психосоматические и собственно психические единицы подвергались детальной классификации. В буддийской канонической литературе наиболее распространены три освященных доктриной типа классификации дхарм: по группам соотнесения (skandha), по источникам сознания (āyatana) и по классам элементов (dhātu).

Согласно абхидхармистской концепции, непрерывное течение потока причинно-обусловленных дхарм и есть психическая жизнь в ее эмпирическом модусе. Дхармы этого типа подвергаются классификации в первую очередь по пяти группам соотнесения (skandha): материи (rūpa), чувствительности (vedanā), понятий (saṃjñā), формирующих факторов (saṃskāra) и сознания (vijñāna).

7.2. В санскритском тексте: sametya sambhūya pratyayaiḥ kṛta — букв.: 'то, что создано совокупностью совместно возникающих условий'. Как подчеркивает Васубандху, нет ни одной дхармы (за исключением необусловленных), которая была бы порождена лишь единственной причиной (см.: [AKB, II, 64, с. 101]), в потоке эмпирического бытия все взаимосвязано.

Разъясняя этот тип причинения, Яшомитра говорит, что минимальное количество условий, образующих причинный комплекс, всегда не менее двух: «Сознание и психические элементы порождаются комплексом из четырех условий; два вида йогического сосредоточения — из трех; другие дхармы — из двух» [SAKV, с. 20].

7.3. *Родовая характеристика* — jātiyatva.

Согласно абхидхармистской концепции, родовые характеристики дхарм остаются постоянными во всех трех временных модусах и обеспечивают постоянство собственного признака (svalakṣaṇa), благодаря которому дхарма и представляет собой качественно определенное элементарное состояние.

Здесь интересно отметить, что в комментарии Яшомитры понятие родовой характеристики трактуется в плане чисто номиналистической концепции саутрантиков: «Свойство ее принадлежности к одному и тому же роду — по причине тождества ее собственного свойства» (taj-jātiyatvāt svalakṣaṇa-sādṛṣyatvāt) [SAKV, с. 20], т. е. нет такой дхармы, которая называлась бы «родовая характеристика»; это лишь категория интерпретации (prañāpti), а не отдельная онтологическая реальность (dṛavya). В системе Вайбхашики родовая характеристика рассматривается как отдельная дхарма, специфицирующая единичные и общие свойства (sva-sāmānya-lakṣaṇatva).

7.4. *Формы времени* — adhvānaḥ.

Adhvan в терминологическом значении психологического времени вводится уже в «Джнянапрастхане», фундаментальном тексте санскритской ка-

нонической Абхидхармы, с целью показать, что астрономическое время (*kāla*) как последовательность смены состояний не есть нечто вечное и абсолютное, существующее независимо от дхарм: «Какие дхармы носят название *adhvaṇ*? — Этим термином обозначаются *samskāraḥ* (т. е. все причинно-обуславливающие дхармы)» [Takaku, 1905, с. 92].

Трактовка *adhvaṇ* как психологического модуса времени получает завершенную форму у Васубандху [АКВ, V, 24—26, с. 294—297], а также у его оппонентов, принадлежащих к школе новой Вайбхашики, — у Сангхабхадры, известного буддийского теоретика раннего средневековья (см.: [МСВ, V, с. 25—128] — китайские фрагменты «Ньяя-анусары» в переводе Л. де ла Валле Пуссена), и у автора комментария к «Абхидхарма-дипе» (см.: [ADV, с. 253—259]).

В данном контексте Васубандху специально не останавливается на объяснении термина *adhvaṇ*, ограничиваясь лишь его метафорическим описанием (как отрезков пути). Подробнее о семантике этого термина см.: [Рудой, 1973].

7.5. Согласно абхидхармистской концепции, речь как высказывание (*vākya*) содержит имена (*nāma*), имеющие реальную референцию (*vastu*) в эмпирической действительности. Следовательно, имена должны восприниматься в неразрывной связи с тем, что они обозначают (*sārthaka*). Эти положения «Энциклопедии Абхидхармы» необходимо рассматривать как принципиальную основу буддийского номинализма. Однако абхидхармистская лингвофилософская концепция теснейшим образом связана с учением о дхармах, что выражается прежде всего в интерпретации причинно-обусловленных дхарм как эмпирической референции понятийного мышления, а следовательно, и высказываний. Связь имени со своей эмпирической опорой (*vastu*), т. е. слова со значением (см.: [SAKV, с. 21]), зафиксирована уже на докринальном уровне системы, о чем свидетельствует ссылка Васубандху на «Пракарану», трактат канонической Абхидхармы, интерпретирующий соответствующие положения сутр. Подробнее о лингвофилософской концепции абхидхармистов см.: [Рудой, 1981].

Что касается семантики термина *vastu* в классической индийской логике и философии языка, то в этой связи следует привести интересное замечание К. Поттера: «Суждения рассматриваются в индийской мысли как носители значений истинности. Санскритский термин для содержания суждения — *viśaya*. Однако истинным или ложным является не содержание, а акт суждения, которым мы утверждаем или отрицаем актуальность объекта, соответствующего содержанию. *Viśaya* — это интенциональный объект нашей мысли. В санскрите существует способ отличия этого интенционального объекта от актуального; этот последний называется *vastu*» [Potter, 1970, с. 17].

7.6. *Имеющие выход* — *saniḥsārāḥ*.

«Выход» означает здесь «выход за пределы действия закона причинно-зависимого возникновения», т. е. потенциальную возможность остановки потока причинно-обусловленных дхарм.

7.7. *Предметная реальность* — *savastuka*.

Этот термин, согласно воззрениям вайбхашиков, обозначает целостную сферу эмпирической, т. е. причинно-обусловленной, реальности и, таким образом, может употребляться в узком смысле как синоним причины (*hetu*). В своем комментарии Яшомитра фиксирует пять значений термина *vastu* (см.: [SAKV, с. 21—22]), обусловивших собой предметную область значения этой логико-семантической переменной.

8.1. *Группа привязанности* — *urādāna-skandha*.

В тексте автокомментария Васубандху не дает определения этого доктринального понятия. Ряд операционных описаний термина «группа привязанности» может быть выделен в палийской экзегетике и в махаянской Абхидхарме. В текстах палийской традиции группа привязанности разъясняется через тенденцию «обычного человека» (*prthagjana*) отождествлять под влиянием аффективности пять групп соотнесения со своим эмпирическим Я. Операционально это истолковывается следующим образом: «Группа привязанности существует через посредство аффективной привязанности» [Vsm., XIV, 214]. В «Аттхасалини» *urādāna* — это «схватывание намертво» (*dāhagaham*) и приписывание себе того, что может быть названо «личностью» (*puggala*), согласно доктрине, только метафорически (см.: [Ats., II, 56; III, 334]). В этом смысле термин *urādāna* можно трактовать как обозначение установки на эгоцентрацию.

Несколько иную интерпретацию этого термина мы встречаем в махаянских, главным образом виджнянавадинских текстах. Так, согласно комментарии Стхирамати на «Тридцать стихов о только-сознании», *urādāna* — это некоторая фиксированная кармическая предрасположенность (*vāsanā*), которая формирует тип мышления, дихотомизирующий реальность на внутренний и внешний миры (см.: [Tvб., с. 19]). Группа привязанности, таким образом, интерпретируется махаянскими комментаторами как психологическая причина умозрительных спекуляций (*vikalpa*) относительно существования такой иллюзорной сущности, как душа (*ātman*), и противоположного ей материального принципа.

Махаянское истолкование этого доктринального понятия не лишено своеобразной диалектики: определяя *urādāna* посредством термина *vāsanā*, теоретики Виджнянавады указывают на неразрывность причинно-следственной цепи — психологическая причинность имеет своим следствием определенный образ мышления, а последний, в свою очередь, выступает кармической причиной предрасположенности к умозрительным спекуляциям.

В абхидхармистской традиции группа привязанности часто связывается или даже непосредственно отождествляется с аффективностью, как это следует из автокомментария Васубандху на данную карику (см. также: [SAKV, с. 23]).

Таким образом, термин *urādāna* в композите *urādāna-skandha* обозначает пять групп в их соотнесенности с эгоцентрированной аффективностью. В этом смысле *urādāna* может рассматриваться как синоним *kleśa*. Отсюда следует, что группа привязанности ответственна и за возникновение аффектов и за аффективную нестабильность психики.

8.2. *Конфликтные* — *sarāṇā*.

Данное определение причинно-обусловленных дхарм, структурирующих группы привязанности, имеет в виду не столько конфликтность эмпирической психики, сколько скрытую предрасположенность к возникновению интрапсихических конфликтов.

8.3. *Страдание* — *duḥkha*.

Это фундаментальное понятие общепалийской доктрины трактуется обычно в буддологической литературе как «страдание» или «неудовлетворительность» («неудовлетворенность»).

На наш взгляд, удачнее было бы передать *duḥkha* как 'претерпевание', поскольку такой перевод более корректен в концептуальном отношении и ис-

ключает специфически иудео-христианскую религиозно-ценностную коннотацию. Однако мы сознательно придерживались прежней передачи, укоренившейся в научной буддологии, с целью исключить неизбежные разночтения.

8.4. *Возникновение* — *samudaya*.

Определение причинно-обусловленных дхарм как *samudaya* связано с тем обстоятельством, что они в процессе своего возникновения и бытования служат постоянным источником страдания (в санскр. тексте автокомментария: *samudetyasmād dūḥkham*). Дхармы, подпадающие под категорию *samudaya*, — это причинно-обусловленные дхармы с притоком аффектов, и следовательно, на доктринальном уровне они подводятся под содержание объема *samudaya-satya* ('истины возникновения страдания'). Таким образом, *samudaya* выступает предикацией сансарного бытия, поскольку *saṃsāra* есть возникновение и становление.

8.5. *Мир* — *loka*.

Наш перевод «мир» требует некоторых дополнительных пояснений. В третьем разделе «Энциклопедии Абхидхармы» зафиксирована дихотомия *sattva-loka* — *bhājana-loka* ('мир живых существ' — 'мир-вместилище'). «Мир-вместилище» подразумевает миры физических объектов, которые по определению не есть *saṃtāna*, т. е. поток индивидуальных психофизических состояний. «Мир живых существ» представляет собой, по сути, предметную область абхидхармистского анализа, т. е. непрерывную последовательность причинно-обусловленных дхарм с притоком аффектов, что и специфицируется в трактате Васубандху посредством логико-семантической переменной *lakṣyate* («определяется», т. е. имеет признак). Мы не склонны рассматривать глагольную форму *lakṣyate* как случайную ошибку переписчика рукописи. Определение предикация причинно-обусловленных дхарм *loka* через способность проявляться (т. е. иметь набор признаков) свидетельствует лишь о том, что организации буддийских логико-дискурсивных текстов в равной степени присущи принципы как слабой маркировки, так и ансамбля свойств.

На основании приведенных выше сопоставлений можно сделать вывод: предикаты *samudaya* и *loka*, характеризующие причинно-обусловленные дхармы с притоком аффектов, несут оппозитивную нагрузку — возникновению противостоит разрушение — как два диалектически связанных между собой показателя аффективной нестабильности эмпирической психики.

8.6. *Основа ложных взглядов* — *dṛṣṭiṣṭhāna*.

Предикат *dṛṣṭi* характеризует причинно-обусловленные дхармы с притоком аффектов как опору умозрительной спекулятивности. Взгляды, т. е. умозрительно-интеллектуальные точки зрения, представляют собой, согласно абхидхармистской концепции, развертывание скрытых тенденций сознания, не свободного от аффективности (*anuśayana*). Таким образом, следующая спецификация причинно-обусловленных дхарм с притоком аффектов — *dṛṣṭiṣṭhāna* — есть, по сути, характеристика эмпирического и интеллектуального субъективизма.

Интерпретация термина *dṛṣṭi* как «ложный взгляд», или «ложное воззрение», представляется тавтологичной в рамках абхидхармистской философии, поскольку «истинное воззрение» есть *yathārtha* (*yathābhūtam*), чему на доктринальном уровне соответствует понятие *samyag-dṛṣṭi*, т. е. истинное воззрение как одно из положений «восьмеричного Благородного пути».

8.7. *Существование* — bhāva.

Здесь имеется в виду преимущественная интенция сознания, не свободного от аффективности, на субстанциальное восприятие мира. Ср. также: [Guenther, 1957, с. 84].

Согласно Яшомитре, «существование — это именно дхармы с притоком аффектов, поскольку оно (существование) объясняется как пять групп привязанности» (bhāva iti sāsravā eva dharmāḥ pañcopādāna-skandhā iti vacanāt) [SAKV, с. 23].

ЛОКА-НИРДЕША

Учение о мире

18. Атмана не существует.

Какова природа атмана, который, как ложно предполагают¹, отбрасывает одни группы и принимает другие в качестве новой формы своего существования?² *Такого Пуруши, субъекта деятельности*³, не существует.

Сказал Бхагаван: «Есть действие, есть созревание [его результата], однако нигде не обнаруживается субъект действия, который отбрасывает одни группы и принимает другие как новую форму существования, помимо условного обозначения дхарм⁴. Суть данного обозначения в следующем: при наличии этого возникает то; в развернутом виде это причинно-зависимое возникновение»⁵.

— Что же такое тогда атман, [существование которого] не отрицается?

Только группы.

Если в метафорическом смысле [словом] «атман» обозначаются только группы⁶, то тогда он не отрицается.

— Но в таком случае именно группы и переходят в другой мир — так следует понимать [выражение] «только группы»?

— Нет, они не переходят.

сформированные аффектами и действием⁷, через посредство промежуточного существования входят в [материнскую] матку; это подобно [пламени] светильника.

Группы мгновенны и потому не обладают способностью *передвигаться*. Однако *только группы*⁸, усиленные энергией⁹ аффектов и [прежних] действий, попадают в материнскую матку через посредство непрерывности состояний, именуемой *промежуточное существование*¹⁰. Например, [пламя] светильника, [образуемое] мгновенными вспышками, также [переходит] на другое место благодаря непрерывной последовательности состояний [горения]. Поэтому здесь нет ошибки.

Таким образом, устанавливается следующее: даже при несуществовании атмана непрерывная последовательность групп, обусловленная аффектами и [прежними] действиями, входит в материнскую матку. <...>

КОММЕНТАРИЙ

18.1. В санскритском оригинале здесь *paṅkalpyate* (ср. *vikalpa* в махаянской доктринальной традиции).

18.2. *Pratisaṃdadhāti* в значении «вновь устанавливает связь». Ср. также [BHSD, с. 372]: принимает новое существование, т. е. перерождается.

18.3. В санскритском оригинале *antaṅguyāraṅga rūpaṣa*, т. е. пуруша как субъект деятельности. В данном случае Васубандху, по-видимому, имеет в виду как пурушу, принцип абсолютного сознания в системе Санкхья, так и атман Вайшешики досинкретического периода.

18.4. *Dharmasaṃketa* — в интерпретации Ф. И. Щербатского «теория элементов» [Stcherbatsky, 1923, с. 28].

В ряде контекстов *saṃketa* выступает синонимом — «условное или обыденное обозначение» (см.: [BHSD, с. 546]). Именно в таком значении интерпретирует эту фразу Парамартха: «Существование субъекта нигде не обнаруживается... за исключением тех случаев, когда, следуя обыденному словоупотреблению, о дхармах говорят, что они и есть „эмпирическая личность (пудгала)“» [L'AK, IX, с. 260, примеч. 2).

Комментатор «Энциклопедии Абхидхармы» Яшомитра, однако, толкует *saṃketa* в значении «установление причинно-следственной связи» [SAKV, с. 283].

18.5. Согласно изысканиям Л. де ла Валле Пуссена, эта цитата частично прослеживается по тексту «Бодхичарья-аватары», где она отождествляется с тибетским фрагментом «Парамартхашуньята-сутры» [L'AK, V, с. 59, примеч. 3].

18.6. *Skandhamātram*. Ортодоксальным брахманистским представлениям о вечной субстанциальной духовной целостности — атмане — в буддийской доктрине противопоставлена трактовка индивида (пудгала) как изменчивой во времени, непостоянной, несубстанциальной совокупности психофизических состояний (дхарм). Представление о таковой совокупности фиксируется на доктринальном уровне следующим образом: индивид есть лишь совокупность пяти групп, т. е. группы материи, группы чувствительности, группы понятий-представлений, группы формирующих факторов и группы сознания (см.: [SN, III, с. 67–68]). Об интерпретации этих пяти групп соотношения, призванных заменить атман брахманистских религиозно-философских систем, см.: [AKB, I, 7, с. 4; I, 9–16, с. 5–11].

18.7. См. также афористическую формулировку Стихимати: «Деятельность и аффекты — вот причины круговорота бытия, причем аффекты — главная

причина» [VMS, с. 38]. В данном контексте Васубандху определяет круговорот бытия (сансару) через непрерывное разворачивание групп, которые в своей совокупности и есть то, что в обыденном смысле называется эмпирическим индивидом.

18.8. В санскритском оригинале вместо *kleśamātra* следует читать *skandhamātra*.

18.9. В интерпретации Стхирамати: «...Поэтому и постулируется наличие сознания-сокровищницы (*ālayavijñāna*), которое подвергается воздействию (*bhāvuyate*) фундаментальных и вторичных аффектов, сосуществующих с сознанием» [VMS, с. 38–39]. Согласно абхидхармистской концепции, которую в данном случае излагает Васубандху, «только группы» потенциализируются энергией аффектов и действий в своей совокупности, т. е. группа сознания специально не выделяется.

18.10. Промежуточное существование, таким образом, есть то звено, которое, согласно абхидхармистской концепции, обеспечивает непрерывность круговорота бытия. См.: [АКВ, III, 19] и с. 104 нашего перевода (ЭА, III).

АНУШАЯ–НИРДЕША

Учение об аффектах

⟨...⟩ Четырнадцать неопределенных проблем, которые упомянуты в сутре, являются таковыми по причине [рассмотренной выше] неопределенности?

— [Автор] говорит: нет.

— Тогда почему?

— Неопределенным называется вопрос, который должен быть отставлен. Существует четыре вида вопросов: 1) вопрос, который требует категорического объяснения; 2) вопрос, который должен быть объяснен аналитически; 3) вопрос, который должен быть объяснен с помощью встречного вопроса, и 4) вопрос, который должен быть отставлен (то есть оставлен без ответа).

Соответственно, необходимо различать

22. Объяснение категорическое, как [в случае] со смертью; аналитическое, как [в случае с новым] рождением; со встречным вопросом, как [в случае] с превосходством; [объяснение], которое должно быть отставлено, как [в случае] с отличием от атмана, и т. д.¹

— «Все ли живые существа умирают?» — на это следует дать категорический ответ: «[Все] они умирают»².

— «Все ли живые существа рождаются вновь?» — на это следует ответить аналитически, [разделив объяснение]³: «Те, кто наделен аффектами, рождаются вновь, освободившиеся от аффектов — нет».

— «Высок ли человек или низок?» — на это следует ответить встречным вопросом⁴: «По отношению к кому? Кого ты имеешь в виду, задавая этот вопрос?» Если спрашивающий скажет, что богов, следует ответить, что человек низок. Если же он скажет, что существ в несчастных формах рождения, то ответить следует, что человек высок.

— «Отличается ли живое существо от групп [элементов] или не отличается?» Этот вопрос должен быть оставлен без ответа⁵, поскольку нет такой реальной сущности, как живое существо. Это то же самое, [что спросить]: «Бел или черен сын бесплодной женщины?»

— Каким образом это может быть объяснением? Ведь [проблема] остается непроясненной.

— Вследствие именно такого ответа⁶.

Другой [учитель] говорит, что второе объяснение — «Не все рождаются вновь» — также является категорическим⁷. Однако если некто спросит: «Родятся ли вновь те, кто умирает?» — то на этот вопрос следует отвечать аналитически, то есть разделив проблему.

[Бхаданта Рама продолжает]: Людям свойственно как низкое положение, так и высокое, что зависит от типа сравнения. Поэтому то и другое также должно быть объяснено категорическим способом, как, например, вопрос: «Является ли сознание следствием или причиной?»⁸

Однако тому, кто ожидает категорического объяснения, правильным было бы ответить аналитически, разделяя проблему, поскольку [на такой вопрос] нельзя дать однозначный ответ⁹.

[Вопрос]: «Отличается ли живое существо от групп элементов?» — как раз и является неопределенным. Поэтому было бы неправильным отвечать на вопрос, когда его смысл не прояснен. Что касается вопроса, который должен быть отставлен, то он проясняется именно посредством отставления¹⁰.

— Почему он не прояснен?

Абхидхармики говорят: «Бхагаван — это Татхагата, Архат, Истинно Просветленный?» — Хорошо ли выражено в словах его учение? — Хорошо ли функционирует сангха шраваков? — Материя невечна?.. и т. д. ... — Сознание невечно? — Объяснена ли истина

страдания... и т. д. — Объяснена ли истина пути?» — на эти вопросы следует отвечать категорически ввиду приносимой ими пользы¹¹.

Аналитический ответ: Если некто говорит: «Я прошу, чтобы он рассказал мне о дхармах», то следует сказать: «Дхармы многочисленны — прошлые, будущие, настоящие. О каких ты хочешь, чтобы я рассказал?» Если он скажет: «О прошлых», то следует ответить: «Они также многочисленны: материя и т. д., до сознания включительно». Если он попросит рассказать о материи, то следует сказать: «Материя также бывает трех видов: благая, неблагая, неопределенная». Если он скажет: «О благой», [то следует разъяснить, что] она бывает семи видов, начиная с воздержания от отнятия чужой жизни и кончая воздержанием от пустословия. Если он скажет: «О воздержании от отнятия чужой жизни», следует объяснить, что оно также бывает трех видов: обусловленное отсутствием алчности, обусловленное отсутствием ненависти и обусловленное отсутствием заблуждения. Если он скажет: «Об обусловленном отсутствии алчности», то и на это следует ответить, проводя различие: «Обусловленное отсутствием алчности — также двух видов: проявленное и непроявленное...»

Этот же самый [вопрос, то есть вопрос, требующий аналитического ответа], если он задается хитрецом, предполагает ответ, сводящийся к [последовательному] вопрошанию¹². На него следует ответить, что дхармы многочисленны, [и спросить, о каких дхармах он хочет узнать], но не давать их анализ, [продолжая задавать вопросы] до тех пор, пока он не замолчит или не станет объяснять сам.

[Бхаданта Рама говорит]:¹³ «Но когда оба они — [ищущий знания и хитрец] — ни о чем не спрашивают, а только обращаются с просьбой [о наставлении], и если им ничего не объясняют, а только задают вопросы, то как [можно говорить о том, что] у них есть вопрос или ответ?»

— Тот, кто говорит: «Расскажи мне о дороге», разве тем самым не спрашивает о ней? А благодаря вопросу на вопрос¹⁴ спрашивающему дается объяснение того, о чем он спрашивает.

Вопрос, который должен быть отставлен, — конечен ли мир или бесконечен, и тому подобное.

[Учитель говорит, что] определение четырех типов объяснений следует искать в самой канонической сутре. Достопочтенные маха-

сангхики цитируют [такую] сутру: «Есть четыре типа ответов на вопросы, о монахи. — Какие четыре типа? — Существует вопрос, о монахи, на который следует отвечать категорически... и т. д., кончая вопросом, который должен быть отставлен. — На какой вопрос, о монахи, следует отвечать категорически? — „Все самскары (формирующие факторы) невечны?“ — это вопрос, на который следует отвечать категорически. — На какой вопрос, о монахи, следует отвечать аналитически? — „Что испытывает тот, кто совершает сознательное действие?“¹⁵ — вот вопрос, на который следует отвечать аналитически. — На какой вопрос следует отвечать, задавая встречный вопрос? — Если некто спросит: „Тожествен ли атман сознанию человека или же атман — это одно, а сознание — другое?“, то следует задать встречный вопрос: „Какой атман уважаемый имеет в виду?“ Если он ответит: „Я думаю, уважаемый, об атмане как о телесном (материальном)¹⁶“, то следует сказать, что сознание — это одно, а атман — другое. Таков вопрос, на который следует ответить встречным вопросом. — Каков, о монахи, вопрос, который должен быть отставлен? — Например, вечен ли мир или не вечен, вечен и не вечен, ни вечен, ни не вечен; конечен ли мир или бесконечен, конечен и бесконечен, ни конечен, ни бесконечен; существует ли Татхагата после смерти или не существует, и т. д., кончая [вопросом]: тело есть то же самое, что и индивидуальная душа, или душа есть одно, а тело — другое? Таков, о монахи, вопрос, который должен быть отставлен». (...)

(...) [Вайбхашики] со всей отчетливостью утверждают

25. Реальность существования всех форм времени¹

— На каком основании?

на основании сказанного [в сутре].

Как было сказано Бхагаваном: «Если, о монахи, прошлая материя была бы несуществующей, то наделенный знанием благородный шравака не мог бы стать безразличным по отношению к прошлой материи. Но поскольку прошлая материя существует, то наделенный знанием благородный шравака становится безразличным по отношению к прошлой материи.

Если, о монахи, будущая материя была бы несуществующей, то наделенный знанием благородный шравака не был бы свободен от наслаждения будущей материей. Но поскольку будущая материя существует...»² — и т. д.,

на основании двух [причин сознания].

«Сознание возникает в зависимости от двух...» — так сказано в сутре.

— Каких двух?

— Органа зрения и цвета/формы, и т. д. ... до манаса (органа разума) и дхарм включительно. Если прошлое и будущее не существовало бы реально, то имеющее их своим объектом сознание не могло бы возникать в зависимости от двух [причин]. Таково доктринальное (каноническое) свидетельство³ реального существования прошлого и будущего.

Что касается логического доказательства⁴, то [их реальность] также устанавливается

на основании существования объекта.

Сознание функционирует при существовании объекта; при его отсутствии [сознание не возникает]. Если бы прошлое и будущее было несуществующим, то сознание не имело бы объекта. Поэтому сознание и не существовало бы ввиду несуществования объекта.

на основании плода.

Если бы прошлое не могло существовать, то как мог бы в будущем созреть плод благого или неблагого действия? Ведь в момент появления плода причина его созревания уже отсутствует (не является настоящей).

Следовательно, прошлое и будущее существуют реально — так говорят вайбхашики. Действительно, реальность того и другого с необходимостью выводится из учения о том, что все [дхармы] существуют⁵.

Отсюда,

*на основании учения о их существовании
и принимаются теории реального существования
всех [дхарм].*

Те, кто утверждают, что все, то есть прошлое, будущее и настоящее, существует реально, [называются] последователями теории существования всех [дхарм], или сарвастивадинами. Те, кто, проводя различие, считают, что некоторые [дхармы] существуют реально — настоящие, а также прошлое действие, не оставившее свой плод, а некоторые не существуют — прошлое [действие], принесшее свой плод, и будущие [дхармы], — называются последователями теории различения [т. е. саутрантиками]⁶.

— Сколько таких теорий реального существования всех [дхарм]?

[Автор] говорит: они —

четырёх видов. —

26. *в соответствии с концепциями изменения формы существования, свойств, актуального состояния и отношения*¹.

Бхаданта Дхарматрата [выдвигает концепцию] изменения формы существования. Как он утверждает, во временных модусах происходит лишь изменение формы существования дхармы, но не изменение ее реальной сущности (субстанциальности)². Так, когда [золотых дел мастер], разбив золотой кувшин, превращает его в другое [изделие], то при этом происходит изменение формы, но не изменение цвета³. Аналогичным образом, при сквашивании молоко утрачивает свой вкус, [питательную] энергию и свойства перерабатываемости, но не цвет. Так и дхарма, когда она переходит из будущего в настоящее, утрачивает свою будущую форму существования, но не субстанциальное существование⁴.

Бхаданта Гхошака [защищает концепцию] изменения свойств⁵. Он говорит так: дхарма функционирует во временных модусах;

прошлая — она связана со свойством прошлого, но не лишена связи с будущими и настоящими свойствами. Будущая — она связана со свойством будущего, но не лишена связи с прошлыми и будущими свойствами. Аналогичным образом, настоящая [дхарма] также не лишена связи с прошлым и будущим свойствами. Так, например, мужчина, испытывающий страсть к одной женщине, не лишен ее по отношению к другим⁶.

Бхаданта Васумитра [защищает концепцию] изменения актуального состояния⁷. Он говорит: дхарма, функционирующая в разных временных модусах, обретая то или иное состояние, обозначается то тем, то другим [названием] вследствие изменения состояния, но не субстанциального изменения. Это подобно тому, как шарик (костяшка) [абакуса], передвинутый в позицию единиц, называется единицей, в позицию сотен — сотней, и в позицию тысяч — тысячью⁸.

Бхаданта Буддхадева [защищает концепцию] изменения отношения⁹. Он говорит: дхарма, функционирующая в разных временных модусах, получает то или иное наименование в зависимости от предшествующего и последующего, то есть она изменяется по [временному] состоянию, но не субстанциально¹⁰. Это подобно тому, как одна и та же женщина называется матерью и дочерью.

Таковы четыре теории реального существования всех [дхарм]¹¹.

Однако первая из них должна быть отвергнута как принадлежащая [системе] Санкхьи, поскольку она представляет собой изложение [учения] о трансформации¹².

Во второй [теории] мы имеем смешение модусов времени, поскольку каждое мгновение связано со всеми остальными¹³. [Что касается приведенного примера], то страсть мужчины активно проявляется по отношению к одной женщине; по отношению к другим он наделен страстью [потенциально]. Какое же здесь сходство [с рассматриваемой проблемой][?]

Согласно четвертой теории также получается, что в одном модусе времени [одновременно присутствуют все] три: так, в прошлом модусе [различаются] предшествующее и последующее мгновения, соответствующие прошлому и будущему, а промежуточное мгновение соответствует настоящему. То же самое и в случае с будущим [модусом времени].

Таким образом, из всех этих [теорий]

*лучшей является третья*¹⁴.

та, которая формулирует изменение актуального состояния. Действительно, в ней

*модусы времени определяются действием*¹⁵.

Когда дхарма не осуществляет свою деятельность, она — будущая. Когда осуществляет — настоящая. Когда, выполнив [свою функцию], она прекратила [свою деятельность], тогда она — прошлая.

— Все это понятно; однако необходимо объяснить следующее. Если прошлое, как и будущее, существует реально, то почему в таком случае они называются «прошлое» и «будущее»?

— Разве не было сказано, что модусы времени определяются действием [дхармы]?

— Если это так, то в чем состоит деятельность наличествующего в настоящий момент органа зрения, «сходного с сопричастным» [акту видения]¹⁶?

— В отдавании и присвоении плода¹⁷.

— Но в таком случае можно прийти к заключению, что [в настоящем модусе времени] действуют также прошлые однородная причина и другие, поскольку они отдают плод, или что они «действуют наполовину», а это означает смешение свойств [времени]¹⁸. (...)

КОММЕНТАРИЙ

22.1. В тексте карики:

ekāṃśato vyākaraṇaṃ vibhajya pariṛcchya ca sthāpyaṃ ca maraṇottpatti viśiṣ-
ṭātmānyatādivat.

Васубандху, таким образом, перечисляет здесь не только четыре типа вопросов, но также и иллюстрирующие их четыре примера. Как отмечает К. Джаятиллеке, детально исследовавший проблему анализа и значения в раннебуддийской эпистемологической традиции, «эти примеры, как мы увидим в дальнейшем, отличаются от приводимых в палийском [каноне], и мы не можем принять, что исходное различие [вопросов] в Никаях предполагало их иллюстрацию примерами упомянутого типа, в особенности когда обнаруживается, что в самих не-палийских традициях согласия в этом отношении не существовало. Это не означает, что мы можем полностью полагаться на палийскую традицию как представляющую наиболее истинную трактовку четырех типов вопросов, — здесь необходимо рассмотреть иллюстрации в свете того, что мы можем извлечь из самих Никай относительно значения этих вопросов.

Больших сомнений в связи с видом вопроса, на который необходимо дать категорический ответ, не возникает, хотя здесь нет попытки обозначить его точные логические границы. Милиндапанъха приводит пример непостоянства скандх (т. е. конституирующих факторов отдельной личности) и ставит вопрос в форме: „Материальное непостоянно? Чувства... идеи... конативные диспозиции... сознание непостоянны?“ Абхидхармики... среди других примеров приводят и этот. То же самое делают и махасангхики. Буддагхоша приводит пример: „Глаз (т. е. орган зрения) непостоянен?“ — на который мы должны ответить категорически: „Да, невечен“. Все эти примеры взяты из самих Никай [SN, II, 124, 244 и след.].

Наиболее ясный пример категорического вопроса, предлагаемого в Никаях, мог бы основываться на утверждении, что абсолютно истинные высказывания (ekamsikā dhammā) — это [формулирование] четырех истин. По-видимому, попытка обосновать свои иллюстрации на этих примерах и привела Абхидхармиков к формулированию следующих вопросов, которые требуют категорического прояснения: „Хорошо ли определена [истина] страдания?.. Хорошо ли определена [истина] Пути?“» [Jayatilke, 1979, с. 282—283].

22.2. Ср. также комментарий к «Йога-сутре» (IV.33): «— Есть ли конец последовательности этого круговорота бытия, реализующей себя через гуны в их движении или в состоянии покоя, либо же конца нет?

— Ответить на это невозможно.

— Почему?

— Есть вопросы, требующие категорического ответа (ekāntavacaniya): „Умирает ли каждый, кто родился? — Да, господин!“ Однако есть вопросы, ответ на которые должен быть разделен (vibhaja vacaniya)». См.: [КЙ, с. 199].

22.3. В санскритском тексте vibhaja vyākartavyam. К. Джаятиллке говорит: «В различных традициях не существует согласия по поводу примеров, приводимых для иллюстрации природы вопроса, отвечать на который следует лишь после его анализа. Так, Милиндапаньха приводит пример „Материальное, кажется (рапа), невечно?“ после „Материальное невечно?“ в качестве примера вопроса, требующего категорического ответа. Буддагхоша, который, по-видимому, следует модели Милиндапаньхи в структурировании своих примеров, приводит „Орган зрения, кажется, невечен?“ как пример вопроса этого типа (после „Орган зрения невечен?“ как вопроса первого типа). Оба эти примера не кажутся отличающимися в принципе от приведенных ими примеров для иллюстрации категорических вопросов, поскольку эти вопросы допускают категорический ответ. Так, в ответ на вопрос „Материальное, кажется, невечно?“ естественно было бы ожидать прямого „Да, материальное невечно“. Но и Милиндапаньха, и Буддагхоша, по-видимому, считают, что этот вопрос обнаруживает некоторую двусмысленность или окольность, которая при ответе должна быть прояснена аналитически. Рекомендуемый ответ на вопрос „Орган зрения, кажется, невечен?“ должен быть: „Невечен не только орган зрения; орган слуха, орган обоняния и т. д. также невечны“. Такой вид ответа должен прояснить любые двусмысленности задаваемых вопросов.

Абхидхармакоша иллюстрирует этот вопрос примером „Все ли рождаются вновь?“, на который предлагаемым ответом будет „Живые существа, обладающие страстями, рождаются вновь; существа, лишённые страстей, более не рождаются“. На первый взгляд могло бы показаться, что этот вопрос также допускает категорический ответ: „Все не рождаются“. (В санскритском тексте на sarve jāṇiṣyanti, что можно толковать и как „не все рождаются вновь“, и как „все не рождаются вновь“. — *Пер.*) Фактически, такой позиции придерживается Бхаданта Рама, который „говорит, что второй вопрос требует, как и первый, категорического ответа...“ (Пуссен, указ. соч., с. 45). Но если цель ответа состоит в том, чтобы насколько можно прояснить сомнение спрашивающего, то в этом случае она оказывается недостижимой. „Все не рождаются вновь“ может означать „никто не родится“ или „некоторые рождаются“. Если имеется в виду второе, то по-прежнему нет определенности относительно того, какие типы личностей рождаются вновь, а какие — нет. Предлагаемый ответ со всей очевидностью устраняет эти сомнения в сознании спрашивающего благодаря аналитическому рассмотрению проблемы и двусмысленности, имплицитно присутствующей в вопросе. Поэтому мы не можем полностью согласиться с возражением Рамы» [Jayatilleke, с. 284—285].

22.4. В санскритском тексте pariṛcchya vyākartavyam. «Третий вид вопроса фактически представляется подразделением второго, поскольку необходимость контрвопроса вызвана двусмысленностью исходного вопроса, которая

может быть прояснена с помощью аналитического вопроса вместо того, чтобы перекладывать ответственность на спрашивающего, допытываясь у него, что он имеет в виду под тем или иным термином. Иллюстрируя этот тип вопроса, Милиндапаньха просто приводит пример „Все ли познается посредством органа зрения?“, но ничего не говорит о том, каким должен быть контрольный вопрос. По-видимому, таковым будет просьба прояснить неясность слова „все“: „Это всякая форма или всякий звук?“ и т. д. Вопрос поэтому логически не отличается от вопроса второго вида, поскольку на него можно ответить аналитически следующим образом: „Человек познает каждую материальную форму посредством органа зрения, но не познает звук и прочее“. Буддагоша приводит пример: „Зрение — это то же самое, что и слух, а слух — то же самое, что зрение?“ И далее говорится, что в этом случае спрашивающему следует задать вопрос, в каком смысле он понимает „то же самое“? Если в смысле видения, то ответом будет „нет“, а если в смысле непостоянства, то ответом будет „да“. Очевидно, что двусмысленность может быть снята и без необходимости контрвопроса.

Абхидхармакоша приводит пример: „Высок ли человек или низок?“ На это следует ответить вопросом: „По отношению к кому?“, и если скажут, что по отношению к богам, ответом будет, что он низок. Если же скажут, что по отношению к существам нижних сфер, то ответить следует, что человек высок. Здесь также встречный вопрос, вызванный неясностью терминов „высокий“ (*viśiṣṭa*) и „низкий“ (*hīna*), может быть прояснен уже в первом ответе, уточняющем смыслы, в которых человек соответственно низок или высок. Бхаданта Рама считал, что этот вопрос относится к первому типу и на него можно ответить категорически: „Человек в действительности высок и низок в одно и то же время в зависимости от предмета сравнения“ (Пуссен, указ. соч., с. 45). Но это ошибка, поскольку при спецификации „в зависимости от предмета сравнения“ имеет место анализ. Абхидхармики, как мы уже отмечали, строго не отличали этот тип вопроса от второго. Это тот же самый вопрос, что и второй, который становится *raṭīrussā vūākaṇāya* (санскр. *raṭīrṅccha*) и предназначается для того, чтобы запутать и сбить с толку вопрошающего, если тот оказывается обманщиком (Пуссен, указ. соч., с. 46).

Махасангхики имеют то преимущество, что они приводят пример непосредственно из Никай. Когда Будду спросили, есть ли душа (*attā*) то же самое, что и сознание индивида, или же сознание — это одно, а душа — другое (DN., I, 185), то он ответил вопросом: „Что ты понимаешь под душой?“ Махасангхики ссылаются именно на этот пример. Возможно, в данном контексте встречный вопрос объясняется тем, что одно из ключевых слов (*attā*, душа), употребляемых спрашивающим, допускало такое многообразие толкований в те времена, что никто, кроме задавшего этот вопрос, не мог знать точного смысла использования данного термина. Но даже и здесь можно отметить, что ответ основывается на анализе значения термина *attā* [Jayatilke, 1979, с. 286—287].

22.5. В санскритском тексте *sthāpanīya*. Как полагает К. Джаятиллеке, этот тип вопроса имеет современную параллель в неопозитивизме, типологически соответствуя вопросу, лишённому смысла и поэтому «неотвечаемому». Буддийские источники, как палийские, так и санскритские, сходятся в том, что примером «отставленных», т. е. оставленных без ответа вопросов служат

неопределенные проблемы (avyākṛtavastūni). Упомянув в «Энциклопедии Абхидхармы» четырнадцать таких проблем, Васубандху следует, по-видимому, традиции махасангхиков, которые получают это число, трансформируя тезисы «мир вечен» и «мир конечен» в четыре логические альтернативы (caṣṣkoṭṭika) вместо обычных двух в палийском каноне, где перечисляются только десять таких неопределенных проблем (см.: [MN, I, 426]).

«Не приходится сомневаться в том, что эти тезисы рассматривались в Никаях в качестве доктрин, относительно которых не существовало какого-либо категорического утверждения. Так, в Маджджхима-никае (I, 426) говорится: „...Мир вечен, мир не вечен и т. д. — все это метафизические теории, которые не были объяснены (avyākātāni) Бхагаваном, которые были отставлены им в сторону (ṭhapaṇi) и отвергнуты...“ Это показывает, что Никаи отчетливо осознавали эти вопросы как те, которые были отставлены.

Проблема в том, почему эти вопросы были отставлены. Буддагхоша определяет ṭhapaṇiṃ raṇha как „вопрос, который не следует объяснять и который должен быть отставлен на том основании, что он не был объяснен Бхагаваном“ (AA, II, 309). Это мало что проясняет, поскольку фактически он говорит, что такие вопросы следует отставить потому, что они были отставлены Буддой. Но в действительности проблема в том, почему Будда рассматривал эти вопросы как „те, которые должны быть отставлены“.

Имели ли эти вопросы некоторое свойство, которое делало их „неотвечаемыми“, или на них в принципе можно было ответить категорически или аналитически, хотя отставлялись они по особой причине? Если второе, то в таком случае вопросы не относятся к логически отличающемуся типу, тогда как в первом случае они попадают в свой собственный класс. Возможно также, что вопросы, классифицированные как ṭhapaṇi, составляли смешанный набор, из которого одни должны были быть отставлены по первому основанию, а другие — по второму.

В дальнейшем мы рассмотрим, какие соображения приводят нас к выводу, что эти вопросы „должны быть отставлены“ (ṭhapaṇiṃ) на чисто прагматических основаниях... Возможна аргументация в пользу того, что эти вопросы рассматривались как имеющие в принципе категорический ответ, но отставленные из прагматических соображений. Однако необходимо отметить, что нигде прямо не утверждается, что эти верования категорически истинны или категорически ложны. Они представляют лишь частичные истины (rassekasassa) и являются продуктом ложной рефлексии (ayonisomanasikāra). При сопоставлении всех данных становится ясно, что по меньшей мере некоторые из этих вопросов имеют такую логическую природу, которая не предполагает категорического ответа на них (например, четыре неопределенные проблемы в связи с существованием Татхагаты после смерти)» [Jayatilke, 1979, с. 287—289].

22.6. То есть оставления без ответа. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «— Как вы можете утверждать, что на этот четвертый вопрос ответ получен, когда фактически нет ответа, тождественны ли скандхи живому существу или нетождественны. — На этот вопрос отвечают: „Этот вопрос должен быть отставлен“. Следовательно, ответ на него есть» [L'AK, V, с. 44—45].

22.7. Согласно Яшомитре, это точка зрения Бхаданты Рамы. См.: [SAKV, с. 465].

22.8. «На что следует ответить: „Причиной по отношению к следствию; следствием по отношению к причине“» [L'AK, V, с. 45] (согласно китайской версии).

22.9. В санскритском тексте *naikāntena*. Как отмечает Яшомитра, Учитель (Васубандху) поддерживает здесь точку зрения вайбхашиков. См.: [SAKV, с. 467].

22.10. В китайской версии здесь: «— Однако, говорит автор, тому, кто спрашивает в категорической манере: „Является человек высоким или низким?“, не следует отвечать категорически: „Он является высоким“ или „Он является низким“; ему следует ответить, проводя различие: прежде следует прояснить намерение спрашивающего» [L'AK, V, с. 45].

22.11. Согласно Яшомитре, здесь Васубандху приводит точку зрения тех буддийских ученых, которые принимают только шесть трактатов канонической Абхидхармы (*ṣaṭpādābhīdharmamātraparāthiṇaḥ*), известных в последующей традиции как «шесть опор (букв.: ног)» Абхидхармы в отличие от седьмого трактата — «Джнянапрастхана», — именуемого «телом» (*śaṅga*) санскритской Абхидхармы. См.: [SAKV, с. 466].

В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «— Почему следует отвечать категорически на эти вопросы? — Эти вопросы приносят большую пользу, они ведут к благим дхармам, благоприятны для брахмачарьи, вызывают просветление, помогают достичь нирваны. Вот почему на них следует отвечать категорически» [L'AK, V, с. 46, примеч. 1].

22.12. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Ответ посредством вопроса. — Тот же вопрос, заданный вероломным человеком (*ṣaṭhya*), — это вопрос, на который следует отвечать вопросом» [L'AK, V, с. 46].

22.13. См.: [SAKV, с. 466]: *bhadanta Rāma āha*.

22.14. Яшомитра поясняет: «„Существует множество дхарм. О каких из них мне рассказать?“ Благодаря этому вопросу спрашивающий получает разъяснение относительно своего вопроса» [SAKV, с. 466].

25.1. В карике *sarvakālāstitā*, что в контексте приводимой далее дискуссии следует понимать как реальность [дхарм] во всех [формах] времени.

25.2. В комментарии Яшомитра приводит начало этой сутры (Самьюктагама, III. 14 — отождествление Л. де ла Валле Пуссена, см.: [L'AK, V, с. 51, примеч. 1]), которая цитируется также и в [MV., XXII, 11].

25.3. В санскритском тексте *āgamataḥ*, букв.: «на основании Агам» (в узком смысле — собрания сутр Сутра-питаки).

25.4. В санскритском тексте *yuktitaḥ*, «на основании правильного рассуждения».

25.5. В санскритском тексте *sarvāstivādena*. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «И так, на основаниях, обеспечиваемых Каноном и рассуждением, Вайбхашики утверждают существование прошлого и будущего. Ученые, провозглашающие себя Сарвастивадинами, „защитниками существования всего“, утверждают, что прошлое и будущее существует как [реальные] вещи (*dravya*)» [L'AK, V, с. 51].

25.6. В санскритском тексте *vibhajyavādināḥ*. Далее в китайской версии: «Они не принадлежат к школе сарвастивады». Л. де ла Валле Пуссен ссылается здесь на первого переводчика «Абхидхармакоши» на китайский язык Парамартху (VI в. н. э.): «Если человек говорит, что все существует — прошлое, будущее, настоящее, пространство, прекращение посредством знания (= Нир-

вана), прекращение не посредством знания, — указывается, что этот человек из школы Сарвастивадинов. Есть другие люди, которые говорят: „Настоящие дхармы существуют; прошлые действия, если они не принесли свой плод, и будущие дхармы, которые не являются плодами [прошлого или настоящего действия], не существуют“. Те люди, которые говорят, что три периода времени существуют, но проводят указанные различия, не относятся к Сарвастивадинам, они называются Вибхаджьявадинами» [L'AK, V, с. 52, примеч. 1].

26.1. В карике *te bhāvalakṣaṇāvasthā 'nyathā 'nyathika samjñitāḥ*. Как отмечает Л. де ла Валле Пуссен, в комментарии (Вьякхья) приводятся следующие термины: *bhāvānyathika*, *lakṣaṇānyathika*, *avasthānyathika*, *anyathānyathika*. *Bhāvānyathika* — «которая утверждает, что периоды времени различаются (*anyathā*) фактом *bhāva* (существования. — *Пер.*)». Но *anyathānyathika* переводится на тибетский язык как *gzhañ dañ gzhan du gyur pa ra*, и как объясняется в глоссе, «периоды времени взаимно различны (*анюпуа*) на основании того, что следует и предшествует». Китайские источники передают имя четвертого ученого (Бхаданта Буддхадева. — *Пер.*) как «тот, кто утверждает, что различие форм времени основано на соотношении (*apekṣā*)». См.: [L'AK, V, с. 52—53, примеч. 2].

26.2. В санскритском тексте *bhāvānyathātvaṃ bhavati na dravyānyathātvaṃ*. Таким образом, в интерпретации вайбхашиков *bhāva* — это конкретная форма существования, точнее, проявления реальной сущности (*dravya*), т. е. дхармы. Ср.: [ADV, с. 259]. Яшомитра поясняет в комментарии, что «реально происходит изменение прошлой, будущей или настоящей формы существования (проявление), но не изменение субстанции (*dravya*): изменение собственной сущности (*svalakṣaṇa*) материи и прочего. Будущее, вступающее в настоящее время, оставляет свою будущую форму существования (*anāgatabhāva*) и обретает настоящую форму существования. Настоящее точно так же [переходит] в прошлое». [SAKV, с. 469].

26.3. «...при этом происходит разрушение прежней формы, но не золота как такового» [ADV, с. 259].

26.4. Ср. комментарий Вьясы, испытавшего значительное влияние теоретиков Сарвастивады, к «Йога-сутре» Патанджали (III. 13): «... как было сказано, причина деятельности гун — их собственная природа. Под этим следует понимать три вида изменения в [великих] элементах и органах чувств, поскольку существует различие между качественно-определенным состоянием (*dharma*) и его носителем-субстратом (*dharmīn*). Однако в высшем смысле есть только одно изменение, так как дхарма, то есть качественно-определенное состояние, — не что иное, как собственная форма (*svaṅgāra*) носителя-субстрата, и через дхарму проявляется лишь [определенная] модификация носителя. При этом в носителе-субстрате происходит только изменение формы существования (*bhāva*) наличной, [то есть присутствующей в настоящий момент], дхармы относительно прошлого, будущего и настоящего модусов времени, а не изменение [самой] субстанции (*na tu dravyānyathātvaṃ*). Это подобно тому [случаю], когда, разбив золотой сосуд, превращают его затем в нечто иное, но при этом изменяется не золото, а лишь форма его существования» [КЙ, с. 152].

26.5. В санскритском тексте *lakṣaṇānyathika*. В абхидхармистской теории дефиниций ключевое слово (термин) *lakṣaṇa* обозначает фундаментальную ха-

рактеристику концепта, которая отличает его от всего остального (svalakṣaṇa = svabhāva), тогда как в канонических текстах этот термин обычно используется в значении свойства или признака, общего для членов соответствующего класса. Как отмечает К. Джаятиллеке, оба «смысла», по существу, совпадают в том, что сущностная характеристика предмета есть свойство, общее для членов класса, к которому он относится. См.: [Jayatilleke, 1979, с. 295—296].

В брахманистской философской традиции наиболее полное определение термина lakṣaṇa мы находим у Вачаспати Мишры: «Отличительное свойство, или признак, есть то, чем характеризуется (lakṣyate'pēna) временное отличие (kālabheda) [объекта]. Специфицируемый таким образом реальный объект (vastu) отличается от других объектов, связанных в своем существовании с иными временными модусами» [КЙ, с. 237].

Большой интерес в этой связи представляет концепция изменения отличительных признаков (свойств) в классической Санххья-Йоге, сформировавшаяся под непосредственным влиянием абхидхармистской философии. «Здесь изменение качественной определенности и изменение отличительных признаков в субстрате-носителе, [то есть в сознании], есть ослабление качеств в активном состоянии и проявление их в остановленном состоянии. Остановка, или прекращение [развертывания], имеет три отличительных признака, будучи связанной с тремя формами времени. И действительно, она понимается как отличительный признак, который существует в настоящий момент и который, уже потеряв первую временную форму — свойство будущего, не выходит за пределы своей качественной определенности. То, в чем [происходит] ее проявление через внутреннюю сущность, и есть ее вторая временная форма. Тем не менее она не лишена связи с прошлым и будущим отличительными признаками.

Аналогичным образом активное проявление [состояний сознания] также имеет три отличительных признака, будучи связанным с тремя формами времени. Оно, [проявление], обрело прошлый отличительный признак, утратив признак, существующий в настоящий момент, и не выходит за пределы своей качественной определенности. Это — его третья временная форма, но оно не лишено связи с будущим и настоящим отличительными признаками.

Точно так же и возникающее активное проявление [состояний сознания], утратив свой будущий отличительный признак и не выходя за пределы [собственной] качественной определенности, обретает настоящий отличительный признак, при котором оно и реализует свою функцию, выступая в собственной форме. Это — его вторая временная форма, но она тоже не лишена связи с прошлыми и будущим [отличительными признаками]. И так [происходит его изменение] — то остановка [сознания], то опять его активное проявление» [КЙ, с. 151, III, 13].

26.6. Согласно комментарию Яшомитры, когда свойство находится в процессе функционирования (vṛtilābha), дхарма им «обладает», но одновременно она не лишена связи с другими свойствами, так как в противном случае будущая дхарма не могла бы позднее стать той же самой настоящей и прошлой дхармой. См.: [SAKV, с. 469].

26.7. В санскритском тексте avasthā 'nyathika. Ср. комментарий Вьясы: «Таким же образом [следует понимать] и изменение условий существования: в моменты остановки [деятельности сознания] сансары остановки усиливают-

ся, а санскары активного проявления ослабевают. Это и есть изменение условий существования качественно-определенных состояний (dharmānāmvasthāraṅgāna). Здесь изменение субстрата-носителя [происходит] через качественно-определенные состояния, [характеризующиеся] тремя формами времени, — через отличительные признаки, а изменение отличительных признаков — через условия существования...

Три формы времени [характеризуют] не носитель-субстрат, они характеризуют дхармы, или качественные определенности, которые могут быть проявленными или непроявленными. Когда они проявлены, они, обретя то или иное состояние, определяются соответственно их различиям; [иными словами], они различаются своими состояниями, [или условиями существования], но не субстанциально. Так, единица в позиции сотен [означает] сто, в позиции десятков — десять, а в позиции единиц — единицу» [КЙ, с. 151—153].

26.8. По определению Яшомитры, дхарма, находящаяся в состоянии, в котором она еще не осуществляет свою функцию (kāritram na karoti), называется будущей; когда она функционирует — настоящей, и когда она прекратила свою деятельность — прошлой. См.: [SAKV, с. 470].

26.9. В санскритском тексте anyathānyathika (в реконструкции Л. де ла Валле Пуссена: anyonyathātva; у Ф. И. Щербатского — arekṣā). Ср. комментарий Вясы: «Так, одна и та же женщина называется матерью, дочерью и сестрой» [КЙ, с. 153].

26.10. Как говорит Яшомитра, «по соотношению с предшествующим и последующим [дхарма] называется прошлой, будущей, настоящей, — таков смысл сказанного. Она называется будущей по отношению к предшествующему — прошлому или настоящему; настоящей — по отношению к предшествующему, т. е. прошлому, и по отношению к последующему, т. е. будущему; прошлой — по отношению к последующему — настоящему или будущему» [SAKV, с. 470].

В примечании к переводу китайской версии Л. де ла Валле Пуссен отмечает, что оба комментатора Сюань-цзана здесь расходятся. Согласно Фа-бао, будущее устанавливается относительно (арексуа) прошлого и настоящего; прошлое — относительно настоящего и будущего; настоящее — относительно прошлого и будущего. Это — точка зрения Сангхабхадры (ср. приведенный выше комментарий Яшомитры. — *Пер.*). Согласно Пу-гуану, будущее устанавливается по отношению к предшествующему; прошлое — по отношению к последующему; настоящее — по отношению к тому и другому: такова система, принятая в «Вибхаше». См.: [L'AK, V, с. 54, примеч. 1].

26.11. Концепция реального существования всех дхарм в систематической форме впервые была изложена в «Вибхаше» (77. 1): «Школа сарвастивадинов имела четырех великих учителей, которые по-разному трактовали различие трех форм времени... Это — Васумитра, который утверждал, что они различаются по актуальному состоянию (avasthā); Буддхадева, считавший, что они различаются в зависимости от точки зрения (арекṣā); защитник [идеи] различия bhāva, который утверждал, что дхарма, изменяющая форму времени, различается по модусу существования, но не по своей сущности: дхарма, переходящая из будущего в настоящее, хотя и оставляет будущую форму существования и получает настоящую, однако не утрачивает и не обретает свою

сущность...; защитник [идеи] различия свойств [lakṣaṇa]». См.: [L'AK, V, с. 54, примеч. 2], а также: [Lamotte, 1958, с. 666—667].

26.12. В санскритском тексте paṅīṇāmavāditvāt. В «Вибхаше» (77, 1) отвергается теория различия форм существования: «„Чем может быть bhāva дхармы помимо ее свойств?“ Однако в комментарии сказано: Природа (сущность) дхармы не трансформируется в трех временных периодах; существует лишь различие по факту деятельности (kāritra), отсутствия деятельности и т. д. Именно это и есть bhāva дхармы. И такая трансформация (paṅīṇāma) не имеет ничего общего с учением санхьяиков: они утверждают, что природа дхарм вечна и что она трансформируется в двадцать три таттвы. Но природа причинно-обусловленной дхармы не является вечной; именно вследствие такого изменения — деятельности, отсутствия деятельности и т. д. — мы и говорим о трансформации. Теории, введенные Гхошакой и Буддхадевой, также безупречны; они не слишком отличаются от теории Васумитры. Только Васумитра дает основательное и простое объяснение. Учитель шастры (Васубандху) в соответствии с Вибхашей оказывает ей предпочтение» [L'AK, V, с. 54—55, примеч. 3].

26.13. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «В гипотезе второго [ученого] прошлый, настоящий и будущий периоды времени смешаны между собой (adhvasamkara), поскольку три свойства находятся везде» [L'AK, V, с. 55]. У Ф. И. Шербатского: «Что касается второй [линии мысли], то она представляет собой смешение всех времен, поскольку подразумевает сосуществование всех аспектов [элемента] в одном времени» [Stcherbatsky, 1923, с. 80].

Комментатор «Йога-сутр» Вьяса, знакомый с этим возражением, пытается его снять, не выходя за рамки концепции трансформации (paṅīṇāma) в Санхье. «Качественная определенность в изменении отличительных признаков присутствует [во всех трех] формах времени. Она [называется] прошлой, когда она связана с прошлым отличительным признаком и не лишена связи с будущим и настоящим [отличительными признаками]. Соответственно [она называется] будущей, когда она связана с настоящим и прошлым отличительными признаками. Аналогичным образом, она — настоящая, то есть существующая в данный момент, когда она связана с настоящим отличительным признаком и не лишена связи с прошлым и будущим отличительными признаками, подобно тому как мужчина, испытывающий страсть к одной женщине, не свободен от страсти к другим женщинам.

Однако некоторые находят ошибку [в этом рассуждении]: в случае изменения отличительного признака ввиду связи каждого признака со всеми отличительными признаками происходит смешение форм времени.

Опровержение этого возражения [заключается в следующем]. Свойство дхарм быть качественной определенностью не требует доказательства. При существовании качественной определенности необходимо рассмотреть также и различие отличительных признаков. Их качественная определенность относится только к настоящему времени. Если бы это было так, то сознание не могло бы обладать свойством страстного влечения, поскольку во время гнева оно не проявлялось бы. Более того, невозможно, чтобы три [разновременных] отличительных признака были бы свойственны одному индивиду одновременно. Однако они могут возникнуть во временной последовательности благодаря действию проявляющей их причины. Как было сказано [ранее], высокоинтенсивные формы и действия противостоят друг другу, но обычные

[формы и действия] сосуществуют с интенсивными. Поэтому смешения времени не происходит. Например, [когда] страсть активно направлена только на определенный объект, [нельзя сказать, что] она отсутствует в это время по отношению к другим [объектам]. Она по-прежнему существует, но лишь в обычной форме. Таким образом, она существует тогда и по отношению к ним. То же самое [можно сказать] и об отличительном признаке (lakṣaṇa)» [КЙ, с. 152—153].

26.14. В карике tṛīyaḥ śobhanaḥ. В китайской версии автокомментарий Васубандху и составные части карики даны сплошным текстом: «Следовательно, хороша только система Васумитры, в соответствии с которой периоды времени и условия установлены посредством деятельности или активности (kāitra): когда дхарма не осуществляет свою деятельность, она — будущая. Когда она ее осуществляет — настоящая; когда действие окончено, она — прошлая» [L'AK, V, с. 55].

26.15. В тексте карики — adhvaṇaḥ kāritreṇa vyavasthitāḥ — модусы времени установлены посредством деятельности.

26.16. В санскритском тексте tatsabhāga. Это ключевое слово (термин) было введено Васубандху в АКВ (I, 39): «— Что называется схожим с сопричастным? — То, что не осуществляет свою деятельность (последняя пада карики 39). Известно, что *сопричастное* (sabhāga) есть осуществляющее свою деятельность (svakarmakṛt). Так, орган зрения, который видел, видит или будет видеть цвета-формы, называется сопричастным... Согласно кашмирским [вайбхашикам], схожее с сопричастным может быть четырех типов...» См.: [ЭА, I, с. 87, 139].

26.17. В санскритском тексте phaladānapratigrahaṇam; в комментарии Яшомитры paṅgraha (см.: [SAKV, с. 471]). То же в реконструкции Л. де ла Валле Пуссена со ссылкой на АКВ (II, 59): «Вы говорите, что его деятельность — производить и отдавать плод?.. и т. д.». См.: [L'AK, V, с. 55—56]. Ср. перевод с тибетского Ф. И. Шербатского: «Вайбхашика. — Он (глаз) присутствует в настоящем, [потому что осуществляет другие функции]: он есть непосредственная причина [следующего момента своего существования и отдаленная причина], определяющая его будущий характер» (далее приводится комментарий Чим-па с разъяснением смысла и контекста сказанного. — *Пер.*). См.: [Stcherbatsky, 1923, с. 81].

26.18. В своем переводе китайской версии Л. де ла Валле Пуссен опирается на общий смысл комментария Яшомитры: «Но тогда, если отдавать плод — это действие причины sabhāgahetu и др. (причин [АКВ, II, 59], отдающих свой плод, когда они — прошлые), приходишь к тому выводу, что и прошлые они будут осуществлять свою деятельность и станут, следовательно, настоящими. Или, если деятельность, чтобы быть завершенной, требует продуцирования и отдачи плода, эти прошлые причины будут, по меньшей мере, наполовину настоящими. Периоды времени, таким образом, оказываются смешанными» [L'AK, V, с. 56].

В переводе Ф. И. Шербатского: «Саутрантика. — В этом случае прошлое будет тем же самым, что и настоящее, поскольку прошлое аналогичным образом порождает такие результаты — при рассмотрении прошлого как причины однородности последовательных моментов (sabhāga-hetu), как общей нравственной причины (sarvatraga-hetu) и как причины, требующей ретрибуции

(vipāka-hetu), — все эти причины будут настоящими, так как они могут осуществлять свою актуальную функцию в настоящий момент.

Вайбхашика. — Настоящей я называю причину, которая выполняет в данный момент двойную функцию — принесения непосредственного результата и определения характера его отдаленного будущего. Прошлая причина, хотя она может порождать результат в настоящий момент, не определяет в данный момент его общий характер (который был определен ранее). Поэтому прошлое не есть то же самое, что и настоящее.

Саутрантика. — Если время устанавливается в соответствии с действительностью, то элемент может быть прошлым в случае, когда его способность определять общий характер отдаленного результата принадлежит прошлому, и тем не менее он может быть настоящим, поскольку он порождает результат настоящего момента. Таким образом возникает смешение характерных признаков всех трех времен, и я утверждаю, что вы виновны в таком смешении. Ваша точка зрения ведет к абсурду принятия актуальных или полуактуальных прошлых причин (т. е. полунастоящих элементов), так как причина однородности и другие прошлые причины могут произвести (настоящий) результат. Следствие этого — смешение сущностных природ трех времен» [Stcherbatsky, 1923, с. 81—82].

Эта же самая проблема рассматривается Вьясой в контексте субстанциалистской теории Санкхья-Йоги. «Некоторые говорят, что при [допущении] изменения состояний [возникает] ошибка заключения о неизменности [всех характеристик].

— Каким образом?

— В силу того, что формы времени оказываются разделенными по [принципу] деятельности: когда дхарма не выполняет свою функцию, тогда она — будущая; когда выполняет, тогда она — настоящая; когда, выполнив свою функцию, дхарма перестала существовать, тогда она — прошлая. Таким образом, возникает [представление] о неизменности качественно-определенных состояний, их носителя, отличительных признаков и условий существования. Другие и называют это ошибкой. Но в действительности ошибки здесь нет.

— Почему?

— Вследствие многообразия [способов] взаимодействия гун даже при вечности [их] носителя. Подобно тому как [индивидуальная] форма есть не что иное, как имеющая начало и конец качественная определенность звука и прочего, [обусловленных] неуничтожимыми гунами, так и линга (знак) есть лишь имеющая начало и конец качественная определенность неуничтожимых гун — саттвы и других. Представление о трансформации [и относится] к такой [качественной определенности].

Здесь [можно привести] следующий пример. [В процессе изготовления горшка] глина, то есть субстанция, вследствие принятия конкретной формы шара переходит из [своей] качественной определенности в иную качественную определенность. Это — трансформация качественной определенности. Форма горшка, утратив свой будущий отличительный признак, обретает отличительный признак, наличествующий в настоящий момент. Это — трансформация отличительного признака. Горшок, каждое мгновение представая в опыте [чувственного восприятия] как новый или старый, демонстрирует трансформацию состояний существования...

Эти трансформации качественной определенности, отличительных признаков и состояний не выходят за пределы собственной сущности носителя, [то есть субстанции]; иначе говоря, существует только одна трансформация, которой подвержены все эти конкретные характеристики.

Итак, что же такое трансформация, или изменение? Изменение — это возникновение новой качественной определенности при исчезновении прежней качественной определенности субстанции, которая остается постоянной» [КЙ, с. 153—155].

БИБЛИОГРАФИЯ

Источники

(публикации оригиналов и переводы)

Дхаммапада / Пер. В. Н. Топорова. М., 1960.

ADV: Abhidharmadīpa with Vibhāṣāprabhāvṛtti. Critically ed. by P. S. Jaini. Patna, 1959. (Tibetan Sanskrit Works Series, vol. IV).

Ahr: Abhidharmahrdaya. The Essence of Metaphysics (Dharmaśrī's A-pit'an Hsin Lun) / Transl. by Charles Willemsen. Brussels, 1975.

AD: см. *ADV*.

AKB: Abhidharmakośabhāṣya of Vasubandhu / Ed. by P. Pradhan. Patna, 1967. (Tibetan Sanskrit Works Series, vol. VIII).

AK: см. *AKB*.

AN: Aṅguttara Nikāya / Ed. R. Morris and E. Hardy. L., 1885—1900. (Pali Text Society, vol. I—V).

Asm: Abhidharmasamucaya of Asaṅga / Ed. by P. Pradhan. Santiniketan, 1950. (Visva-Bharati Studies, 12).

AS: см. *Asm*.

Ats: Atthasālinī (Dhammasaṅgaṇi Atthakathā) / Ed. by P. V. Bapat and R. D. Vadekar. Poona, 1942.

Dhs: Dhammasaṅgaṇi / Ed. P. V. Bapat and Vadekar. Poona, 1942.

DN: Dīgha Nikāya / Ed. T. W. Rhys Davids and J. E. Carpenter. L., 1889—1911. (Pali Text Society, vol. I—III).

Dva: Divyāvadāna / Ed. B. Cowell and R. E. Neil. Cambridge, 1886.

GM: Gilgit Manuscripts. Vol. 1 / Ed. by N. Dutt. Srinagar, 1939.

Jps: Jñānaprasthānaśāstra by Kātyāyaniputra / Ed. and tr. S. B. Śāstri. Vol. I. Santiniketan, 1955.

KP: Kāśyapaparivarta. A Mahāyānasūtra of the Ratnakūta Class / Ed. in the original Sanskrit, in Tibetan and in Chinese by A. von Staël-Holstein. Shanghai, 1925.

Kathāvatthu: The Points of Controversy / Transl. by C. Rhys Davids and Schwe Zan Aung. London, 1915.

Las: Laṅkāvatārasūtra / Ed. by B. Nanjio. Kyoto, 1926.

MCB: Mélanges chinois et bouddhiques. Quatrième volume: 1935—1936. Bruxelles, 1936.

MN: Majjhima Nikāya / Ed. V. Trenkner and R. Chalmers. L., 1988—1989. (Pali Text Society, vol. I—III).

Mps: Mahāparinirvāṇasūtra. Bd. I / Ed. E. Waldschmidt. B., 1950.

- MP.* Milindapañho / Ed. R. D. Vadekar. Bombay University Publications, 1940.
- Msā.*: Mahāyānasūtrālamkāra... / Éd. par S. Lévi. T. I. Texte. P., 1907.
- Mvb.*: Madhyāntavibhāga-bhāṣya / Ed. by G. Nagao. Tokyo, 1967.
- MVr.*: (Madhyamakavṛtti). Mūlamadhyamakakārikās (Mādhyamikasūtras) de Nāgārjuna avec le Prasannapadā Commentaire de Candrakīrti. Publié par L. de la Vallée Poussin. St.-Petersbourg, 1903. (Bibliotheca Buddhica, IV).
- PSP.* Pañcaskandhaprakaraṇa of Vasubandhu / Ed. by Shānti Bhikṣu Shāstri. Indian Historical Quarterly, 1956. Vol. 32, N 4.
- SAKV.* Sphutārthā Abhidharmakośavyākhyā by Yaśomitra / Ed. by Unrai Wogihara. Tokyo, 1932—1936.
- Sdps.*: Saddharma-pundarīka-sūtra / Ed. N. Dutt. Calcutta, 1953.
- SN.* Samyutta Nikāya / Ed. L. Feer. L., 1884—1904. (Pali Text Society, vol. I—VI).
- SSŚ.* Satyasiddhiśāstra of Harivarman. Vol. I. Sanskrit Text. Baroda, 1975. (Gakwad's Oriental Series, N 159).
- Tvb.*: см. VMS.
- VMS.* Vijnaptimātratāsiddhi. Deux Traités de Vasubandhu: Viṃśatikā (la Vingtaine) et Triṃśikā (la Trentaine) avec le commentaire de Sthiramati. Original sanskrit publié par S. Lévi. Pt. I. Texte. P., 1925.
- VP.* Vinaya Pitaka... / Ed. H. Oldenberg. Vol. I—V. L., 1879—1883.
- Vsm.*: Visuddhimagga of Buddhaghosha / Ed. D. Kosambi. Bombay, 1940.
- L'AK.* L'Abhidharmakośa de Vasubandhu. Traduit et annoté par L. de la Vallée Poussin. Chap. 1—9. P., 1923—1931.
- L'AS.* Le Compendium de la Super Doctrine (Philosophie) (Abhidharma-samuccaya) d'Asaṅga. Traduit et annoté par W. Rahula / Publications de l'École Française d'Extrême-Orient. Vol. 78. P., 1971.
- History of Buddhism.* History of Buddhism (Chos 'byun) by Buston. Pts. 1—2. Tr. E. Obermiller. Heidelberg, 1931—1932.
- Taranatha's History.* Taranatha's History of Buddhism in India / Transl. from Tibetan by Lama Chimpa and Alaka Chattopadhyaya. Simla, 1970.
- Аннамбхатта.* Аннамбхатта. Тарка-санграха (Свод умозрений) и Тарка-дипика (Разъяснение к Своду умозрений) / Пер. с санскр., введ., коммент. и ист. филос. исслед. Е. П. Островской. М., 1989.
- ал-Газали.* Абу Хамид ал-Газали. Воскрешение наук о вере. Избранные главы / Пер. с араб., исслед. и коммент. В. В. Наумкина. М., 1980.
- КЙ.* Классическая йога («Йога-сутра» Патанджали и «Вьяса-Бхашья») / Пер. с санскр., введ., коммент. и реконструкция системы Е. П. Островской и В. И. Рудого. М., 1992.
- Ригведа.* Ригведа. Мандалы I—IV / Пер., коммент. и вступ. ст. Т. Я. Елизаренковой. М., 1980.
- ЭА, I.* Васубандху. Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы). Раздел I: Анализ по классам элементов / Пер. с санскр., введ., коммент. и ист.-филос. исслед. В. И. Рудого. (Bibliotheca Buddhica, XXXV). М., 1990.
- ЭА, III.* Васубандху. Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы). Раздел III: Учение о мире / Пер. с санскр., введ., коммент. и ист.-филос. исслед. Е. П. Островской и В. И. Рудого. СПб., 1994.
- ЭА, I—II.* Васубандху. Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы). Раздел I: Учение о классах элементов. Раздел II: Учение о факторах доминирования в психике / Подгот. изд. В. И. Рудого и Е. П. Островской. М., 1998.

Исследования

- Ермакова Т. В.* Буддийский мир глазами российских исследователей XIX—первой трети XX века. СПб., 1998.
- Островская Е. П., Рудой В. И.* «Космология» Васубандху как источник этнографических сведений // Буддизм в переводах. Альманах. Вып. 2. СПб., 1993.
- Позов А.* Основы древнецерковной антропологии. М., 1994.
- Розенберг О. О.* Проблемы буддийской философии. Пг., 1918.
- Рудой В. И.* Adhvan в системе Абхидхармики // ПП и ПИКНВ. IX. М., 1973.
- Рудой В. И.* К философии языка в Абхидхармике // ПП и ПИКНВ. XV, ч. 1 (2). М., 1981.
- Рудой В. И.* К реконструкции матрик (числовых списков) Абхидхармы // История и культура Центральной Азии. М., 1983а.
- Рудой В. И.* О методологии интерпретации буддийских философских текстов // Актуальные проблемы философской и общественной мысли зарубежного Востока. Душанбе, 1983б.
- Рудой В. И., Островская Е. П.* О специфике историко-философского подхода к изучению индийских классических религиозно-философских систем // Методологические проблемы изучения истории философии зарубежного Востока. М., 1987.
- Рудой, Островская, Островский и др.*: Основы буддийского мировоззрения (Индия, Китай): Учебное пособие для гуманитарных вузов. М., 1994.
- Торчинов Е. А.* Религии мира. Опыт заповедного. СПб., 1997.
- Anacker S.* Seven Works of Vasubandhu, the Buddhist Psychological Doctor. Delhi, 1984.
- Aronson H. B.* Translation of the Sixth Chapter of the First Dalai lama's Path of Liberation // Tibet Journal. 1980. Vol. V, N 3.
- Banerjee A. Ch.* Sarvāstivāda Literature. Calcutta, 1957.
- Bareau A.* Les Origines du Śāriputrābhidharmaśāstra // Le Muséon. T. 63, N 3—4. Louvain, 1950.
- Bareau A.* Les Sectes Bouddhiques du Petit Véhicule, 1955. (Publications de l'École Française d'Extrême-Orient, vol. 38).
- Bloch J.* Inscriptions d'Aśoka. P., 1950.
- Conze E.* The Prajñāpāramitā Literature. The Hague, 1960.
- Conze E.* Buddhist Thought in India. L., 1962.
- Conze E.* Thirty Years of Buddhist Studies. Selected Essays. Oxf., 1968.
- Dasgupta S.* A History of Indian Philosophy. Vol. II. Cambridge, 1961.
- Demiéville P.* L'origine des sectes bouddhiques d'après Paramārtha // Mélanges Chinois et Bouddhiques. 1932. Vol. I.
- Demiéville P.* Un fragment sanscrit de l'Abhidharma des Sarvāstivādins // Journal Asiatique. 1961. T. 249, fasc. 4.
- Dutt N.* Aspects of Mahāyāna Buddhism and its Relation to Hinayāna. L., 1930.
- Dutt N.* Early Monastic Buddhism. Vol. I—II. Calcutta, 1940.
- Emeneau M. B.* Sanskrit Syntactic Particle — kila, khalu, nūnam // Indo-Iranian Journal. 1969. Vol. XI, N 4.
- Frauwallner E.* On the Date of the Buddhist Master of Law Vasubandhu. 1951. (Serie Orientale Roma, III).

- Frauwallner E.* The Earliest Vinaya and Beginnings of Buddhist Literature. 1956a. (Serie Orientale Roma, VIII).
- Frauwallner E.* Die Philosophie des Buddhismus. Wien, 1956b.
- Frauwallner E.* Abhidharma-Studien // Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ost-Asiens. Bds. 7, 8, 15, 16. 1963—1972.
- Govinda Anagarika.* The Psychological Attitude of Early Buddhist Philosophy. L., 1961.
- Guenther H. V.* Philosophy and Psychology in the Abhidharma. Lucknow, 1957.
- Guenther H. V.* Buddhist Philosophy in Theory and Practice. Baltimore, 1972.
- Guenther H. V., Kawamura L. S.* Mind in Buddhist Psychology. Emeryville, 1975.
- Hirakawa A.* The Meaning of Dharma and Abhidharma // Indianisme et Bouddhisme. Mélanges offerts à Mgr. É. Lamotte. Louvain-la-Neuve, 1980.
- Howard A.* The Imagery of the Cosmological Buddha. Leiden, 1986.
- Jaini P. S.* On the Theory of two Vasubandhus // Bulletin of the School of Oriental and African Studies. 1958. Vol. 21, pt. 1.
- Jaini P. S.* The Development of the Theory of Viprayukta Saṃskāras // Bulletin of the School of Oriental and African Studies. 1959. Vol. 22, pt. 3.
- Jaini P. S.* Prajñā and dr̥ṣṭi in the Vaibhāsika Abhidharma // Prajñāpāramitā and Related Systems. Studies in honor of Edward Conze. Berkeley Buddhist Studies Series, 1977.
- Jayatilke K. N.* Early Buddhist Theory of Knowledge. L., 1963.
- Johansson R. E. A.* The Dynamic Psychology of Early Buddhism. London; Mal-mö, 1979.
- Kajiya Yūichi.* Realism of Sarvāstivāda School // Buddhist Thought and Asian Civilization. Emeryville, 1977.
- Katz N.* Buddhist Images of Human Perfection. Delhi, 1984.
- Lamotte É.* Histoire du Bouddhisme Indien. Louvain, 1958. (Bibliothèque du Muséon, vol. 43).
- Lindtner Ch.* Nagarjuniana. Studies in the Writings and Philosophy of Nāgārjuna. Copenhagen, 1982.
- Mac Dermott J. P.* Developments in the Early Buddhist Concept of Kamma/Karma. Ann Arbor, 1971.
- Mac Dermott J. P.* Undetermined and Indeterminate Kamma // Indo-Iranian Journal. 1977. Vol. 19, N 1/2.
- Masuda J.* Origin and Doctrines of Early Indian Buddhist Schools // Asia Major. Leiden, 1925.
- Migot A.* Un grand Disciple du Bouddha Śāriputra // Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient. 1954. T. 46, fasc. 2.
- Mukerjee P. K.* The Dhammapāda and the Udānavarga // Indian Historical Quarterly. 1935. Vol. 11.
- Murti T. R. V.* The Central Philosophy of Buddhism. L., 1955.
- Nakamura H.* Indian Buddhism. A Survey with Bibliographical Notes. New Delhi, 1987.
- Narain A. K. (ed.)*. Studies in history of Buddhism. Delhi, 1980.
- Narasimhe K. S.* Studies in Abhidhamma. Colombo, 1968.
- Nyanatiloka Mahāthera.* A Guide through the Abhidhamma-Piṭaka. Colombo, 1938.
- Nyāya-Tarkaīrtha A. K.* Nirodha-Satya // Indian Historical Quarterly. 1956. Vol. 32.

- Obermiller E.* The Doctrine of Prajñā-pāramitā as exposed in the Abhisamayā-lamkāra of Maitreya // Acta Orientalia. Vol. XI. Leiden, 1932.
- Potter K.* Realism, Speech-acts and Truth-gaps // Journal of Indian Philosophy. Vol. 1, N 1. Dordrecht, 1970.
- Przyluski J.* Le Concile de Rājagrha. Introduction á l'histoire des Canons et des Sectes Bouddhiques. P., 1926.
- Rahula W.* Duḥkha-Satya // Indian Historical Quarterly. 1956. Vol. 32.
- Rhys Davids C. A. F.* The Birth of Indian Psychology and its Development in Buddhism. L., 1936.
- Robinson R.* Early Mādhyamika in India and China. Madison; London, 1967.
- Ruegg D. S.* La Théorie du Tathāgatagarbha et du Goṭra. Études sur la Sotériologie et la Gnoséologie du Bouddhisme // Publications de l'École Française d'Extrême-Orient. 1969. Vol. 70.
- Sankrityayana R.* Abhidharmakośa. Patna, 1954.
- Saratchandra E. R.* The Buddhist Psychology of Perception. Ceylon University Press. Colombo, 1958.
- Shastri D. N.* Critique of Indian Realism. Agra, 1964.
- Stcherbatsky Th.* The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word «Dharma». L., 1923.
- Stcherbatsky Th.* The Conception of Buddhist Nirvāṇa. L., 1927.
- Stcherbatsky Th.* Buddhist Logic. Vol. I—II. L., 1930—1932. (Bibliotheca Buddhica, XXVI).
- Takakusu J.* Life of Vasubandhu by Paramārtha // T'oung Pao. Vol. V. Leiden, 1904.
- Takakusu J.* On the Abhidharma Literature // Journal of the Pali Text Society. 1904—1905.
- Takasaki J.* A Study on the Ratnagotravibhāga. Roma, 1966. (Seria Orientale Roma, vol. 33).
- Upasak C. S.* Dictionary of Early Buddhist Monastic Terms. Varanasi, 1975.
- Vallée Poussin, L. le la.* Essai d'identification des gāthās et des udānas en prose de l'Udānavarga de Dharmatrāta // Journal Asiatique, 1912.
- Vallée Poussin, L. le la.* The Way to Nirāṇa. Cambridge, 1917.
- Vallée Poussin, L. de la.* Nirvāṇa. Études sur l'histoire des Religions, 5. P., 1925.
- Vallée Poussin, L. de la.* L'Inde aux temps des Mauryas. P., 1930.
- Vallée Poussin, L. de la.* Le Bouddhisme et le Yoga de Patañjali // Mélanges Chinois et Bouddhiques. 1936—1937. Vol. 5.
- Wallezer M.* Die Sekten des alten Buddhismus. Heidelberg, 1927.
- Warder A. K.* Indian Buddhism. New Delhi, 1980.
- Wayman A.* Analysis of the Śrāvakabhūmi Manuscript. Berkeley; Los Angeles, 1961.
- Winternitz M.* A History of Indian Literature. Vol. II. Calcutta, 1933.

Справочные издания

- BHSD:* Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary by F. Edgerton. New Haven, 1953.
- EB:* Encyclopaedia of Buddhism / Ed. by G. P. Malalasekera. Vol. I—IV. Ceylon Government Press. 1961—1976.

HCIP. History and Culture of Indian People. Vol. III. The Classical Age. Bombay, 1954.

Hōbōgin. Fasc. Annexé: Tables du Taisho Issaikyo. Tokyo, 1931. Fasc. 4. Paris; Tokyo, 1967.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Учение о карме в буддийской постканонической философской традиции	5
Васубандху. Карма-нирдеша (Учение о карме)	41
Комментарий.	210
Извлечения из трактата Васубандху «Энциклопедия Абхидхармы»	315
Дхату-нирдеша (Учение о классах элементов)	317
Комментарий.	324
Лока-нирдеша (Учение о мире)	337
Комментарий.	339
Анушая-нирдеша (Учение об аффектах)	341
Комментарий.	349
Библиография	361

серия
«Памятники культуры Востока»
Выпуск XIII

Васубандху

Учение о карме

Предисловие, перевод с санскрита и комментарии
Е. П. Островской и В. И. Рудого

Литературно-художественное издание

ISBN 5-85803-

Набор — *Г. А. Кочугурова*
Редактор и корректор — *Т. Г. Бугакова*
Технический редактор — *Г. В. Тихомирова*
Выпускающий — *О. И. Трофимова*

Макет подготовлен в издательстве
«Петербургское Востоковедение»

ЛР № 65555 от 05.12.97
Издательство «Петербургское Востоковедение»

191186, Санкт-Петербург, Дворцовая наб., 18
✉ *Для корреспонденции:*
198152, Санкт-Петербург, а/я 111

Подписано в печать 20.11.2000. Формат 60×88¹/₁₆.
Гарнитура основного текста «Академическая», «Таймс».
Печать офсетная. Бумага офсетная. Объем 23 печ. л.
Заказ № 3642 . Тираж 1500 экз.

Отпечатано с оригинал-макета
в Академической типографии «Наука» РАН
199034, Санкт-Петербург, 9 линия, 12.

